

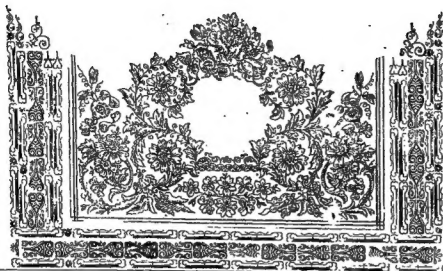


الجلد الثالث من كشف الاسرار
على اصول الامام فخر الاسلام علي بن
محمد ابن دوى تعمدهما الله بغفرانه

قد صحح هذا الكتاب حين الطبع اجد رامن
الشهير بالشهرى المدرس بدار الخلافة

طبع من طرف حسن حلى الرزوى

١٤٠٧



بسم الله الرحمن الرحيم

باب بيان قسم الاقطاع

الارسال خلاف التقيد لغة وكان هذا النوع الذي نحن بصدده سمي مرسل لعدم تقيده
 يذكر الواسطه التي بين الراوي والمروي عنه * وهو في اصطلاح المحدثين ان يترك التابعي
 الواسطة التي بينه وبين الرسول عليه السلام فيقول قال رسول الله عليه السلام كذا كما كان
 يفعل سعيد بن المسيب ومكحول الدمشقي وابراهيم النخعي والحسن البصري وغيرهم * فان
 ترك الراوي واسطة بين الراويين مثل ان يقول من لم يعاصر اباهريرة قال اباهريرة فهذا
 يسمى منقطعاً عندهم * هذا اذا كان المتروك واسطة واحدة فان كان اكثر من واحدة فهو
 المسمى بالمعضل عندهم * قال ابو عمرو عثمان بن عبد الرحمن الدمشقي المعروف بابن الصلاح في
 كتاب معرفة انواع علم الحديث المعضل لقب لنوع خاص من المنقطع وهو الذي سقط عن
 اسناده اثنان فصاعداً واحجاب الحديث يقولون اعضله فهو معضل بفتح الضاد وهو
 اصطلاح مشكل المأخذ من حيث اللغة ويحدث فوجدت له قولهم امر عضيل اي مستعلق
 شديد ولا التفات في ذلك الى معضل بكسر الضاد وان كان مثل عضيل في المعنى * والكل
 يسمى ارسالا عند الفقهاء والاصولين وتقسيمه ما ذكر في الكتاب فالقسم الاول وهو مرسل
 الصحابة مقبول بالاجماع فانه حكي عن الشافعي رحمه الله انه خص مراسيل الصحابة
 بالقبول * وحكي عنه ايضا انه قال اذا قال الصحابي قال النبي عليه السلام كذا وكذا قبلت
 الا ان اعلم انه ارسله كذا في المعتمد * واما ارسال القرن الثاني والثالث فمجهلة عندها وهو
 مذهب مالك واحدى الروايتين عن احمد بن حنبل واكثر المتكلمين * وعند اهل الظاهر
 وجاعة من ائمة الحديث لا يقبل المرسل اصلاً وقال الشافعي رحمه الله لا يقبل الا اذا اقترن
 به ما تقوى به فيثبت يقبل وذلك بان تأيد بآية او سنة مشهورة او موافقة او غيرها قياس
 او قول صحابي او نقلته الامة بالقبول او عرف من حال المرسل انه لا يروى عن فيه دلالة من جهالة

باب بيان قسم الاقطاع

وهو نوعان . ظاهر
 وباطن . اما الظاهر
 فالمرسل من الاخبار
 وذلك اربعة انواع ما ارسله
 الصحابي والثاني ما ارسله
 القرن الثاني والثالث
 ما ارسله العدل في كل
 عصر والرابع ما ارسل
 من وجه واتصل من
 وجه آخر اما القسم الاول
 فقبول بالاجماع وتفسير
 ذلك ان من الصحابة من
 كان من الثقات قلت سمعته
 فكان يروي عن غيره من
 الصحابة فاذا اطلق الرواية
 فقال قال رسول الله عليه
 السلام كان ذلك منه مقبولا
 وان احتمل الارسال لان
 من ثبتت سمعته لم يحتمل
 حديثه الا على سماعه
 بنفسه الا ان يصرح
 بالرواية عن غيره واما
 ارسال القرن الثاني
 والثالث فمجهلة عندها وهو
 فوق المسند كذلك ذكره
 عيسى بن ابان وقال الشافعي
 رحمه الله لا يقبل المرسل الا
 ان ثبت اتصاله من وجه اخره

لهذا قلت مرا سيل

سعيد بن المسيب لاني وجدتها مسانيد وحكي اصحاب مالك ابن انس عنه انه كان قبل المراسيل ويعمل بها مثل قولنا احتج الخائف بان الجبل بالراوى جهل بصفاته التي بها يصح روايته لكننا نقول لا بأس بالارسل استدلالا بعمل الصحابة والمضى المعقول اما عمل الصحابة فان اباهره لما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم قال من اصبح جنبا فلا صوم له فردت عائشة رضي الله عنها قال سمعته من الفضل بن عباس فدل ذلك على انه كان معروفا عندهم ولما روى ابن عباس ان النبي عليه السلام قال لا روبا الا في نسيتك فمورض في ذلك ربوا النقد قال سمعته من اسامة بن زيد وقال البراء بن عازب رضي الله عنه ما كل ما حدث سمعنا من رسول الله عليه السلام وانما حدثنا عنه لكننا لا نكتب وانما المعنى فهو ان كلا منا في ارسال من لو اسند عن غيره قبل اسناده ولا يظن بالكذب عليه فلان لا يظن بالكذب على رسول الله عليه السلام

اولى

او غيرها او اشترك في ارساله عدلان فقتان بشرط ان يكون شيوخمها مختلفة او ثبت اتصاله بوجه آخر بان اسناده غير مرسل او اسناده مرسل مرة اخرى * قال ولهذا اي وثبوت الاتصال بوجه اخر فقلت مراسيل سعيد بن المسيب لاني اتبعها فوجدتها مسانيد واكثر مارواه مرسلاتنا معه عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه * والمذكور في كتبهم قال واقل مراسيل سعيد بن المسيب لاني اعتبرتها فوجدتها بهذه الشرائط قال ومن هذا حاله احب قبول مراسيله ولا استطيع ان اقول ان الحجة تثبت به كتبونها بالتصل * وفي المغرب المراسيل اسم جمع للمرسل كالناكير المنكر * وفي غيره المراسيل جمع المرسل والياء فيها للاشباع كما في الدراهم والصاريف تمسك من ابى قبول المرسل بان الخبر انما يكون حجة باخبار اوصاف في الراوى ولا طريق لمعرفة تلك الاوصاف في الراوى اذا كان غير معلوم والعلم به انما يحصل بالأشارة عند حضرته. وبذكر اسمه ونسبه عند خبته فاذا لم يذكره اصلا لم يحصل العلم به ولا يوصافه فحقق انقطاع هذا الخبر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا يكون حجة * وضمه انه لو ذكر الروى عنه ولم يعده وبقى مجهولا لم يقبله فاذا لم يذكره فالجمل اتم لان من لا يعرف عنه لا يعرف عدالته * ولا معنى لقول من قال رواية العدل عنه تعديل له وان لم يذكر اسمه لان طريق معرفة الجرح والعدالة الاجتهاد وقد يكون الواحد عدلا عند انسان مجروحا عند غيره بان يقف منه على ما كان الاخر لا يقف عليه والمعتبر عدالته عند المروى له فلو قبلنا الرواية من غير كشف لكننا قبلناها تقليدا لا علما * وكيف يجعل رواية العدل تعديلا للهروى عنه وقد روى حديثا وقديما عن لم يحمدا في الرواية امره * قال الشعبي حديثي الحارث وكان والله كذابا وروى شعبة وسفيان عن جابر الجعفي مع ظهور امره في الكذب وروى عنه ابو حنيفة رجه الله قال ما رايت احدا اكذب من جابر وروى الشافعي عن ابراهيم بن محمد بن يحيى الاسلمى وكان قد راى افضيا ورضى بالكذب ايضا وروى مالك بن انس رجه الله عن عبد الكريم بن ابي امية البصرى وهو ممن تكلموا فيه * وروى ابو يوسف ومحمد عن الحسن بن عماره وعبد الله بن المحرر وغيرهما من المجروحين * وارسل اضرى قبل له من حديث قتال رجل على باب عبد الملك بن مروان واذا كان كذلك لا يمكن ان يجعل ارساله تعديلا للهروى عنه * بخلاف ما اذا قال حديثي فلان هو عدل لانه يمكن للهروى له ان يتأمل فيه فان سكت نفسه الى قوله قبله والا ينقص عنه * وبان الناس تكلفوا الحفظ اسانيد في باب الاخبار فلو كانت الحجة تقوم بالمرسل لكان تكلفهم اشتغالا بما لا يفيد فيعدان ان يقال اجتمع الناس على ما لا يفيد * وتمسك من قبله بالاجماع والدليل المعقول * اما الاجماع فن وجهين احدهما اتفاق الصحابة رضي الله عنهم على قبول المرسل فانهم اتفقوا على قبول روايات ابن عباس رضي الله عنهما مع انه لم يسمع من النبي عليه السلام الا اربعة احاديث لصغر سنه كذا ذكر الغزالي * وذكر شمس الائمة ابضعة عشر حديثا وصرح بذلك في حديث الربوا في اللبنيئة حيث قال حديثي به اسامة بن زيد * وروى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم مازال يلي حتى رمى بجرة العقبة

فلما رجع قال حدثني به اخي الفضل بن عباس * وروى ابن عمر رضي الله عنهما من صلى على جنازة فله قيراط الحديث ثم اسنده الى ابي هريرة * وروى ابو هريرة رضي الله عنه واسنده الى الفضل كما ذكر في الكتاب * وحديث البلاء مذکور فيه ايضا * ونعمان بن بشير لم يسمع من رسول الله عليه السلام الا حديثا واحدا وهو قوله صلى الله عليه وسلم ان في الجسد مضغة اذا صلحت صلح سائر الجسد واذا فسدت فسد سائر الجسد الا وهى القلب ثم كثرت روايته عن رسول الله عليه السلام مرسلات والمرسل هؤلاء وقيل الصحابة مراسيلهم ولم يرو عن احد منهم انكار ذلك وتمحص انهم روه عن رسول الله عليه السلام بواسطة او غير واسطة صار ذلك اجابا منهم على جواز ذلك وجوب قبوله (فان قيل) نحن نسلم ذلك في الصحابة وقبول مراسيلهم ثبوت عدالتهم قطعاً بالنصوص واتمال الكلام فيمن بعدهم (قلنا) لافرق بين صحابي يرسل وتابعي يرسل لان عدالتهم ثبتت بشهادة الرسول ايضا خصوصاً اذا كان الارسل من وجوه التابعين * مثل عطاء بن ابي رباح من اهل مكة * وسعيد بن المسيب من اهل المدينة وبعض الفقهاء السبعة * ومثل الشعبي والتميمي من اهل الكوفة * وابي العالية والحسن من اهل البصرة * ومكحول من اهل الشام فانهم كانوا يرسلون ولا يظن بهم الا الصدق * وقال الحسن كنت اذا اجتمع لي اربعة من الصحابة على حديث ارسلته ارسلا * وعنه انه قال متى قلت لكم حدثني فلان فهو حديثه لا غير ومتى قلت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم سمعته من سبعين او اكثر * وقال ابن سيرين ما كنا نستند الحديث الى ان وقعت الفتنة * وقال الاعمش قلت لابراهيم اذا رويت لي حديثا عن عبد الله فاستند لي فقال اذا قلت لك حدثني فلان عن عبد الله فهو الذي روى لي ذلك واذا قلت لك قال عبد الله فقد روى لي غير واحد * ثم يقول ارسال هؤلاء الكبار اما ان كان باعتبار صحابهم بمن ليس يعدل عنهم او باعتبار صحابهم من عدل مع اعتقادهم ان ذلك ليس بحجة او على اعتقادهم ان المرسل حجة كالسند الاول باطل فان من يستحجج الرواية بمن يعرف غير عدل من غير بيان لا تقبل روايته مرسلات ولا مسندا ولا يظن بهم هذا والثاني باطل ايضا لانه قول بانهم كتبوا موضع الحجة بترك الاسناد مع علمهم ان الحجة تقوم بدون تبيين الثالث وهو انهم اعتقدوا ان المرسل حجة كالسند * وما قيل انهم ارسلا ليطلب ذلك في المساني قاسد لانه اما ان يقال لم يكن عندهم اسناد ذلك او كان ولم يذكره او الاول باطل لانه قول بانهم يقولوا ما لم يسموا ليطلب ذلك في السموعات ولا يظن هذا بمن دونهم فكيف بهم * والثاني كذلك لانه اذا كان عندهم الاسناد وقد علموا ان الحجة لا تقوم بدون تبيين فليس في تركه الا قصد الى تعاب النفس بالطلب ولو قال من لا يرى الاحتجاج بخبر الواحد منهم ائتماروا ذلك ليطلب ذلك في التواتر لا يكون هذا الكلام مقبولا منه بالاتفاق فكذلك هذا * وذكر الشيخ في شرح التقوم انا اجفنا ان مراسيل الصحابة ائتماروا لكونهم عدولا لان كونهم صحابة كما قبلت شهادتهم وصار اجابهم حجة لذلك ثم شهادة غيرهم من العدول مقبولة واجماع كل عصر حجة لوجود العدالة فوجب قبول ارسالهم ايضا لوجود العدالة * والثاني ان من زمان الرسول عليه السلام الى يومنا هذا يرسلون من غير تمشاش وامتناع وملاؤا الكتب

والمستند من الامران العدل اذا وضح له الطريق واستبان له الاسناد طوى الامر وعزم عليه فقال قال رسول الله عليه السلام واذا لم يتضح له الامر نسبة الى من سمعه لتحمله ما تحمله عنه فعدا صحاب ظاهر الحديث فردوا اقوى الامر بن وفيه تعطيل كثير من السان

من الراسيل ولم يروا ان احدا من الامة انكر عليهم ذلك ولم يزل العلماء من سلفهم وخلفهم يقولون قال رسول الله كذا وقال فلان كذا ولو كان المرسل مردود الامتنعوا من روايته ولم يقرؤا عليه فكان ذلك اجابا منهم على قوله * واما المعنى فاذا ذكر في الكتاب وهو ظاهر * والاسناد في قوله لو اسند عن غيره ضمن معنى الرواية فعلى بكلمة عن * عزم عليه اى اعتمد عليه وحكم بشئ به عن النبي عليه السلام فعلمد يفتح الميم اى قصد يقال عمدت لشيء اعمد عدا اذا قصدت له اى تعمدت وهو نقيض الخطاء * اقوى الامرين وهو المرسل والامران المسند والمرسل وفيه اى في رد المرسل تعطيل كثير من السنن فان الراسيل جمعت فبلغت قريبا من خمسين جزوا وهذا تشيع عليهم فانهم سموا انفسهم اصحاب الحديث وانتصوا لحيازة الاحاديث والعمل بها ثم رد وامنوا ما هو اقوى اقسامها مع كثرة في نفسه فكان هذا تعطيل للسنن وتضييعا لها لاحفظا لها واحاطة بها * ثم المعنى الذى كور في الكتاب يشير الى ترجيح المرسل على المسند عند المعارضة وقصد الشيخ عليه في بعض تصانيفه ايضا فقال المرسل عندنا مثل المسند المشهور وفوق المسند الواحد الا انه لا يجوز الزيادة به على الكتاب * والحاصل ان الذين جعلوا الراسيل حجة اختلفوا عند تعارض المرسل والمسند على ثلاثة مذاهب فذهب عيسى بن ابي نازي الى ترجيح المرسل وهو اختيار الشيخ على ما دل عليه سياق كلامه * وذهب عبد الجبار الى انها يستويان * وذهب الباقر الى ترجيح المسند على المرسل لتحقيق المعرفة برواة المسند وعدالتهم دون رواية المرسل ولا شك ان رواية من عرفت عدالته اولى بمن لا يعرف عدالته ولا نفسه * وتمسك من سوى بينهما بان الارسال لا يمكن اجراءه على ظاهره لانه يقتضى الجزم بصحة خبر الواحد وهو غير جائز فيحمل قوله قال رسول الله عليه السلام كذا على ان المراد منه اني اظن انه قال كذا واذا كان كذلك كان مثل الاسناد لان معنى الاسناد هذا ايضا * فان قال الراوى اذا ارسلت الحديث فقد حدثته عن جماعة من الثقات فيحتمل ان يكون مرسله اقوى من حديث اسنده الى واحد لاجل الكثرة * واجتمع من رجع المرسل بما ذكر في الكتاب (قوله) الا اتاخرناه استثناء بمعنى لكن وجواب عما يقال لما كان المرسل عندكم فوق المسند كان مثل المشهور فينبغي ان يجوز الزيادة به على الكتاب كما يجوز بالمشهور فقال هذه مزية ثبتت للراسيل بالاجتهاد والراى فيكون مثل قوة ثبتت بالقياس وقوة المشهور ثبتت بالتصميم وما ثبت بالتصميم فوق ما ثبت بالراى فلا يكون المرسل مثل المشهور فلا يجوز الزيادة به (قوله) واما علينا تقليد من عرفنا عدالته جواب عما يقال ما ذكرتم لا يكتفى بالتعديل لان الراوى ساكت عن الجرح ولو كان السكوت عن الجرح تعديلا لكان السكوت عن التعديل جرحا وليس كذلك فقال الواجب علينا تقليد من عرفنا عدالته وهو المرسل لا اتباع من ابهمه وهو الروى عنه والمرسل عدل فلا يثبتهم بالغفلة عن حال من روى عنه * وماذكروا بان العدول قد فعلوا عن الجرح حين فكذلك الا انهم نهوا عن جرحهم واخبروا عن حالهم فانما ان سكوتوا بعد الرواية عن حالهم فلا وكيف يظن بهم ذلك وفيه تلبيس الامر على المروى له وتحويله على العمل بما ليس بحجة

الا انا اخرناه مع هذا
عن المشهور لان هذا
ضرب من رية للراسيل
بالاجتهاد فلم يحز النسخ
بمثله بخلاف التواتر
المشهور فاما قوله
ان الجهالة تنافي في شروط
الحجة فقلط لان الذى
ارسل اذا كان ثقة تقبل
استاده لم يشتم بالغفلة عن
حال من سكت عن ذكره
وانما علينا تقليد من عرفنا
عدالته لا معرفة ما لهم

كأينا * وما ذكره وامن الاحتمالات الاخر ليس مانع بدليل ان العننة كافية في الرواية وتلك الاحتمالات موجودة فيها فان من قال روى فلان عن فلان يحتمل انه لم يسمع فلان عن فلان بل بلغه بواسطة هي مجهولة ويحتمل ان تلك الوساطة لا يكون عدلا او يكون عدلا عند الراوى غير عدل عند الراوى له ومع هذا يقبل بالاجماع فكذلك هذا وما ذكره الشافعي رحمه الله من اشراط انضمام بعض ما ذكرنا الى المرسل لقبوله فليس بصحيح لان المنضم اليه ان كان حجة بنفسه يكون الحكم ثابته ولا يكون المرسل تأثير في مقابلته وان لم يكن حجة فاعتقاده الى ما ليس بحجة لا يفيد ايضا لانه لا يجوز ان ينضم ما ليس بحجة الى ما ليس بحجة فصير حجة كذا في المعتد * واعترض عليه بان الظن قد يحصل ويتقوى بانضمام ما لا يفيد الظن الى مثله كالنضمام شاهد الى شاهد وكانضمام اخبار احاد الى مثاله لا يفيد العلم (قوله) الا ترى انه اذا اتى على من اسند اليه خيرا ولم يعرفه يحتمل وجهين * احدهما ان الراوى اذا ذكر المروى عنه وقال هو ثقة عندي او عدل لزم قبول خبره بالاتفاق كذا في المعتد والقواطع ولا يلزم التفحص عن حاله مع احتمال انه لو تفحص عنها بقى على بعض اسباب الجرح او يقف على ما لم يعدد الراوى جرحا وهو جرح عنده فكذلك هذا * وعلى هذا الوجه يكون الضمير البارز في لم يعرفه راجعا الى الخبر والثاني وهو الذي يدل عليه ظاهر الكلام ان الراوى اذا اهتم المروى عنه واتى عليه خيرا بان قال حدثني الثقة او سمعته عن عدل او اخبرني من لا اهتم به من لا اهتم به صحت الرواية ويكون الخبر مقبولا فكذا اذا ارسل يكون مقبولا لان الرواية مع السكوت عن الطعن في المروى عنه تعديل له ايضا * ولكن هذا لا يصح انزاما عليهم فان الشرط عندهم ان يسمى الراوى كل واحد من الرواة باسمه المشهور الذي يتميز به عن غيره ليثبت الاتصال فيكون هذا من الشيخ رد المحتلف الى المختلف وسباني بيانه * او يكون انزاما على الشافعي فانه قد قال في كثير من المواضع حدثني الثقة حدثني من لا اهتم به ثم لم يقبل المرسل الذي هو في معناه * ورأيت في بعض كتبهم انه انما قال ذلك لانه قد اشتهر من عنده الشافعي بهذا الكلام فاراد بمن يثق به ابراهيم من اسماعيل ومن لا يهتم به يحيى بن حسان فصارت الكناية كالسمية * وقيل انه انما قال ذلك احتجاجا لنفسه ولم يقبله احتجاجا على خصمه وله في حق نفسه لان يعمل بما يثق بصحته وان لم يكن له ذلك في حق غيره ولكن هذا لا يخلو عن تكلف * فعلى هذا الوجه يكون الضمير مائلا الى من وقوله لم اذا سمى المروى عنه ولم يعدله وبقى مجهولا لم يقبله فلنا عند بعض مشايخنا يقبل خبره اذا كان الراوى عدلا ويكون روايته مع السكوت عن الجرح تعديلا له كالموافق هو عدل صريحا * ولئن سلمنا انه لا يقبل فالفرق بينهما ان المرسل قد حكم على رسول الله صلى الله عليه وسلم بانه قال ذلك والعدل المتدين لا يقدم عليه الا اذا كان من سمعه عنه ثقة عنده فيكون هذا تعديلا عنه تقدرا بخلاف ما اذا سماه فانه لم يحكم على النبي عليه السلام بذلك بل ينسب ذلك الى الخبر الذي سماه فلا يستدل به على انه عدل عنه بل يحتمل انه مع كونه مستورا عنه يروى عنه بناء على ظاهر حاله وفوض تعرف حاله الى السامع حقيقة حيث ذكر اسمه

الا ترى انه اذا اتى على من
اسند اليه خيرا ولم يعرفه بما
سمعنا لم يسم به صحت روايته
فكذلك هذا

﴿ وقوله لوجاز العمل بالراسيل لم يكن للاستيثاق والتفحص عن عدالة الرواة فائدة ﴾ قلنا فأنتم من وجهين ﴿ احدىهما انه اذا سئد امكن للسامع التفحص عن عدالتهم فيكون ظنه بعدا لهم أكد من ظنه بها عند الاسال لان ظن الانسان الى فحصه وخبرته أقوى من طمأنينته الى خبرة غيره وهذا يقتضى ترجيح المسند على المرسل ﴾ والثاني انه قد يشبه عليه حال من اخبره به فلا يقدم على جرحه وتركه فيذكره ليتفحص عنه غيره ﴾ قال شمس الأئمة رحمه الله اشتغال الناس بالاسناد كاشتغالهم بالتكلف لسماع الخبر من وجوه مختلفة وذلك لا يدل على ان خبر الواحد لا يكون حجة فكذلك اشتغالهم بالاسناد لا يكون دليلا على ان المرسل لا يكون حجة ﴿ قوله ﴾ واما ارسال من دون هؤلاء اى دون القرون الثلاثة فقد اختلف فيه ﴿ قال الشيخ ابوالحسن الكرخي يقبل ارسال كل عدل في كل عصر لان العلة التي توجب قبول مراسيل القرون الثلاثة هي العدالة والضبط تشعل سائر القرون ﴾ وقال عيسى بن ابان لا يقبل الامراسيل من كان من ائمة النقل مشهورا باحد الناس العلم منه فان لم يكن كذلك وكان عدلا لا يقبل مسنده ويوقف مرسله الى ان يمرض على اهل العلم ﴿ وقال ابوبكر الرازي لا يقبل ارسال من بعد القرون الثلاثة الا اذا اشتهر بانه لا يروى الا عن هو عدل ثقة لشهادة النبي عليه السلام على من بعد القرون الثلاثة بالكذب بقوله ثم يفسو الكذب فلا ثبت عدالة من كان في زمن شهد النبي عليه السلام على اهل الكذب الابرواية من كان معلوم العدالة بعلمانه لا يروى الا عن عدل كذا ذكر شمس الأئمة وذكر في المعتمد اذا قل للانسان في عصرنا قال النبي عليه السلام كذا قيل ان كان ذلك الخبر معروفا في جملة الاحاديث وان لم يكن معروفا لا يقبل لانه مرسل بل لان الاحاديث قد ضبطت وجعت فلا يعرف اصحاب الحديث منها في وقتنا هذا فهو كاذب وان كان العصر الذي ارسل فيه المرسل عصر الم يضبط فيه السنن قبل مرسله ﴿ قوله ﴾ الا ان يروى الثقات مرسله كما رووا مسنده بالاضافة والهال استثناء من قوله لا يقبل ومعناه لا يقبل مرسل من بعد القرون الثلاثة الا اذا روى الثقات مرسله عنه وقبلوه كما رووا مسنده فحينئذ يقبل ذلك المرسل لان رواية الثقات عنه وقبولهم ذلك المرسل تعديله له وشهادة على اتصال المرسل برسول الله صلى الله عليه وسلم فيقبل كارسال القرون الثلاثة ﴾ وهذا معنى قول عيسى بن ابان يوقف الى ان يمرض على اهل العلم وهو اختيار الشيخ ﴿ واختار شمس الأئمة قول ابى بكر الرازي رحمه الله ﴿ قوله ﴾ واما الفصل الاخير وهو ما رسل من وجه واتصل من وجه آخر وهو على وجهين امان اسنده هذا المرسل او غيره ﴿ في الوجه الاول بعض من لم يقبل المراسيل لا يقبل هذا الخبر وان اسنده هذا الراوى لان ارساله يدل على انه اعلم بذكر الراوى لضعف فيه فسره له والحال هذه خيانة منه فلا يقبل ولهذا لم يقبل بعض اهل الحديث سائر مستأيد هذا المرسل وجعلوه بالارسال ساقط الحديث ﴿ وعانهم على انه يقبل منه هذا المسند وغيره من المسانيد لانه يجوز ان يكون سمع الحديث مسندا ونسى من يروى عنه وقد علم

واما ارسال من دون هؤلاء فقد اختلف فيه فقال بعض مشايخنا قبل ارسال كل عدل وقال بعضهم لا يقبل اما وجه القول الاول فما ذكرنا واما الثاني فلان الزمان زمان فسق فلا بد من البيان الا ان يروى الثقات مرسله كما رووا مسنده مثل ارسال محمد بن الحسن وامثاله واما الفصل الاخير فقد رد بعض اهل الحديث الاتصال بالانقطاع وعانهم على ان الانقطاع يحل عفوا بالاتصال من وجه اخر واما الانقطاع الباطن فتوابع

واقطع لقصان وقصور
في النسا قل اما الاول
فانما يظهر بالمرض على
الاصول فانا خالف شيئا
من ذلك كان مر دوداً
منقطاً وذلك اربعة اوجه
ايضاً ما خالف كتاب الله
والثاني ما خالف السنة
المروية والثالث ما خالف
من الحديث فيما اشتهر من
الحوادث رغم به البلوى
فورد مخالفاً للجماعة
والرابع ان يمرض عنه
الائمة من اصحاب النبي عليه
السلام اما الاول فلان
الكتاب ثابت يبين فلا
يترك ما فيه شبهة ويستوى في
ذلك الخاص والعام والنسب
والظاهر حتى ان العام من
الكتاب لا يخص بخبر
الواحد عندنا خلافاً
لشأنه رحمه الله ولا يزداد
على الكتاب بخبر الواحد
عندنا ولا يترك الظاهر
من الكتاب ولا يفسخ بخبر
الواحد وان كان نصاً لان
المتن اصل والمضى فرع له
والمتن من الكتاب فوق المتن
من السنة لثبوته ثبوتاً
بلا شبهة فيه فوجب الترجيح
بقبل المصير الى المتن

انه سمعه مستنداً مطلقاً فإرساله عليه ثم تذكره فإسناده ثانياً او كان ذاكرة للاسناد فإسناده
ثم نسي من روى عنه فإرساله ثانياً فلا يقدر إرساله في إسناده ولكن انما يقبل إسناده عندهم
اذ انما يلفظ صريح مثل ان يقول حدثني فلان او سمعت فلانا ولا يقبل اذا أتى بلفظ موهوم
مثل ان يقول عن فلان ونحوه هكذا نقل عن الشافعي رحمه الله ايضاً اليه اشير في المتمد
واما في الوجه الثاني فقد ذكر ابو عمرو المعروف بابن الصلاح في كتاب معرفة انواع علم
الحديث ان الحديث الذي رواه بعض الثقات مراسلاً وبعضهم متصلاً مثل حديث لانكاح
الابوي رواه اسماً ثيل بن يونس في اخرى عن جده ابي اسحاق السبيعي عن ابي ردة عن
ابيه عن ابي موسى الاشعري عن رسول الله صلى الله عليه وسلم مستنداً هكذا متصلاً ورواه
سفيان الثوري وشعبة عن ابي اسحاق عن ابي ردة عن النبي صلى الله عليه وسلم مراسلاً
تداخلت فيه فحكي الخطيب الحافظ ان اكثر اصحاب الحديث يرون الحكم في هذا واشباهه
للمرسل وعن بعضهم ان الحكم للاخف * فاذا كان من إرساله احفظ من وصله فالحكم لمن
إرساله لا يندرج ذلك في عدالة من وصله واهليته * ومنهم من قال من اسند حديثاً فإرساله
الحافظ فإرساله له يقدر في مسنده وفي عدالته واهليته * ومنهم من قال الحكم من اسنده
اذا كان ضابطاً عدلاً يقبل خبره وان خالفه غيره سواء كان المخالف له واحداً او جماعة قال
وهذا القول هو الصحيح وهو المأخوذ في القموص واصله ويطبق بهذا ما اذا كان الذي وصله هو
الذي إرساله وهكذا اذا رفع بعضهم الحديث الى النبي صلى الله عليه وسلم ووقفه بعضهم
على الصحابي اورضه واحد في وقت ووقفه هو ايضاً في وقت اخر فالحكم على الاصح لما
زاده الثقة من الوصل والرفع * فوجه عدم القبول ان الراوي لما سكت من تسميته المروي
عنه كان ذلك بمنزلة الجرح فيه واسناد الاخر بمنزلة التعديل واذا استوى الجرح والتعديل
يفعل الجرح لما صرف * ووجه القبول ان عدالة المسند يقتضي قبول الخبر وليس في ارسال
من إرساله ما يقتضي ان لا يقبل اسناد من يسنده لانه يجوز ان يكون من إرساله سمعه مراسلاً
او نسي المروي عنه كما ذكرنا ومن امثله سمعه مستنداً فلا يقدر إرساله في اسناد الاخر * ولان
المسند مثبت والمرسل ساكت ولو كان نافيًا لما ثبت مقدم عليه لانه علم ما خفي عليه (قوله)
انقطاع بالمأثرة وهو ان تعارض الخبر دليل اقوى منه يمنع ثبوت حكمه لانه لما بارضه
ما هو فوقه سقط حكمه لان المقلوب في مقابلة القلب ساقط فيقطع معنى ضرورة لقصان
وقصور في النساقل بقوات بعض شرائطه التي ذكرناها من العدالة والاسلام والضبط
والعقل * شيئاً من ذلك اي مما يمرض عليه وهو الاصول * وذلك اي الانقطاع المعنوي
الحاصل بخلافه الاصول اربعة اوجه ايضاً لا انقطاع الظاهر * السنة المعروفة اي
المشهورة او المتواترة * مخالفها للجماعة اي لقول الجماعة ولولم يكن مخالفاً لقولهم لصار
مثل الخبر المشهور موافقهم على ما بينا (قوله) ويستوى في ذلك الخاص والعام * اعلم
ان خبر الواحد اذا ورد مخالفاً لمقتضى العقل * فان امكن تأويله من غير تعسف يقبل

التأويل الصحيح * وإن لم يمكن تأويله إلا بتفسير لم يقبل لأنه لو جاز التأويل مع التفسير
 لبطل التفاضل من الكلام كله * ويجب فيما لا يمكن تأويله القطع على أن النبي عليه السلام
 لم يقله الأحكامية عن الغير أوسع زيادة أو نقصان * وإن كان مخالفاً لنص الكتاب أو السنة
 المتواترة أو الإجماع فكذلك لأن هذه الأدلة قطعية بخبر الواحد على ولا تضار بين
 القطعي والظني بوجه بل الظني يسقط بمقابلة القطعي * فإن خالف خبر الواحد عموم
 الكتاب أو ظاهره فهو محل الخلاف فمندا لا يجوز تخصيص العموم وترك الظاهر وحله
 على الجواز بخبر الواحد كما لا يجوز ترك الخاص والنص من الكتاب به * وإليه أشار الشيخ بقوله
 ويستوى في ذلك أي في عدم جواز ترك خبر الواحد الخاص والنص والظاهر
 حتى أن العام من الكتاب مثل قوله تعالى ومن دخله كان آمناً لا يخص بقوله عليه السلام
 الحرم لا يبعد ما صيا ولا فاء بدم * ولا يترك ظاهر قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق
 بقوله عليه السلام الطواف بالبيت صلوة وشرطه شرط الصلوة * ولا ظاهر قوله تعالى
 فاعملوا وجوهكم الآية بحديث التسمية على ما مر به * وعند الشافعي وعامة الأصوليين
 يجوز تخصيص العموم به ويثبت التعارض بينه وبين ظاهر الكتاب وعمومه لا توجب
 اليقين عندهم وإنما تفيد غلبة الظن كخبر الواحد فيجوز تخصيصها ومعارضتها به عندهم
 * وعند العراقيين من مشايخنا والقاضي الإمام أبي زيد ومن تابعه من التأخرين لما افادت
 عمومات الكتاب وظواهرها اليقين كالخصوص والخصوصات لا يجوز تخصيصها ومعارضتها
 به فاما عند من جعلها ثبوتية من مشايخنا مثل الشيخ أبي منصور ومن تابعه من مشايخ سمرقند
 فيحصل أن يجوز تخصيصها به كما ذهب إليه الفريق الأول * والأوجه أنه لا يجوز عندهم
 أيضاً لأن الاحتمال في خبر الواحد فوق الاحتمال في العام والظاهر من الكتاب لأن الشبهة
 فيهما من حيث المعنى وهو احتمال إرادة البعض من العموم وإرادة الجواز من الظاهر ولكن
 لاشبهة في ثبوت متنها أي نظمها وعبارتها والاشبهة في خبر الواحد في ثبوت متنها
 ومعناه جميعاً لأنه إن كان من الظواهر فظاهر وإن كان نصاً في معناه فكذلك لأن المعنى
 مودع في اللفظ وتابع له في الثبوت وهو معنى قوله المتن أصل والمعنى فرع له فلا بد من أن
 يؤثر الشبهة المتكينة في اللفظ في ثبوت معناه ضرورة ولهذا لا يكفر منكر لفظه ولا منكر
 معناه بخلاف منكر الظاهر والعام من الكتاب فإنه يكفر * وإذا كان كذلك لا يجوز ترجيح
 خبر الواحد على ظاهر الكتاب ولاتخصيص عموم به لأن فيه ترك العمل بالدليل الأقوى
 بما هو أضعف منه وذلك لا يجوز * فإن قيل إن الصحابة خصوا قوله تعالى بو صيكم الله في
 أولادكم بقوله عليه السلام لا ميراث لقنات * وقوله تعالى ولكم نصف مآثركم أزواجكم ولهن
 الربع مما تركن بقوله عليه السلام لا ميراث لهن * وقوله تعالى وأحل لكم ما وراء ذلكم بقوله عليه السلام لا تنكح المرأة على عمتها في شواهد لها كثيرة ثبت أن
 تخصيص الكتاب بخبر الواحد جائز * قلنا هذه أحاديث مشهورة يجوز الزيادة بمثلهما على

الكتاب ولا كلام فيها اتما الكلام في خبر شاذ خالف عموم الكتاب هل يجوز التخصيص به وليس فيذكر كرم دليل على جوازه * والدليل على عدم الجواز ان عمرو عابشة واسامة رضى الله عنهم رووا خبر فاطمة بنت قيس ولم يخصوا به قوله تعالى اسكنوهن من حيث كنتم من وجدكم حتى قال رضى الله عنه لاندع كتاب ربنا وسنة نبينا يقول امرأة لاندري صدقت ام كذبت حفظت ام نسيت * قوله * وقد قال النبي عليه السلام تكثر لكم الاحاديث الحديث * اهل الحديث طعنوا فيه وقالوا روى هذا الحديث يزيد بن ربيعة عن ابى الاشعث عن ثوبان وزيد بن ربيعة مجهول ولا يعرف له سماع عن ابى الاشعث عن ابى اسماة الرحبي عن ثوبان فكان منقطعا ايضا فلا يصح الاحتجاج به وحتى عن يحيى بن معين انه قال هذا حديث وضعته الزنادقة وهو علم هذه الامة في علم الحديث وتركه الرواة على انه مخالف لكتاب ايضا وهو قوله تعالى وما آتيكم الرسول فخذوه وما نهيكم عنه فانتهوا فيكون الاحتجاج به ساقطا على ما يقتضيه ظاهره * والجواب ان الامام ابا عبد الله محمد بن اسماعيل البخارى اورد هذا الحديث في كتابه وهو الطود المتبع في هذا الفن وامام اهل هذه الصنعة فكفى بايراده دليلا على صحته ولم يلتفت الى طعن غيره بعد * ولا نسلم انه مخالف للكتاب لان وجوب القول بالكتاب اتما ثبت فيما تحقق انه من عند الرسول عليه السلام بالسماع منه او بالتواتر ووجوب العرض اتما ثبت فيما تردد ثبوته من الرسول عليه السلام اذ هو المراد من قوله اذا روى لكم عنى حديث فلا يكون فيه مخالفة للكتاب بوجهه على المراد من الاية والله اعلم ما اعطاكم الرسول من النعمة فاقبلوه وما نهىكم عنه اى عن اخذه فانتهوا وعن ابن عباس والسنن وما نهىكم عنه هو القول * وقد تاد هذا الحديث بما روى عن محمد بن جبير بن مظن ان النبي عليه السلام قال ما حدثتكم عنى بما تعرفون فصدقوا به وما حدثتكم عنى بما تنكرون فلا تصدقوا فاني لا اقول المنكر واتما يعرف ذلك بالعرض على الكتاب * ولذلك اى ولان ترك الكتاب لا يجوز بخبر الواحد يقول لا يقبل خبر الواحد في نسخ الكتاب وهذا الاتصاف في النسخ صورة ومعنى لان ما ثبت بالدليل القطعى لا يجوز رفعه بالدليل الظنى لاشتراط الماتعة في النسخ * واما النسخ من حيث المعنى فكذلك عندنا وعند المخالف يجوز على انه بيان لاعلى انه نسخ كما سيأتى يانه ان شاء الله عز وجل * ويقبل فيما ليس في كتاب الله تعالى على وجه لا ينسخه اى يعمل به على وجه لا يؤدى الى النسخ فاذا ادى اليه يترك * مثال الاول حديث حل متروك التسمية عدا يقتضى نسخ ظاهر الكتاب فلا يجوز العمل به ولا يقبل اصلا * ومثال الثانى خبر تعيين الفاتحة وتعديل الاركان ووجوب الطهارة في الطواف يجب العمل به فيما لا يؤدى الى نسخ الكتاب فيشترط التعيين والتعديل والطهارة على وجه يحقق التقصان بوقتها في العبادة ولم يفت اصل الجواز اذ لو فات لادى الى نسخ الكتاب * ومن ارد اخبر الواحد فدا بطل الحجية لما مر ان خبر الواحد من حجب الشرع * فوقع في العمل بالشبهة وهو القياس لان الشبهة في القياس في اصله بحيث لا تخلو عنها وفى الخبر عارض * او استحباب الحال الذى ليس بحجة اصلا ثم بعض من رد خبر الواحد

وقد قال النبي عليه السلام تكثر لكم الاحاديث من بعدى فاذا روى لكم عنى حديث فامضوه على كتاب الله تعالى فوافق كتاب الله تعالى فاقبلوه ومخالفة فردوه فذلك قول انه لا يقبل خبر الواحد في نسخ الكتاب وقيل فيما ليس من كتاب الله على وجه لا ينسخه ومن رد اخبار الاحاد فقد ابطال الحجية فوقع في العمل بالشبهة وهو القياس او استحباب الحال الذى ليس بحجة اصلا ومن عمل بالاحاد على مخالفة الكتاب ونسخه فقد ابطال اليقين والاول فتح باب الجهل والاحاد والثانى فتح باب البسطة وانما سواء السبيل فيما قلناه اسماحنا في تنزيل كل منزلة

عل بالقياس عند وقوع الحادثة وبعضهم رد القياس اصلا وعمل بالاستصحاب في الحوادث
 والشج أشار الى فساد المذهبين جميعا * قد بطل اليقين بمعنى عاينه شبهة والاول قطع باب
 الجهل والاحاد لان ترك الحجة والاخذ بالشبهة او باليس بحجة مدول عن الصواب ومنشأ
 الجهل * والثاني وهو العمل بالأحاد على مخالفة الكتاب ونسفه قطع باب البدعة لان
 السلف لم يعملوا بالأحاد على مخالفة الكتاب على ما حكينا من قول عمر رضي الله عنه لاندع
 كتاب ربنا بكذا * قوله * ومثال هذا اي مثال الانقطاع بمخالفة الكتاب حديث مس
 الذكر فانه مخالف للكتاب لان الله تعالى مدح التطهرين بالاستنجاء بالله بقوله تعالى فيه رجال
 يحبون ان يتطهروا فانه يزل فيه على ما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم حين تزلت الآية
 مشى الى مسجد قباء فاذا الانصار جلوس فقال يا مشر الانصار ان الله عز وجل قد اثني
 عليكم فمالذي تصنعون عند الوضوء وعند الغائط فقالوا يا رسول الله تتبع الغائط الاحجار
 الثلاثة ثم تتبع الاحجار الله فلا النبي عليه السلام فيه رجال يحبون ان يتطهروا والاستنجاء بالله
 لا يتصور الامين الفرجين جميعا وقد ثبت بالنسبة ان التطهر فلو جعل المس حدا لا يتصور ان يكون
 الاستنجاء تطهرا لان التطهرا بما يحصل بزوال الحدث فلا يحصل مع اثبات حدث اخر كالتوضأ مع
 سيلان الدم والبول من غير عذر * ولكنهم يقولون نحن لانجملة تطهرا عن الحدث ليكون
 الس منافيا له بل هو تطهر عن التجمعة الحقيقية بمنزلة تطهير الثوب وباعتبار هذه الطهارة
 استعملوا المدح لا باعتبار الطهارة عن الحدث اذ الكل كانوا فيها سواء وهذه الطهارة لا تزول
 بالنس كالوفسا او عفا بعد الاستنجاء فلا يكون الحديث مخالفا للكتاب * واجيب عنه بانه
 تعالى جعل الاستنجاء تطهرا مطلقا فينبغي ان يكون تطهرا حقيقة وحكما فلو جعل المس حدا
 لا يكون تطهرا من كل وجه * ولا يتخلو هذا الجواب عن ضعف * قوله * وكذلك اي
 وكحديث المس وحديث فاطمة حديث القضاء بالشاهد واليمين الذي تمسك به الشافعي رحمه الله
 في ايجاب القضاء بالشاهد الواحد اذا انضم اليه يمين المدعي وهو ما روى عن ابن عباس
 رضي الله عنهما ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى بشاهد وفي بعض الروايات بشاهد
 ويمين الطالب وهو مذهب علي وابن بكب رضي الله عنهما وعلماؤنا لم يعملوا بهذا الحديث
 لمخالفة الكتاب من وجوه * احدها ان الله تعالى قال واستشهدوا امر بالاستشهاد لاحياء
 الحق وهو مجمل في حق ما هو شهادة كقول القائل كل يكون مجمل ثم فسره بنوعين برجلين
 ورجل وامرأتين اعمالي المساواة او الترتيب فيقتضي ذلك اقتصار الاستشهاد المطلوب
 بالامر على النوعين لان الجمل اذا فسر كان ذلك ياتا لجميع ما يتناوله اللفظ كقول الرجل كل
 طعام كذا او طعام كذا ان التفسير اللاحق ياتا لجميع ما اريد من المأكل بقوله كل * وكذا
 لو قال تقم من فلان او فلان كان التفسير المحقق به قصر الامر بالنفقة عليهم حتى لا يكون النفقة
 على غيرهما من موجبات الامر وكذا لو قال استشهد زيدا على صفقتك او خالدا لم يكن
 استشهاد غيرهما من المأمور استشهاد الحكم الامر لاحالة بل يكون زيادة عليه فكذلك ههنا

ومثال هذا من الذكر
 انه يخالف الكتاب
 لان الله تعالى مدح
 التطهرين بالاستنجاء
 بقوله تعالى فيه رجال
 ان يتطهروا والمستحى يس
 ذكره وهو بمنزلة البول عند
 من جملة حدا ومثل
 حديث فاطمة بنت قيس
 الذي روينا في النفقة انه
 مخالف للكتاب وهو قوله
 تعالى اسكنوهن من حيث
 سكنتم من وجدكم الآية
 ومعناه وافقوا عليهن من
 وجدكم وقد قلنا ان الظاهر
 من الكتاب احق من نص
 الاحاد وكذلك بما خالف
 الكتاب من السنن ايضا
 حديث القضاء بالشاهد
 واليمين لان الله تعالى قال
 واستشهدوا شهيدين من
 رجالكم ثم فسر ذلك
 بنوعين برجلين بقوله
 من رجالكم وقوله فرجل
 وامرأتان ومثل هذا انما
 يذكر لتقصير الحكم عليه

يصير المذكور بآنا لكل فن جعل الشاهد واليمين حجة فقد زاد على النص بجبر الواحد وهو جار مجرى التسخ فلا يجوز به * وثانها انه تعالى قال ذلك اقسط عند الله واقوم الشهادة وادنى ان لا ترتابوا نص على ان ادنى ما يتق به الرتبة شهادة شاهدين او شهادة رجل وامرأتين وليس وراءه الا ادنى شئ يتق به الرتبة وهو معنى قوله ولا مزيد على الادنى يعنى فى جانب القلة والتفضل فلو كان الشاهد مع اليمين حجة لزم منه انتفاء كون المذكور فى الكتاب ادنى فى انشاء الرتبة وذلك لا يجوز فكان فى جعله حجة ابطال موجب الكتاب * وثالثها انه تعالى نقل الحكم من المعتاد وهو استنهاد الرجال الى غير المعتاد وهو استنهاد النساء مخالفة فى البيان معان حضورهن بمجالس الحكم ومحافل الرجال غير معهود بل هو حرام من غير ضرورة لانهم امرن بالقرار فى البيوت بقوله عز ذكره وقرن فى بيوتكن فلو كان بين المدعى مع الشاهد الواحد حجة وامكن للمدعى الوصول الى حقه بما لا يستقام السكوت عنها فى المحكمة والانتقال الى ذكر من لا يستشهد بآنة مع كل هذا الاستقصاء فى البيان بل كان الابتداء باليمين والشاهد اولى لانه اهم وايسر وجودا من الشهادتين لو كان ذكر الشاهد واليمين بعد ذكر الرجلين اولى لان الشاهد الواحد لما كان موجودا وبانضمام بين المدعى اليه يمكن المدعى من الوصول الى حقه لم يتحقق الضرورة باليمين لحضور النساء بمحل الرجال كما لو وجد الرجلان فكان النص دليلا من هذا الوجه بطريق الاشارة على ان الشاهد واليمين ليس بحجة * وكان ذلك اى الانتقال من المعهود وهو استنهاد الرجال الى غير المعهود وهو استنهاد النساء بآنا على الاستقصاء انه ليس وراء الامرين المذكورين شئ اخر يصلح حجة للمدعى وان الشاهد واليمين ليس بحجة فهنا تقرير ماذكر فى الكتاب * ولكن النقص ان يقول على الوجه الاول لاسلم القصر لان له طرقا اربعة على ماذكر فى اول هذا الكتاب ولم يوجد واحد منها فكيف تستقيم دعوى القصر من غير دليله * ولئن سلمنا القصر على ما زعمتم فهو ثابت بطريق المفهوم وهو ليس بحجة ضدكم وعندى وان كان حجة ولكن اذا لم يعارضه دليل اخر فاذا عارضه سقط الاحتجاج به فلا يكون فى العمل بهذا الحديث مخالفة الكتاب * وان يقول على الوجه الثانى لادلالة لهذا النص من هذا الوجه على ما ذكرتم لان نظم الكتاب ليس على ما هو المذكور فى الكتب بل نظمه ذلك اقسط عند الله واقوم الشهادة وادنى ان لا ترتابوا واسم الاشارة راجع الى ان تكتبوه فى قوله عز اسمه ولا تساموا ان تكتبوه صغيرا او كبيرا الى اجله والادنى بمعنى الاقرب ليعنى الاقل اى ذلك الكتب اقسط اى اعدل عند الله واقوم الشهادة اى اعدل على ادائها * وادنى ان لا ترتابوا اى اقرب من انتفاء الرب كذا فى الكشف وغيره ولا يجوز ان يصرف الاشارة الى قوله فان لم يكفونا رجلين فرجل وامرأتان وان يجعل الادنى بمعنى الاقل لان قوله تعالى اقسط عند الله واقوم الشهادة لا يتقاده واذا كان كذلك لا يكون الحديث مخالفا لكتاب من هذا الوجه ايضا * ثم اكد الشيخ الوجه الاخير ببيان وجهين اخرين * احدهما انه تعالى نقل الحكم عن استنهاد

ولانه قال ذلك ادنى ان لا ترتابوا ولا مزيد على الادنى ولا تانتقل الى غير المعهود وهو شهادة ثلث النساء ولو كان الشاهد واليمين حجة لكان مقدما على غير المعهود وصار ذلك بآنا على الاستقصاء وقال فى اية اخرى واخران من غيركم فنقل الى شهادة الكافر حين كانت حجة على المسلمين وذلك غير معهود فى موت المسلمين ووصاياهم فيصد ان يترك المعهود ويأمر بغيره ولانه ذكر فى ذلك عين الشاهد بقوله فيقسمان بالله وييمين الحنضم فى الجملة مشروع فاما يمين الشاهد فلا فصار النقل الى عين الشاهد فى غاية البيان بل عين المدعى ليست بحجة وانما هذا كثير ومثله خبر المصراة

مسلمين على وصية المسلم الى استشهاده كافرين حين كانت شهادة الكفار حجة على المسلمين باعتبار قلة المسلمين في قوله عز ذكره يا ايها الذين امنوا شهادة بينكم اذا حضر احدكم الموت حين الوصية اثنان ذوا عدل منكم او آخران من غيركم اى عدد الشهود فيما بينكم اذا حضر احدكم الموت وقت الوصية اثنان عدلان من اهل دينكم او آخران من غير اهل دينكم ان لم يجدوا مسلمين واو للترتيب كذا فسرہ ابن عباس وسعيد بن جبير وجاعة من اهل العلم فلو كان اليقين مع الشاهد حجة لنقل الحكم اليه لال شهادة الكفار لان تجوز شهادتهم على المسلمين كان باعتبار الضرورة وقدامكن دفعها بالشاهد واليمين الذي هو اقرب الى الحق من شهادة الكفار وانيس وجودا منها فلم انه ليس بحجة * والثاني انه تعالى نقل الحكم عند وقوع الارياب والشك في صدق الشاهد الى تحليف الشاهد بقوله عز اسمه فيقسمان بالله ان ارثتم لانتمى لا تشترى به غنا الاية وتحليف الشاهد حيث كان مشروعا ثم نسخ: ولو كان المتنازع فيه حجة لكان النقل اليه اول لانه اقرب الى اليقين المشروعة اذ اليقين المشروعة على المدعى عليه وانه احد الخطمين والمدعى يشبهه من حيث انه خصم وتحليفه في الجملة مشروع ايضا كافي التحالف وكا في القسامة على مذهب البعض فاما عين الشاهد فلا اصل له في الشرع لانه امين ولا يمين على الامين في موضع فكان النقل الى يمين الشاهد في غاية البيان ان يمين المدعى ليست بمشروعة * وامثال هذا اى نظائر ماورد مخالف لكتاب من السنن القريبة كثيرة مثل خبر مؤوك السعية وخبر وجوب المتنجى الى الحرم وخبر وجوب الطهارة في الطواف وسائر ما مر بانه (قوله) وكذلك ما خالف السنة المشهورة ايضا ومثل الخبر المخالف لكتاب الخبر المخالف لسنة في انه يكون مردودا ايضا وهذا هو القسم الثاني من الانقطاع الباطل لما قلناه اى الخبر المشهور فوق خبر الواحد حتى جازت ازيادة على الكتاب بالمشهور دون خبر الواحد فلا يجوز ان ينسخ المشهور الذي هو اقوى بخبر الواحد الذي هو اضعف * وذلك اى مثال هذا الاصل حديث الشاهد واليمين ايضا فانه ورد مخالفا لحديث المشهور وهو ما روى عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده ان النبي صلى الله عليه وسلم قال البينة على المدعى واليمين على المدعى عليه وفي رواية على من انكر * وبيان المخالفة من وجهين * احدهما ان الشرع جعل جميع الايمان في جانب المنكر دون المدعى لان اللام يقتضى استغراق الجنس فن جعل يمين المدعى حجة فقد خالف النص ولم يعمل بمقتضاه وهو الاستغراق * والثاني ان الشرع جعل الخصوم قسمين قسما مدعيا وقسما منكرا والحجة قسمين قسما بينة وقسما بينا وحصر جنس اليقين على من انكر وجنس البينة على المدعى وهذا يقتضى قطع الشككة وعدم الجمع بين اليقين والبينة في جانب والعمل بخبر الشاهد واليمين توجب ترك العمل بموجب هذا الخبر المشهور فيكون مردودا * كيف وقد طعن فيه يحيى بن معين وابراهيم النخعي وازهرى حتى قال ازهرى والنخعي ادل من اقرء الاقامة معاوية واول من قضى بشاهد ويمين معاوية

وكذلك ما خالف السنة
المشهوره ايضا لما قلناه
فوقه فلا ينسخ به وذلك
مثل حديث الشاهد
واليمين لانه خالف المشهور
وهو قوله البينة على المدعى
واليمين على من انكر يمينه
المدعى عليه

وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم **الخصمى حين امتنع من استخلاف الكندي في دعوى ارض ليس لك منه الا ذلك فهذا يقتضى الخصم ولو كانت بين المدعى مشروعة لكان له طريق آخر غير الاستخلاف** ﴿ قوله ﴾ ومثل حديث سعد الى اخيه ﴿ بيع الرطب بالتمر كيلا بصكيل يجوز عند ابي حنيفة ولا يجوز عند ابي يوسف ومحمد والشافعى رحمه الله لحديث سعد بن ابي وقاص رضى الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن بيع الرطب بالتمر فقال انتقص اذا جف قالوا نعم قال فلا اذا قالني عليه السلام افسد البيع واشار بقوله انتقص اذا جف الى وجوب بناء معرفة المساواة على اعدل الاحوال وعند البناء عليه بصير اجزاء الرطب اقل فلا يجوز لتفاوت قائم للحال عند الاعتبار باجزائه المتوارة كما لا يجوز المقلى بغير المقلى لتفاوت قائم في الحال عند الاعتبار باجزائه غير المقلى ﴿ واستدل ابو حنيفة رحمه الله بالحديث المشهور وهو قوله عليه السلام التمر بالتمر مثل مثل فانه يستدعى الجواز وذلك لان التمر ينطلق على الرطب لانه اسم جنس فقرة الخارجة من النخل من حين يعتقد الى ان يدرك وبما يتدد عليها من الاحوال والصفات لا يختلف اسم الذات كاسم الادبى لا يتبدل باختلاف احواله ﴿ والرد ليل عليه ما روى انه عليه السلام نهى عن بيع التمر حتى يزهى قبيل وما زهى فقال ان يبحر او يصفر فجاهدوا وهو يبرر وقال شاعرهم ﴿ شعر ﴿ وما العيش الا نوم وشرق وتمر على رأس الضيل وماء والمراد الرطب ﴿ وكذا لو اوصى برطب على رأس الضيل فيفس قبل ان يموت الموصى لا يبطل الوصية ولو تبدل الجنس بالبيس لبطلت كالو اوصى بعنب فصار زيبا قبل الموت ﴿ وكذا لو اوصى برطب او على العكس صح ولو اختلفا لكان هذا استبدالاً وهو غير جائز واذا ثبت انه تمر وقد وجد شرط العقد وهو الماهية حالة العقد فيجوز ولا يعتبر الماهية في اعدل الاحوال لان شرط العقد يعتبر عند العقد فيجب ان يعتبر المساواة في البدلين الذين ورد عليهما العقد وهما الرطب والتمر فاما اعتبار حالة مفقودة يتوقع حدوثها في بابي الحال فلا فكان اعتبار الاعدل كاعتبار الاجود وانه ساقط بالنص ﴿ واعلم ان صاحب الشرع اسقط اعتبار التفاوت في الجودة بقوله عليه السلام جيدها ورد بها سواء واعتبر التفاوت بين التقدير والنسبة حيث شرط البدل باليد وصفة الجودة لانه حادثة بصنع العباد والتفاوت بين التقدير والنسبة حادث بصنع العباد وهو اشترط الاجل فصار هذا اصلاً لكل تفاوت يبنى على صنع العباد فذلك مفسد للعقد وفي المقلية بغير المقلية والخطئة بالدقيق التفاوت بهذه الصفة وكل تفاوت يبنى على ماهو ثابت باصل الخلق من غير صنع العباد فهو ساقط الاعتبار والتفاوت بين الرطب والتمر بهذه الصفة فلا يكون معتبراً كالتفاوت بين الجيد والردى ﴿ واما الجواب عن الحديث فن وجهين ﴿ احدهما ما ذكر الشيخ في الكتاب وهو ان هذا الحديث مخالف للحديث المشهور فانه يقتضى اشتراط الماهية في الكيل مطلقاً لجواز العقد حتى لو وجدت المساواة في حال يوسة البدلين او في حال رطوبتهما او في حال يوسة

ومثل حديث سعد بن وقاص رضى الله عنه في بيع التمر بالرطب مخالف لقوله عليه السلام التمر بالتمر

احدهما ورطوبة الآخر جاز العقد فالتقيد بأشراط الممثلة في اعدل الاحوال وهو حال
يوسنهما كما هو مقتضى حديث سعد بن مسعود في نسخ ذلك الاملاق فلا يجوز بغير الواحد وهو
معنى قوله بزيادة ممثلة هي ناسخة المشهور والباء السلبية اي المخالفة بسبب اقتضاء زيادة
ممثلة لا يقتضيها الخبر المشهور وهي المساواة في حالة الجفاف والباقى باعتبار جودة
متعلقة بالزيادة اي اشترط تلك الزيادة باعتبار جودة وجدت في احدهما وقدت في الآخر
لا باعتبار زيادة في القدر في احدهما دون الآخر وذلك لان للتم فضل جودة على الرطب
من حيث الاد خار من غير انتفاص ولكن لا تفاوت بينهما من حيث الاجزاء لان للتم ان كان
فضل اكتناز في الرطب فضل رطوبة هي مقصودة شاغلة للكيل لا يظهر التفاوت بينهما
الا بعد ذهابها بالجفاف وقد عرفت ان الفضل والمساواة في الجودة ساقطا الاعتبار شرعا اما
المعتبر المساواة والفضل قدراف كيف يصلح اعتبار الممثلة الراجعة الى الجودة ناهيا لما ثبت
بالحديث المشهور وقوله ليست من المقدار يحتمل ان يكون احترازا عن فوات الممثلة باعتبار القلي
فان بالقلي يتفتح الحيات اذا كانت رطبة وتصر اذا قليت يابسة فلا تساوى القليلة في الدخول
في الكيل غير القليلة باعتبار الانتفاخ والصور وهذا التفاوت رجع الى القدر فيجوز ان يؤثر
في منع الجواز وذكر في مختصر التكوين ان الحديث المشهور يوجب احكاما ثلاثة احدها
وجوب الممثلة شرط الجواز فيجوز البيع حال وجود الممثلة بهذا النص والثاني انه يدل على تحريم
فضل قائم لان الراد منه الفضل على الذات والثالث الفضل الذي ينعدم به الممثلة وخبر الواحد
يخالفه في هذه الامور الثلاثة لانه اوجب حرمة البيع حال وجود الممثلة في الميار ووجب حرمة
فضل لا ينعدم به الممثلة لان الممثلة شرط للجواز حالة القدر والفضل الذي يوجد به الجفاف لا يعدم
الممثلة الموجودة حال القدر وهذا الفضل هو موهوم غير قائم حال العقد فاذا خالف المشهور في هذه
الاحكام لم يقبل والثاني انه غير ثابت على ما حكى عن ابي حنيفة رحمه الله انه لما دخل بغداد سألوه عن هذه
المسئلة وكانوا اشداء عليه لخالفته الخبر فقال الرطب لا يخلو من ان يكون تمر او لم يكن فان كان تمر اجاز
العقد لقوله عليه السلام التمر بالتمر مثل بمثل وان لم يكن تمر اجاز ايضا لقوله عليه السلام اذا اختلف
النوعان فبيعوا كيف شئتم فاورد عليه حديث سعد قال هذا الحديث دار على زياد بن عياش وهو
من لا يقبل حديثه واستحسن اهل الحديث منه هذا الطعن حتى قال ابن المبارك كيف يقال
ابو حنيفة لا يعرف الحديث وهو يقول زيدنا بوعياش ممن لا يقبل حديثه كذا في المبسوط
ولكن يرد عليه ان الخطئة القليلة ان كانت حنطة ينبغي ان يجوز بيعها بغير القليلة كذا بكيل
لقوله عليه السلام الحنطة بالحنطة مثل بمثل وان لم يكن حنطة ينبغي ان يجوز ايضا لقوله
عليه السلام اذا اختلفا النوعان فبيعوا كيف شئتم والحكم بخلافه ولهذا قال القاضي الامام
في الا سرار وشمس الاثمة في المبسوط ما ذكر ابو حنيفة رحمه الله حسن في المناظرات لدفع
الخصم ولكن الحجة لانهم به لجواز قدم ثالث كافى الخطئة القليلة معناه يجوز ان يكون الرطب
قما ثالثا لا يكون تمرا مطلقا لقوات وصف البوسة عنه ولا يكون غيره مطلقا لبقاء اجزائه

بزيادة ممثلة هي ناسخة.
للمشهور باعتبار رجودة
ليست من المقدار

عند ضرورته تمرا كالحنطة القليلة ليست عين الحنطة على الاخلاق لقوات وصف لانبات
 عنها بالقليل وليست غيرها ايضا لوجود اجزاء الحنطة فيها وكذا الحنطة مع الدقيق واذا
 كان كذلك كان الاعتماد على ما ذكرنا اولاً (قوله) الا ان اى لكن ابوسف ومحمد اعلاه
 اى بحديث سعد جواب عما قال اتما وانما باحنية رحمة الله في ان خبر الواحد يرد بمخالفة
 المشهور ثم انهما اعلاه بحديث سعد مع مخالفة الخبر المشهور فقال اتما اعلاه به لانهما لم يسلا
 مخالفة للمشهور بناء على ان المشهور تناول التمر والزيت ليس بزيادة اى عرفاً بدليل ان
 من حلف لا ياكل تمرا فاكل رطباً وحلف لا ياكل هذا الرطب فاكله بعد ما صار تمراً لم يحنث
 واذا كان كذلك لا يكون المشهور متناولاً لما تضمنه حديث سعد فلا يتحقق المخالفة فيجب العمل
 به واجب عنه بانه قد ثبت ان الرطب من جنس التمر لما قلنا لكن العيين قد يختلف باختلاف
 الداعي مع قيام الجنسية والرطوبة في الرطب وصف داع الى المنع مرة وإلى الاندماج اخرى
 فيقتيد العيين بالوصف كالوقال لامرأته ان خرجت من هذه الدار فبذى حريقه بحال قيام
 النكاح لانه يدعو الى المنع عن الخروج والخروج في الاحوال جنس واحد لكن لما اختلف
 الداعي اختلفت العيين كذا ههنا الا ترى انه لو حلف لا ياكل هذا الرطب وهو تمر انقعدت
 يمينه ولو كان غيره لما انقعدت كالوثين انه عيب اليه اشير في مخالفت المصنف رحمه الله قال
 شمس الامنة رحمه الله بعد بيان القسيتين ففي هذين للتوهمين من الانتفاء لحدث علم كثير وصيانة
 الدين بليغة فان اصل الاهواء والبدع انما ظهروا من قبل ترك عرض اخبار الاجاد على الكتاب
 والسنة فان قوما جعلوها اصلاً مع الشبهة في اتصالها برسول الله صلى الله عليه وسلم ومع
 انها لا توجب علم اليقين ثم تناولوا عليها الكتاب والسنة المشهورة فجعلوا التبع متبوعاً وجعلوا
 الاساس ماهو غير متيقن به فوقوا في الاهواء والبدع بمنزلة من انكر خبر الواحد فانه كما
 للملح يجوز العمل به احتياج الى القياس ليعمل به وفيه انواع من الشبهة او الى استحباب الحال
 وهوليس بحجة اصلاً وترك العمل بالحجة الى ما ليس بحجة يكون فتحاً لباب الخلد وجعل
 ماهو غير متيقن به اصلاً ثم يخرج ما فيه التيقن عليه يكون فتحاً لباب الاهواء والبدع وكل
 واحد منهما مردود وانما سواه السيل ما ذهب اليه علماؤنا رحمه الله من ازال كل حجة
 منزلها فانهم جعلوا الكتاب والسنة المشهورة اصلاً ثم خرجوا عليها ما فيه بعض الشبهة
 وهو المروي بطريق الاحاد ما كان منه موافقاً للكتاب او المشهور قبلوه اوجبوا العمل به
 وما كان مخالفاً لهما ردوه على ان العمل بالكتاب والسنة اوجب من العمل بالقرب بخلافه
 وما لم يمدوه في شيء من الاخبار صاروا حينئذ الى القياس في معرفة حكمه لتحقيق الحاجة
 اليه قوله ﴿ واما القسم الثالث فكذا خبر الواحد اذا ورد موجبا للعمل فيما يمس به
 البلوى اى فيما يمس الحاجة اليه في عموم الاحوال لا يقبل عند الشيخ اى الحسن الكرخي
 من اصحابنا المتقدمين وهو مختار المتأخرين منهم ﴿ وعند عامة الاصوليين يقبل اذا صح
 سنده وهو مذهب الشافعي وجعل اصحاب الحديث تمسكاً بقرينة العمل الصحيح رضى الله عنهم

لان ابوسف ومحمد اعلاه
 الله عملاً به على ان اسم التمر
 لا يتناول الرطب في المادة
 كانه العيين واما القسم الثالث
 فلان الحادثة اذا اشتهرت
 وحقق الحديث كان ذلك
 دالة على السهول لان الحادثة
 اذا اشتهرت استحتم ان
 يخفى عليهم ما ثبت به حكم
 الحادثة الا ترى انه كيف
 اشتهر في الحلق فافان شذ
 الحديث مع اشتهار الحادثة
 كان ذلك زيادة وانقطاعاً

قاتهم علما به فيما يعم به البلوى مثل ما روى عن ابن عمر رضي الله عنهما انه قال كنا نتجابر اربعين سنة حتى روى لنا رافع بن خديج ان النبي عليه السلام نهى عن ذلك فانهينا ومثل رجوعهم الى خبر عائشة رضي الله عنها في وجوب القسل بالثقاء المختلن * وبان خبر العدل في هذا الباب يفيد ظن الصدوق فيجب قبوله كما اذا لم يعم به البلوى الا ترى ان القياس يقبل فيه مع انه اضعف من خبر الواحد فلان يقبل فيه الخبر كان اولي * واحتج من لم يقبله بان العادة تقتضى استفاضة نقل ما يعم به البلوى وذلك لان ما يعم به البلوى كس الذكر لو كان مما ينقض به الطهارة لاشاعة النبي عليه السلام ولم يقتصر على مخاطبة الاحاد بل يلقيه الى عدد يحصل به التواتر والاشهرة بمبالغة في اشاعته ثلاثين الى بطلان صلوة كثير من الامة من غير شعور به ولهذا تواتر نقل القرآن واشتهر اخبار البيع والتكاح والطلاق وغيرها ولم يثبت علمنا انه سهو او منسوخ * الا ترى ان المتأخرين لما قبلوه اشتهر فيهم فلو كان ثابتا في المتقدمين لاشتهر ايضا ولما تردد الواحد بقله مع حاجة العصامة الى معرفته * ولهذا لم يقبل شهادة الواحد من اهل المصر على رؤية هلال رمضان اذا لم تكن بالسماء علة * ولم يقبل قول الصبي في ايدى من اتفق مال عظيم على النيم في مدة يسيرة وان كان ذلك محتملا لان الظاهر يكذبه في ذلك ولهذا لو اتفرد واحد بقل قل ملك في السوق لا يقبل لان في العادة يعدنان لا يفتض منه فكذا هذا * بوضحه ان لم يقبل قول الرافضة في دعواهم النص على امامة على رضي الله عنه لان امر الامامة بما يعم به البلوى حاجة الجميع اليه فلو كان النص ثابتا لنقل نقلا مستفيضا وحين لم يقل دل انه غير ثابت * ولكن المخالفين يقولون لا يلزم من عموم البلوى اشتهار حكمها فان حكم الفصد والحجامة والقبضة في الصلوة وافراد الاقامة وتبنيها وقراءة الفاتحة خلف الامام وتركها والجهر بالتسمية واخفاؤها وامة تصاصيل الصلوة لم تنشر مع ان هذه الحوادث عامة * والسرف فيه ان الله تعالى لم يكلف الرسول صلى الله عليه وسلم باشاعة جميع الاحكام بل كلفه باشاعة البعض وجوز له رد الخلق الى خبر الواحد في البعض كما جوز له ردهم الى القياس في قاعدة الربوا مع انه يسهل عليه ان يقول لا تبعوا المعلوم بالمعلوم او المكيل بالمكيل حتى يستغنى عن الاستنباط عن الاشتباه الستة فيجوز ان يكون ما يعم به البلوى من جملة ما يقتضى مصلحة الخلق ان يردوا فيه الى خبر الواحد وعند ذلك يكون صدق الراوى ممكنا فيجب تصديقه * واجيب عنه بان الاصل في اعم به البلوى اشتهار حكمه لما ذكرنا من الدليل ولكنه قد لا يشهر ايضا اما لترك كل واحد من النقلة الرواية اعتمادا على غيره او لعارض اخر من موت ماتهم في حرب او وباء او نحو ذلك كما نقل ان محمد بن اسماعيل رحمه الله لما جمع الصحيح سمعه منه قريب من مائة الف ولم يبق عند الرواية الا محمد بن يوسف بن مطر الفربري لكن العوارض لا تعتبر في مقابلة الاصل من غير دليل فتوهم يجوز ان يكون كذا لا يصدق فيما ذكرنا لاننا لم ندعج الا اشتهار عند عموم البلوى قلعا بل ادعيته اظهرا * وكذا الصحابة انما عملوا بخبر الواحد

وذلك مثل حديث الجهر
بالتسمية ومثل حديث
مس الذكر وما شبه ذلك

في تلك الحوادث لقارئ اختصت به اولصبروته مشهورا عند بلوغه اياهم * وقولهم انه
يفيد ظن الصدوق غير مسلم لان عدم شهرته يعارض ظن الصدوق فلا يحصل الظن مع المعارض
بخلاف القياس لانه لا معارض له * وذلك اى شذوذ الحديث مع اشتهار الحادثة مثل
حديث الجهر بالسمية وهو ما روى ابو هريرة رضى الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم
كان يحجر بسم الله الرحمن الرحيم وروى ابو قتادة عن انس رضى الله عنه ان النبي صلى الله
عليه وسلم وابا بكر وعمر رضى الله عنهم كانوا يحجرون بسم الله الرحمن الرحيم ولم يشد
اشتهار الحادثة ومع انه معارض بالحديث اقوى منه في الصحة دالة على خلافه لم يعمل به
ومثل حديث مس الذكر الذى رواه بشرة فانه شاذ لانفرادها بروايته مع عموم الحاجة
الى معرفته فدل ذلك على زيافته اذ القول بان النبي عليه السلام خصها بتعلم هذا الحكم
مع انها لا تحتاج اليه ولم يعلم سائر الصحابة مع شدة الحاجة اليه شبه الحال كذا ذكر شمس الائمة
رحمه الله * ولا يقال قد روى هذا الحديث ايضا ابن عمر وابو هريرة وجابر وسلم وزيد بن
خالد وعائشة وام حبيبة وغيرهم فكيف يكون شاذاً مع رواية هؤلاء الكبار * لاننا نقول
تلك الروايات مضطربة الاسانيد غير صحيحة لضعف رجالها ولعارضتها ايضا بروايات
صحيحة تخالفها على ما بينا ابو جعفر الطحاوى رحمه الله في شرح الآثار فلا يتفق الشذوذ بها
وما شبه ذلك مثل خبر الوضوء مما مسته النار وخبر الوضوء من جل الجنابة وخبر رفع
اليدين عند الركوع وعند رفع الرأس من الركوع ونحوها (قوله) * واما القسم الاخير اى
من النوع الاول من الانقطاع الباطن * وقد نفرد بهذا النوع من ارد الحديث بعض اصحابنا
المتقدمين وامة المتأخرين وخالفهم في ذلك غيرهم من الاصوليين واهل الحديث قائلين
بان الحديث اذا ثبت وصح سنده فمخالف الصحابي اياه وتركه العمل والحاجة به لا يوجب رده
لان الخبر حجة على كافة الامة والصحابي محجوب به كغيره فان قوله تعالى وما كان لمؤمن ولا
مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم وقوله عز وجل وما
اتيكم الرسول فخذوه وما نهيكم عنه فانتهوا وردا ما من من غير تخصيص لبعض الامة دون
البعض * ومن رده احتج بان الصحابة رضى الله عنهم هم الاصول في نقل الدين لم يتهموا
بترك الاحتجاج بما هو حجة والاشغال بما ليس بحجة مع ان عنايتهم بالحجج كانت اقوى من
عناية غيرهم بها فنزك الحاجة والعمل به عند ظهور الاختلاف فيهم دليل ظاهر على انه سبوا
من رواه بيدهم او منسوخ * ولكنهم يقولون انما يكون ذلك دليلا اذا بلغهم الخبر ثم
لم يحاجوا به فقلهم لم يحاجوا به لعدم بلوغه اياهم فانهم قد تفرقوا في البلاد بعد وفات
الرسول عليه السلام فيجوز ان من سمع الخبر لم يكن حاضرا عند اختلافهم ولم يبلغه
اختلافهم ليرى لهم الخبر فلا يجوز ان يرد بمثله الحديث اذا ثبت عدالة رواة * وذلك
اى الحديث المنقطع بهذا الطريق مثل حديث الطلاق بالرجال الذى تمسك به الشافعي رحمه
الله في اعتبار عدد الطلاق بحال الرجل وهو ما روى زيد بن ثابت رضى الله عنه عن النبي

واما القسم الاخير فلان
الصحابة رضى الله عنهم
هم الاصول في نقل الشريعة
فأعرا ضهم يدل على
انقطاعه وانساخته وذلك
ان يختلفوا في حادثة بارائهم
ولم يحاج بعضهم في ذلك
محدث كان ذلك زيادة لان
استعمال الراى والاعراض
عن النص غير سابق وذلك
مثل حديث الطلاق
بالرجال والعدة بالنساء
لان الصحابة اختلفوا
ولم يرجعوا اليه وكذلك
اختلفوا في زكوة الصبي
ولم يرجعوا الى قوله ابتغوا
في اموال اليتامى خيرا

صلى الله عليه وسلم انه قال الطلاق بالرجال والعدة بالنساء فان الصحابة رضى الله عنهم اختلفوا في هذه المسئلة فذهب عمرو عثمان وزيد وعائشة رضى الله عنهم الى انه معتبر بحال الرجل في الرق والحرية كما هو قول الشافعي * وذهب على وعبدالله بن مسعود رضى الله عنهما الى انه معتبر بحال المرأة كما هو مذهبنا * وعن ابن عمر رضى الله عنهما انه يعتبر بمن رقى منهما حتى لا يملك الزوج عليها ثلاث تطليقات الا اذا كانت احريين ثم اتهم تكلموا في هذه المسئلة بالارى واعرضوا عن الاحتجاج بهذا الحديث مع ان راويه وهو زيد فيه فدل ذلك على انه غير ثابت او منسوخ * وكذلك اختلفوا في زكوة الصبي اى في وجوب الزكوة عليه اختلفا فذهب على وابن عباس رضى الله عنهما الى انه لا زكوة في ماله كما هو مذهبنا * وذهب عبدالله بن عمر وعائشة رضى الله عنهما الى الوجوب كما هو مذهب الشافعي * وذهب ابن مسعود رضى الله عنه الى ان الوصى بعد السنين عليه ثم يغيره بعد البلوغ ان شاء ادى وان شاء لم يؤد ولم يجر الحاجة بينهم بالحديث الذى رواه عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ابتئوا في اموال النباى خيرا اكلا تاكلها الصدقة * وفي رواية كيلتا تاكلها الزكوة * وفي رواية من مولى يمشى ماله مال فليغير فيه ولا يتركه حتى تأكلها الصدقة ولو كان ثابتا لجرت الحاجة به بعد تحقق الحاجة بظهور الخلاف كالنجري اليوم لانهم كانوا اولع بالنس مناولوا حجبوا به لاشهر اكثر من مشرة الفتوى ولرجع المصنوع عليه اليه اذا ثبت عنده لانهم اشد اقتيادا للحق من غيرهم ولما لم يثبت شئ من ذلك علم انه مزيف * واعلم ان من لا يرد الحديث بهذين الوجهين الاخيرين من مشايخنا اجابوا عن الاحاديث التى زيفت بهما بانها معارضة باحاديث اخرى قوى منها في الصحة فان حديث الجهم بالقيمة معارض بما روى البخارى باسناده عن انس رضى الله عنه صليت خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم وخلفاى بكر و عمرو عثمان رضى الله عنهم وكانوا يستحقون القرأنة بالحمد لله رب العالمين * وروى مسلم هذا الخبر في صحيحه وفيه انه لا يكرون بسم الله الرحمن الرحيم وفي رواية اخرى ولم اسمع احدا منهم قال بسم الله الرحمن الرحيم * وفي رواية رابعة ولم يجهر احد منهم بسم الله الرحمن الرحيم * وحديث مس الذكر معارض بما مر ذكره وحديث الطلاق بالرجال معارض بما روت عائشة رضى الله عنها طلاق الامة تطليقتان وعنها حبشتان مع انه قد قيل انه كلام زيد ولم يثبت رفعه الى النبي عليه السلام وانه ما أول بان اشاع الطلاق الى الرجال * وحديث عمرو مجحول على النفقة بما رضى دلائل ذكرت في موضعها فان النفقة قد تنسب صدقة قال عليه السلام تنفق الرجل على نفسه صدقة وفسر الاتفاق في قوله تعالى وما رزقناهم ينفقون بالتصدق والدليل عليه انه اضاف الاكل الى جيع المال والزكوة لا يأكل مادون النصاب والنفقة تأتى على الكل ولفظ الزكوة في الرواية الاخرى مجحول على زكوة الرأس والله اعلم * قال القاضى الامام ابو زيد رحمه الله ان الجبر يصير مزيفا بالوجهين الاولين اى بخلافه الكتاب والسنة المشهورة بقسالة ما هو فوقه كقصد بلد راجح يصير زيفا في مقابلة نقد فوقه ببلد آخر ويصير مزيفا بالوجهين الاخيرين

كيلا تأكلها الزكوة فهذا
اتقطاع باطن منوى اعرض
عنه الحشم وتمسك بظاهر
الاقطاع كما هو دأبه

لتمية الكذب اما تصدا او غفلة كالزيف من تقديده زيادة غش وقعر فيه * فهذا الى النوع الاول
من الانقطاع المعنوي التقسم على الاقسام الاربعة * انقطاع باطن معنوي لاتصال الخبر
برسول الله صلى الله عليه وسلم صورة باعتبار الاسناد وانقطاعه عنه معنوي لما ذكرنا اعرض
عنه انخصم اى الشافعي حيث لم يلتفت الى هذا النوع من الانقطاع * وتمسك بظاهر
الانقطاع اى اعتبر الانقطاع الظاهر حتى رد المراسيل لانقطاعها صورة وان كانت متصلة معنوي كما
هو دأبه اى عادته في بناء الاحكام على القواهر * قوله * واما انقسم الاخر بفتح الخاء
يعنى من الانقطاع الباطن وهو الانقطاع لتقصير نقصان في الناقل فاربعة انواع * احدها خبر
المستور وهو الذى لم يعرف عدلته ولا فسيقه * وثانيها خبر الفاسق وهو المسلم الذى
صدرت عنه كبيرة او اوجب على صغيرة على ما قبل * وثالثها خبر المعتوه وهو الناقص العقل
من غير جنون على ما يعرف بعد ان شهد الله عز وجل * والرابع خبر الناقص العقل
الغفيل وهو الذى لا فطنة له * وقيل الغفلة للعقل كالنوم للعين * والمساهل وهو الذى
لا يأخذ في الامور بالحزم * وانما جعل الجميع قسما لاستواء احكامهم * والرابع خبر صاحب الهوى
وهو الخطي في اصول المعاند بعدتين الحق لدما هو اهواء الى خلاف الحق * واما خبر المستور فقد
قال اى محمد في كتاب الاستحسان انه مثل الفاسق فياخير من نجاسة الماء فقال واذا حضر المسافر
الصلوة ولم يجد ماء الا في اية اخبره رجل انه قدز وهو عنده مسلم مرضى لم يتوضأ به وان
كان قاسقا فله ان يتوضأ بذلك الماء وكذلك ان كان مستورا الحق المستور بالفاسق وهو ظاهر
الرواية * وفي رواية الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله المستور في هذا الخبر كالمعدل وهو
ظاهر على مذهبه فانه يجوز القضاء بشهادة المستورين اذ لم يطعن الخصم لثبوت عدالتهم
ظاهرا بقوله عليه السلام المسلمون عدول بعضهم على بعض وكذا نقل عن عمر رضى الله عنه
فهنا من صاحب الشرع تعديل لكل مسلم وتعديل صاحب الشرع اولى من تعديل المزمى
ولكن الاصح ما ذكره محمد رحمه الله في الكتاب لانه لابد من اشتراط العدالة لترجيح جانب
الصدق في الخبر وما كان شرعا لا يكتفى بوجوده ظاهرا كن قال لعبده ان لم تدخل الدار
اليوم فانت حر ثم مضى اليوم فقال العبد لم ادخل وقال المولى دخلت فاقول قول المولى
لان عدم الدخول شرط فلا يكتفى بثبوته ظاهرا ليرتول العتق كذا في المبسوط * وهذا اى
كون المستور كالقاسق ثابت بلا خلاف في باب الحديث احتياطا لان امر الدين اهم فلا يكون
رواية المستور حجة باتفاق الروايات انما اختلاف الرواية في اختياره عن نجاسة الماء لا غير
الا في الصدر الاول اى في القرون الثلاثة فان رواية المستور منهم مقبولة لتكون العدالة
اصلا فهم على ما قلنا في المجهول بينهم في الباب المتقدم * وذكر شمس الانعم رحمه الله ما يدل
على ان الخلاف ثابت في الحديث ايضا فانه قال وروى الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله ان
المستور بمنزلة العدل في رواية الاخبار لثبوت العدالة ظاهرا الا ان ما ذكره محمد في
الاستحسان اصح لان الفسق في اهل الزمان غالب فلا يعتمد رواية المستور ما لم تثبت عدلته

واما القسم الاخر
فانواع اربعة خبر
المستور وخبر الفاسق
وخبر الصبي العاقل والمعتوه
والمغل والمساهل وخبر
صاحب الهوى اما خبر
المستور فقد قال في كتاب
الاستحسان انه مثل الفاسق
فيما يخبر من نجاسة الماء وفي
رواية الحسن هو مثل العليل
وهذه الرواية بناء على
التقصير بظاهر العدالة
والصحيح ما حكاه محمد
ان المستور كالقاسق لا يكون
خبره حجة حتى يظهر
عدالته وهذا بلا خلاف
في باب الحديث احتياطا الا
في الصدر الاول على ما
قلنا في المجهول واما خبر
الفاسق فليس بحجة في الدين
اصلا لرجحان كذبه على
صحة

كما لا يعتمد شهادته في القضاء قبل ان يظهر عدالته وهذا الحديث عباد بن كثير رضي الله عنه
 ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لا تحدثوا عن لاعملون بشهادته ولان في رواية الحديث
 معنى الازام فلا بد من ان يعتمد فيه دليل ملزم وهو العدالة التي تظهر بالتفحص عن احوال
 الراوى * ولا اعتبار بظاهر العدالة وان بين في قوله عليه السلام المسلمون عدول الاكتفاء
 بها لانه معارض بقوله عليه السلام يفسحوا لكذب * ولا يلزم على ما ذكرنا رواية العبد فانها
 تقبل مع ان شهادته لا تقبل لان في الحديث اشارة الى عدم قبول رواية من كانت له شهادة ثم
 لا تقبل كالفاسق والعبد لا شهادة له اصلا فلا يتناوله الحديث * قوله * ليس بحجة في
 الدين اصلا زعم بعض المشايخ ان في رواية الفاسق يجب تحكيم الراى فان كان اكبر راى
 السامع انه صادق وجب عليه ان يعمل به استدلالا بما اذا خبر بنجاسة الماء او طهارته او يحمل
 الطعام وحرمة فاته يجب تحكيم الراى فيه مع انه امر ديني فكذلك ههنا * فرد الشيخ ذلك
 وقال خبره في الدين اى نقله لمحدث غير مقبول اصلا سواء وقع في قلب السامع صدقه ام لا
 لان الخبر انما يصير حجة بترجح الصدق فيه وبالفسق يزول ترجمه بل يترجح جانب الكذب
 فيه لانه لما لم يمتنع العقل والدين عن ارتكاب محظور الدين لا يمتنعه عن الكذب ايضا فلا
 يكون خبره حجة بخلاف اخباره عن حرمة طعام او حله او نجاسة ماء او طهارته حيث
 يقبل اذ انما يباكر الراى * لان ذلك اى الحرمة والحل والنجاسة والطهارة امر خاص بالنسبة
 الى رواية الحديث رعايتصر الوقوف عليه من جهة غير حصول العلم له بذلك دون غيره
 فتقبل اذا انضم اليه الخبر اى تحكيم الراى للضرورة * فاما ههنا اى في رواية الحديث فلا
 ضرورة في المصير الى قبول روايته لان في العدول الذين تلقوا نقل الاخبار كثرة يمكن
 الوقوف على معرفة الحديث بالسماع منهم فلا حاجة الى الاعتماد على خبر الفاسق * وذكر في
 المسوط بعد بيان مسئلة اخبار الفاسق بنجاسة المائمين اى محمد في الفاسق والمستور انه
 يحكم رايه فان كان اكبر رايه انه صادق يتيم ولا يتوضأ به لانا اكبر الراى فيما ينبنى على
 الاحتياط كالقين وان اراقه ثم يعم كان احوط وان كان اكبر رايه انه كاذب توضأ به ولا يتيم
 * فان قيل * كان ينبغي ان يتيم احتياطاً للمعنى التعارض في خبر الفاسق كما في سؤر الحمار
 يجمع بين التوضي والتيم احتياطاً لتعارض الأدلة في سؤر الحمار قلنا حكم التوقف في
 خبر الفاسق معلوم بالنص وفي الامر بالتيم ههنا عمل بخبره من وجه فكان بخلاف النص واذا
 ثبت التوقف في خبره بقي اصل الطهارة للماء فلا حاجة الى ضم التيم اليه * واستدل
 بحديث عمر رضي الله عنه حين ورد ماء حياض مع عمرو بن العاص فقال عمرو لرجل من
 أهل الماء اخبرنا عن السباع اترد مالم هذا فقال عمر رضي الله عنه لا تخبرنا عن شيء فلو لا ان
 خبره عد خيرا مانهاه عن ذلك وعمر بن العاص بالسؤال قصد الاخذ بالاحتياط وقدره
 عمر رضي الله عنهما لوجود دليل الطهارة باعتبار الاصل ففرغنا انه ما بقي هذا الدليل لاجابة
 الى احتياط اخر * ثم فرق الشيخ بين قبول خبره في حرمة الطعام ونجاسة الماء وبين

وقد قال محمد رحمه الله
 في الفاسق اذا خبر بحل
 او حرمة ان السامع يحكم
 رايه فيه لان ذلك امر خاص
 لا يستقيم طلبه وتلقيه من
 جهة المدول فوجب
 التحرى في خبره فاما هنا
 فلا ضرورة في المصير الى
 روايته وفي العدول كثرة
 وبهم غنية الان للضرورة
 في حل الطعام والشراب
 غير لازمة لان العمل
 بالاصل يمكن وهو ان الماء
 طاهر في الاصل فلم يحمل
 الفسق ههنا بخلاف
 خبر الفاسق في الهدايا
 وجهه والوكالات ونحوها لان
 الضرورة معه لازمة وفيه
 آخذ نذكره في محل الخبر
 ان شاء الله تعالى واما النصي
 والمتوقف فذكر محمد رحمه
 الله في كتاب الاستحسان
 بعد ذكر العدل والفاسق
 والكا فروك ذلك النصي
 والمتوه اذ اعلمنا بقولان

قوله في الهدايا والوكالات والمضاريات وسائر المعاملات التي تنفك عن معنى الالتزام حيث يجب التحري في القسم الاول ولا يجب في القسم الثاني بل يجوز الاعتماد على خبره مطلقا من غير تحكيم الرأي قال الا ان الضرورة اي لكن الضرورة غير لازمة الى اخره * وكان من حق الكلام لان العمل بالاصل يمكن وهو ان الطعام والشراب حلال في الاصل لتقدم ذكر حل الطعام والشراب دون نجاسة الماء وطهارته لكن المستثنى لما تقتضيه في الحكم قال الماء طاهر في الاصل فيفهم منه ان الاصل في الطعام والشراب الحل ايضا فلم يجعل الفسق هدرا اي باطلا ساقطا بل وجب ضم التحري اليه بخلاف خبر القاسق في الهدايا والوكالات بان قال ان فلانا اهدى اليك هذا الشيء او قال ان فلانا وكلت بيع هذا الشيء او وكلني به * ونحوها من المعاملات حيث يجوز الاعتماد على خبره من غير وجوب ضم التحري اليه لان الضرورة منه يسكون الهاء لازمة لان كل من يث هدية لا يجدر عدلا بيعها على يده وكذا في الوكالة وليس فيها اصل يمكن العمل به فيحل الفسق هدرا وجوز قبول قوله مطلقا كخبر العدل * وفيه اي في الفرق وجه آخر وهو ان الحل والحرمه فيه معنى الالتزام من وجه فلم يجعل خبر القاسق فيها معتمدا عليه على الاطلاق حتى ينضم اليه اكبر الراي وما ذكرنا من المعاملات ينفك عن معنى الالتزام فيجاز الاعتماد فيها على خبره مطلقا * قوله * قال بعضهم كذا انما نشأ الخلاف من تعدد المعطوف عليه فانه سبق ذكر العدل والقاسق والكافر فذكر محمد في المبسوط واذا حضر المسافر الصلوة ولم يجد ماء الا في اياه اخبره رجل انه قدر وهو عنده مسلم مرضى لم يتوضأ به وان كان قاسقا فله ان يتوضأ به وكذلك ان كان مستورا فان كان الذي اخبره بنجاسة الماء رجلا من اهل الذمة لم يقبل قوله وكذلك الصبي والمعتوه اذا عقلا ما يقولون * فقال بعض اصحابنا مراده بهذا العطف ان الصبي كالبالغ اذا كان مرضيا فاجعله عطفًا على العدل لا على الكافر بدليل انه قيده بقوله اذا عقلا ما يقولون ولو كان عطفًا على الكافر لم يكن لهذا التقيد فائدة لانهما اذا لم يعقلا ما يقولان لم يقبل خبرهما ايضا * وهذا لما ذكرنا ان اعتبار الحرية والذكورة للمسقط في هذا الباب سقط اعتبار البلوغ كما في المعاملات * والدليل عليه ان اهل قباة قبلوا خبر عبدالله بن عمر رضي الله عنهما لما اخبرهم بتحويل القبلة الى الكعبة حتى استداروا كهيئتهم وكان ابن عمر حينئذ صغيرا فانه عرض على رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم بدر او اوحده وهو ابن اربع عشرة سنة فردده لصغيره وتحويل القبلة كان قبل بدر بشهرين * وقال بعضهم مراده العطف على القاسق حتى وجب ضم التحري الى خبره كما في خبر القاسق والمستور * والصحيح ان مراده العطف على الكافرانته اقرب اليه فلا يجعل عطفًا على الابد من غير ضرورة * لما قلنا يعني في اول باب تفسير الشرط ان خبرهما لا يصلح ملزما بحال يعني سواء انضم اليه التحري او لم ينضم اليه * لان الولاية المتعدية فرع لولاية القائمة اي ثبوت الولاية على الغير فرع لثبوتها على نفسه اذا اصل في الولايات ولاية المرء على نفسه ثم تعدى الى غيره عند وجود شرط التعدى لان الولاية قدرة ومن لا يقدر في نفسه

فقال بعضهم هامل العدل المسلم البالغ والصحيح انها مثل الكافر لا يقوم الحجة بخبرهما ولا يفوض امر الدين اليهما لما قلنا ان خبره لا يصلح ملزماً بحال لان الولاية المتعدية فرع للولاية القائمة وليس لهما ولاية ملزمة في حق اقتسهما وانما هي عجزية فكيف ثبتت متعدية ملزمة وانما قلنا انها متعدية ملزمة لان ما يخبر عنه الصبي من امور الدين لا يلزمه لانه غير مخاطب فيصير غيره مقصودا بخبره فيصير من باب الالتزام بمنزلة خبر الكافر بخلاف العبد لما قلنا والمعتوه مثل الصبي نص على ذلك محمد في غير موضع من المبسوط

لا يمكنه اثباتها لغيره * وليس لهما اى لصبي والعنوه ولاية ملزمة على انفسهما بالا جاع
 وانما هي مجوزة يعنى تصرفهما جائز الثبوت حتى لو انضم البدر اى الولي بصير ملزما ولو كان
 ملزما ابتداء لم يحتج الى انضمام ربه اليه * وانما قلنا انها متعددة يعنى لو قلنا خبرهما صارت
 ولا ينهما متعددة الى الغير ملزمة عليه * بمنزلة خبر الكافر فانه لما لم يلزمه * وجب ما خبر به
 لكونه غير مخاطب بالشرايع كان خبره ملزما على الغير ابتداء والكافر ليس من اهل الازام فكذا
 الصبي * بخلاف العبد لما قلنا اى فى آخر باب تفسير الشروط وهو قوله والمرأة والعبد من اهل
 الرواية الى آخره وذلك لانه ما قلنا بالغ مخاطب مساو لغيره في امور الدين فلا يكون الغير مقصودا
 بخبره بل يلزمه اولاً ثم يندى الى الغير كما في الشهادة ببلال رمضان فلا يكون هذا من باب الولاية
 وبالرق ان خرج من اهلية الولاية لم يخرج من اهلية الالتزام وما فيه التزام يساوى العبد الحرفه
 لكونه مخاطباً (وقوله) الا ترى متصل بقوله لا يقوم الحجة بخبرهما او بقوله فكيف ثبتت متعددة
 ملزمة ومعناه ان الصحابة اى بعضهم تحملوا الاخبار عن الرسول صلى الله عليه وسلم في صفرهم
 وتقلوها في كبرهم دون صفرهم ولو كانت رواية الصغار حجة لتقلوها في صفرهم كما تقلوها في كبرهم
 وقد بيناه من قبل * والجواب عن حديث اهل قبيلاته قد روى ايضا ان الذي اتاهم انس رضى الله عنه
 فيصعل على انهما جأجأ فجاءوا انهم اعتمدوا على رواية البالغ وهو انس دون عبد الله بن عمر رضى الله عنه
 او كان ابن عمر بالغاً يومئذ فان ابن اربع عشرة سنة يجوز ان يكون بالغاً لان النبي عليه السلام رده في القتال
 لضغف بيته يومئذ لانه كان صغيراً كذا ذكر شمس الامنة رجه الله (قوله) وقال محمد اى آخره *
 فرق بمحمد رجه الله بين خبر الفاسق والكافر فيما يرجع الى الاحتياط فوجب الاحتياط هو الاحتراز
 عن النجاسة في خبر الفاسق ولم يوجب في خبر الكافر فقال في الكافر اذا اخبر بنجاسة الماء لا يعمل
 المخبر عنه بخبره وان وقع في قلبه صدقه بل يتوضأ بذلك الماء ولكن ان اراق الماء اذا وقع في قلبه
 صدقه ثم يتيم بعد كان ذلك احب اليه * وان تيم من غير اراقة وصلى لا يجوز صلواته والفاسق اذا اخبر
 بنجاسة الماء ووقع في قلبه صدقه فالاولى ان يريق الماء ثم يتيم فان تيم ولم يرق الماء جازت صلواته ولو
 توضأ به وصلى من غير ان يتيم لا يجوز صلواته فوجب الاحتراز عن النجاسة في مسئلة الفاسق
 حيث يجوز التيم من غير اراقة ولم يجوز التوضئ به وهو معنى قوله جعل الاحتياط اصلاً
 اى بنى الحكم وهو الجواز وعدم الجواز على الاحتياط ولم يجعل كذلك في مسئلة الكافر حيث
 لم يجوز التيم بدون اراقة وجوز التوضئ به * وقيل معناه انه جعل الاحتياط اى التحرى
 اصلاً في خبر الفاسق فان التحرى هو الاحتياط حيث قال يحكم السامع ربه في يجعل خبره
 حجة ولا هدر ابل جعل التحرى فيه اصلاً ولم يجعل الاحتياط اى التحرى اصلاً في خبر الكافر حيث
 لم يعمل بخبره اصلاً وذكر الشيخ في بعض تصانيفه وقد دلت على هذه التقاسيم مسائل ذكرها
 محمد بن الحسن رجه الله قال اخبره عدل بنجاسة الماء فانه يجب عليه التيم ولا يجب اراقة
 لان العمل بخبره واجب وفي خبر الفاسق يجب التيم لكن اراقة افضل لان خبره يوجب العمل
 بعد التثبت لكن مع الشبهة فليقام شبهة عدم الوجوب اى وجوب العمل امرناه بالا راقة
 ولو جرد اصل الزجوب اوجبنا التيم * وفي خبر الكافر لا يجب التيم لكن احب الى

الا ترى ان الصحابة
 تحملوا في صفرهم وتقلوا
 في كبرهم وقد قال محمد
 في الكافر بخبر بنجاسة
 الماء انه لا يعمل بخبره
 وتوضأ به فان تيمم
 وارق الماء فهو احب الى
 وفي الفاسق جعل الاحتياط
 اصلاً

ويجب ان يكون كذلك.

في رواية الحديث فيما يستحب من الاحتياط وكذلك رواية الصبي فيه يجب ان يكون مثل رواية الكافر دون الفاسق المسلم الا ترى ان الفاسق شاهد عندنا بخلاف الصبي والكافر غير شاهد على المسلم اصابا لصبي المسلم والكافر البالغ في امور الدين سواء الفاسق فوقهما حتى انقول في خبره بنجاسة الماء اذا وقع في قلبه ما صادق يقيم من غير اقامة الماء فان اراق الماء فهو احوط للتميم وامافي خبر الكافر اذا وقع في قلب السامع صدقه بنجاسة الماء توضحه ولم يميم فان اراق تميم فهو افضل وكذلك الصبي والمعتوه لان الذي يلى هذا المطلب في كتاب الاستحسان الكافر وفي رواية الحديث يجب ان يكون كذلك في حكم الاحتياط خاصة واما المغفل الشديد الفعلة وهو مثل الصبي والمعتوه فاما تهمة الغفلة فليس بشئ ولا يخلو عما انبهر عن ضرب غفلة اذا كان عامة حله التيقظ واما المسائل فاما نضبة المجازف الذي لا يبالى من السهو والخطاء والتزوير

ان يريق الماء لان العمل بخبره وان لم يجب لانه لا ولاية له على المسلم ولاعدالة له في حق المسلمين لكن شبهة وجوب العمل ثابتة بشهادته لانه ذولا به على جنسه وفي خبر الصبي اختلاف المشايخ ويذبح ان لا يجب بخبره شبهة وجوب العمل (قوله) ويجب ان يكون كذلك اي يجب ان يكون شان الكافر في رواية الحديث كشانه في الاخبار عن نجاسة الماء فاما الاحتياط اي من الاخذ به يعني لا يقبل خبره في الدين ولا يكون حجة كالم يقبل في نجاسة الماء الا ان الاحتياط لو كان في العمل به يستحب الاخذ به من غير وجوب كما يستحب الازالة ثم التيمم هناك * ويجوز ان يكون معناه ويجب ان يكون الفرق ثانيا بين خبر الكافر والفاسق في رواية الحديث فيما يستحب من الاحتياط ايضا وان لم يكن خبر خبرهما حجة كشوته في اخبارهما عن نجاسة الماء فاذا روى الكافر حديثا لا يكون حجة اصلا ولكن لو كان الاحتياط في الاخذ به يكون الاحتياط في العمل به فوق الاحتياط في العمل بخبر الكافر وعلى هذا الوجه يدل سياق الكلام * فان اراق الماء فهو احوط للتميم اي الازالة ثم التيمم احوط من التيمم بلا اقامة لاحتمال كون الماء طاهرا وكون الخبر كاذبا فيكون الاحتياط في الازالة ليصير مادما للماء فحصل الطهارة يقين * فان اقامة ثم تيمم فهو افضل اي الازالة ثم التيمم افضل من التوضي * به لاحتمال ان يكون صادقا اذا كفر لانافي الصدق فلا يحصل الطهارة بالتوضي * به ويتجنب الاعضاء فكان الاحتياط في اراقته ثم التيمم بعده لحصل الطهارة والاحتراز عن النجاسة يقين * وقوله اذا وقع في قلبه صدقه توضحه في مسألة الكافر ليس بمذكور على جهة الشرط للتوضي كما هو مذكور على جهة الشرط لصحة التيمم في مسألة الفاسق فانه لو لم يقع في قلبه صدق الكافر في اخباره توضحه بالطريق الاولى ولكن الغرض من ذكره تحقيق الفرق بين خبره وخبر الفاسق اذا لفرق بينهما يظهر في هذه الحالة فاما اذا لم يقع الصدق في قلب السامع فالكافر والفاسق في ذلك سواء (قوله) وكذلك الصبي والمعتوه اي وكالكافر الصبي والمعتوه في حكم الاخبار عن نجاسة الماء وطهارته لما ذكر وفي رواية الحديث يجب ان يكون كذلك اي يكون الصبي او كل واحد منها كالكافر ايضا حتى لا يقبل خبره لاسر * وقوله في حكم الاحتياط خاصة يجوز ان يكون معناه ان الاحتياط في رد خبر الصبي والمعتوه كائن الاحتياط في رد خبر الكافر لتحقيق التهمة في خبره ولا فوسنا بينهما وبين الكافر في هذا الحكم الذي كان الاحتياط في القول به خاصة دون سائر الاحكام فرقا بينه وبين المسلم فيما * ويجوز ان يكون معناه وفي رواية الحديث يجب ان يكون الصبي كالكافر فلا يكون خبره حجة خصوصا في حكم الاحتياط فان العمل بالاحتياط في خبر الكافر مستحب مع كفره واتهامه بعداوة المسلمين فكان العمل بالاحتياط في خبر الصبي المسلم اولى بالاحتياط * او خصوصا في حكم الاحتياط فان العمل بالاحتياط في خبر الكافر مستحب لواجب مع كل عقله وتدينه بحرمه الكذب فكان الاحتياط واتقاه الوجوب في خبر الصبي اولى لنقصان عقله وعدم احترازه عن الكذب لانه من العقاب * وانما قال ويجب ان يكون كذا ههنا وفيما تقدم لان الرواية غير محفوظة عن السلف في نقل هؤلاء الحديث *

(واما)

وهذا مثل المغفل اذا اعتاد ذلك فقد يكون العادة الزم من الحلقه

واما المفضل الشديد الغفلة اى قويا وذلك بان غلب طبعه الغفلة والنسيان في عامة الاحوال *
 فقل الصبي والمتنوع في ان خبره لا يكون حجة اصلا كخبرها لان معنى السهو والغلط يرجح
 في الرواية باعتبار غلبة الغفلة كما يرجح جانب الكذب باعتبار الفسق * ولا يقال بنى ان قبل
 خبره اذا كان عدلا لان العدل لا يروى الا عن تيقظ وضبط ولا يجوز الرواية عن غفلة *
 لا نقول ان من لا يضبط قد يظن انه قد ضبط ومن سها يظن انه ماسها فيروى على
 حسب ظنه * وكذا الحكم فيمن يساوى ذكره وغفلة الا عند قاضى القضاة من المعتزلة فانه
 يقبل خبره عنده لان الاصل في الخبر الصحة وكونه حجة الا بمرض فاذا لم يرجح غفلة
 الراوى على تيقظه وذكره بقى حجة كما كان ولم يترك بالاحتمال كما اذا شك في الحدث بعد
 الطهارة * ونحن نقول الخبر لا يصير حجة الا اذا تكاملت شرائطه وذلك عند ترجيح
 ذكر الراوى على غفلة قبل ترجحه لا يكون حجة بخلاف الشك في الطهارة فان سبق
 الطهارة برجحها حتى لو ائقرد الشك عن سبق الطهارة لم يحكم بها * فاما تهمة الغفلة اى
 وهما بان يومهم السامع ان الراوى روى عن غفلة لانه قد يغل في بعض الامور فيرد خبره
 فليس بشئ لان الغالب اذا كان عليه التيقظ وجودة الضبط فهو بمنزلة من لا غفلة في الرواية
 والشهادة فيقبل خبره مالم يعلم انه سها فيه * والساهل المجازف الذى لا يبالي من السهو
 والغلط ولا يستغل فيه بالتدراك بعد ان يعلم * وقيل الساهل هو الذى لا يصرف اهتمامه
 الى امور الدين ولا يمتط في موضع الاحتياط * والتزوير ترين الكذب وزورت الشيء
 حسنه وقوته كذا في الصحاح (قوله) فاما صاحب الهوى * الهوى ميلان النفس الى
 ما تستلذه من الشهوات من غير داعية الشرع واحتزبه عما اسبح في الشرع من الشهوات
 وذلك لان الهوى مما يذم عليه الشخص ويهان به ونفس الالتذاذ بالشهوات فكان موجودا
 في الانبياء عليهم السلام مع براشهم عن الهوى وعصمتهم عنه فلم انه لابد من هذا القيد
 * واعلم ان من اتبع الهوى من يجب اكفاره كفلة المجسمة والرافض وغيرهم ويسمى
 الكافر المتأول * ومنهم من لا يجب اكفاره ويسمى الفاسق المتأول * واختلف في القسم
 الاول فذهب جماعة من الاصوليين الى ان شهادة من كفر في هواه مقبولة وكذا روايته
 لانه اذا لم يخرج عن اهل القبلة وكان متحرجا معظما للدين غير عالم بكفره يحصل ظن
 الصدق في خبره فيقبل كخبر المسلم العدل * وذهب اكثرهم الى ردها لان الكافر ليس
 باهل للشهادة ولا لرواية لما ينشأ وكونه متأولا تمتعا عن المعصية غير عالم بكفره لا نجعله
 اهلا لها فان كل كافر متأول اذ اليهود لا يملعون بكفرهم ويورعه عن الكذب كنورع
 التصديق فلا يفتق اليه بل هذا المنصب للاستفاد الا بالاسلام كذا ذكر الفزائلى في المستصفى
 * واختلف في القسم الثاني ايضا فذهب القاضى ابو بكر الباقلانى ومن تابعه الى رد شهادته
 وروايته جميعا لان الفسق في العمل مانع من القبول فالفسق في الاعتقاد اولى لانه اقوى *
 اقصى ما في الباب انه جاهل بفسقه لكن جهله بفسقه فسق اخرا فمضى الى فسق فكان اولى

واما صاحب الهوى فان
 احببنا رحمهم الله عملوا
 بشهادتهم

بائع ولم يكن عندها كفه وكفه ورفها * وذهب الجمهور الى قبول شهادة الفاسق اما
لاقبل لثمة الكذب فانه لما طاعى محظور دمه مع علمه بجرمته دل ذلك على جرأته على
الكذب فيفتح في الظن بصدقه فاما الفسق من حيث الاعتقاد ولا يدل عليه لانه انما وقع
فيه لقلوه في الاحتراز عن المحظور حيث قال بكفر من ارتكب الذنب او خروجه من الايمان به
فهذا الاعتقاد يحمل على التحرز عن الكذب اشد الاحتراز لاعلى الاقدام عليه فكان
هذا الفسق نظير تناول متروك التسمية عمدا او شرب الخمر على اعتقاد الاباحة فلا يصير به
مردود الشهادة * الاخطابية وهم قوم من الروافض نسبوا الى ابي الخطاب محمد بن ابي
وهب الاجدع فان شهادتهم لا تقبل لانهم يتدنسون بصديق المدعى اذا حلف عندهم انه
عق وقولوا السلم لا يحلف كاذبا فاعتقاده هذا يمكن تهمة الكذب في شهادته كذا في المبسوط
* وذكر في التهذيب لحي السنة وقيل شهادة اهل الاهواء الاخطابية فانهم يرون الكذب
كفرا فربما يسمع من توافقه في الاعتقاد انلى على فلان كذا فيشده على موافقة قوله لما يرى
انه لا يخبر الكذب الا ان يقول اقر فلان لفلان بكذا او رأيت فلانا اقترض فلانا او قتل فلانا
فيقبل * وهو معنى قوله الامن تدين بصديق المدعى اى اعتقد ذلك * اذا كان يتحل
بغناه اى ينسب الى ملته يقال فلان يتحل مذهب كذا اى ينسب اليه ويتدين به والنحلة
المة * والاستثناء متعاق بمحذوف يبنى فلم يصلح تعمقه شبهة وتهمة فيكون صاحب الهوى
مقبول الشهادة الا ان الذى تدين بكفرا * وكذلك اى وكفى تدين بصديق المدعى من
قال بالالهام اى من اعتقد ان الالهام حجة موجهة لعلم لا قبل شهادته ايضا لان اعتقاده ذلك
يمكن تهمة الكذب فربما اقدم على اداء الشهادة بهذا الطريق والالهام ماحرك القلب
بلم يدعوك الى العمل به من غير استدلال بدليل ولا نظر في حجة (قوله) فاما في باب
السنة الى اخره * هذا الذى ذكرنا حكم الشهادة فاما رواية هذا القسم وهو الفاسق
التأول فقبولة على الاطلاق عند بعض من قبل شهادتهم لما ذكرنا من انتفاء تهمة الكذب
فان من احتجز عن الكذب على غير الرسول كان اشد تحمزا من الكذب عليه لانه اعظم
جناية تقبل روايته كما قبل شهادته * وعند بعضهم تقبل اذالم يكن داعيا للناس الى هواه
ولا يقبل اذا كان كذلك بخلاف الشهادة حيث يقبل على كل حال لما ذكر من الفرق في
الكتاب * وهو مذهب عامة اهل الفقه والحديث فان الامام الحافظ اباعيد الله محمد بن
عبادة النيسابورى من ائمة الحديث ذكر في كتاب معرفة الاكابر ان روايات المتدعة واهل
الاهواء مقبولة عند اكثر اهل الحديث اذا كانوا فيها صادقين فقد حدث محمد بن اسماعيل
البخارى في الجامع الصحيح عن عباد بن يعقوب الرواسي وكان الامام ابو بكر محمد بن
اسحاق بن حنيفة يقول حدثنا الصدوق في روايته المتهمة بدينه عباد بن يعقوب وقد احتج
البخارى ايضا في الصحيح بمحمد بن زياد الالهاني وجبر بن عثمان الرحبي وقد اشهر
عنهما النصب ووافق البخارى ومسلم على الاحتجاج بابى معاوية محمد بن حازم وعبيد الله بن

الاخطابية لان
صاحب الهوى وقع فيه
لتعمقه وذلك بصدقه عن
الكذب فلم يصلح شبهة
وتهمة الامن تدين بصديق
المدعى اذا كان يتحل
بنحلته فيهم بالبسا طل
والزور مثل الخطابة
وكذلك من قال بالالهام
انه حجة يجب ان لا يجوز
شهادته ايضا واما في باب
السنة فان المذهب المختار
عندنا ان لا قبل رواية
من انتحل الهوى والبدعة
ودعا الناس اليه على هذا
ائمة الفقه والحديث كلهم
لان الحاجة والدعوة الى
الهوى سبب دواعي الثقل
فلا يؤمن على حديث
رسول الله عليه السلام وليس
كذلك الشهادة في حقوق
الناس لان ذلك لا يدعو
الى التزوير في ذلك فلم ترد
شهادته فاذا صرح هذا كان
صاحب الهوى بمنزلة
الفاسق في باب السنة
والاحاديث

موسى وقد اشتهر عنهما القلو * قال مالك بن انس فانه يقول لا يوجد حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم من صاحب هوى يدعو الناس الى هواه ولا من كذاب يكذب على رسول الله عليه السلام وذكر ابو الحسين البصرى ايضا في المتمدن القسق في الاعتقاد اذا كان صاحبه متحرجا في افعاله عند حل الفقهاء لا يتبع من قبول الحديث لامن تقدم قبل بعضهم حديث بعض بعد الفرقة وقبل التابعون رواية الفرخين * قال وكذا الكفر بتأويل اذا لم يخرج من اهل القبلة وكان متحرجا لان الظن بصدقه غير زائل وكثير من اصحاب الحديث قبلوا رواية سلفنا كالحسن وقادة وعمر بن عبيد مع علمهم بمذهبهم واكفارهم من قول بقولهم وقد نصبوا على ذلك فاما من يظهر عنه النقاد في مذهبه مع ظهوره عنده فانه لا يقبل حديثه كالا قبل حديث الفاسق بافعال الجوارح * وذكر ابو اليسر ابيه المتدع ان كان عن بكفر لا يقبل خبره وان كان عن ابيكفر فان كان ممن يستقد وضع الاحاديث على رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يقبل خبره ايضا لوهم الكذب كالكرامية فانهم يتقدون جواز وضع الحديث للترغيب والترهيب وان لم يكن ممن يستقد الوضع وكان عد لا يقبل خبره لرجحان صدقه على كذبه * ثبت بما ذكرنا ان الصحيح في رواية المتدع هو التفصيل كما اشار اليه الشيخ والله اعلم (قوله) واما المرتبة الثالثة اى القسم الثالث من الاقسام المذكورة في اول باب اقسام السنة

باب عمل الخبر

اى العمل الذى يقبل فيه خبر الواحد وكان يجب ان يقال قباب بالفاء لازوما في جواب اما لكن المشايخ قد تركوها كثيرا في كلامهم نظرا منهم الى حصول المقصود وهو فهم المعنى * ثم خبر الواحد لما لم يثبت اليقين لا يكون حجة فيما يرجع الى الاعتقاد لانه مبنى على اليقين وانما كان حجة فيما قصد فيه العمل فقسم الشيخ ذلك على ما ذكر في الكتاب (قوله) فنقل عامة شرائع العبادات اى مثل الشرايع التى هى من فروع الدين لامن اصوله سواء كانت ابتداء عبادة او بناء عليها فان خبر الواحد فيها حجة عند الجمهور * وزعم بعض العلماء انه لا يقبل فيما هو ابتداء عبادة وقبل فيما هو فرع عليها فلا يقبل خبر الواحد مثلا في ابتداء نصاب الفضلان والمجاهدين لانه اصل وابتداء عبادة وقبل في النصاب الزايد على خمس اواق لانه فرع وبناء على الاول * ووجهه ان اصل العبادات من اركان الدين وقواعده فلا يجوز استساها بدليل فيه شبهة فاما ما هو بناء عليه فيجوز ان يثبت بالقياس * ووجه ما ذهب اليه العامة ان المقصود من العبادات المتبداة لما كان هو العمل يجوز ان يثبت بالدليل الموجب للعمل كما ثبت ما هو مبنى عليها اذ الدلائل الموجبة للعمل بخبر الواحد لا يفضل بين ما هو ابتداء عبادة وبين ما هو فرع عليها والصحابة رضوا الله عنهم كانوا يقولون اخبار الاحاد في الجميع من غير فصل * وما شاكلها اى من الشرائع التى ليست بعبادة كالوضوء اومعنى العبادات فيها تابع كالشعر اوليس بخالص كصدقة الفطر والكفارات * وخبر الواحد

واما المرتبة الثالثة

باب بيان عمل الخبر

وهو الذى جعل الخبر فيه حجة وذلك خمسة انواع ما يخلص حقه تعالى من شرايعه ما ليس بعقوبة والثاني ما هو عقوبة من حقوقه والثالث من حقوق العباد ما فيه الزام محض والرابع من حقوق العباد ما ليس فيه الزام والخامس من حقوق العباد ما فيه الزام من وجه دون وجه فاما الاول فنقل عامة شرائع العبادات وما شاكلها وخبر الواحد فيها حجة على ما قلنا من شرائعه

فيها حجة لان العبادات يجب مع الشبهات فثبت بخبر الواحد * على ما قلنا اى بشرط رعاية ما قلنا من شرائطه من الدلالة وعدم مخالفة الكتاب الى اخر ما ذكرنا من غير اشتراط شيء اخر * وشرط بعضهم العدد ايضا فقالوا لا يقبل فيها الا رواية العدلين * استدلالا بان النبي عليه السلام لم يقبل خبر ذي الدين حتى شهد به غيره * وابوبكر رضي الله عنه لم يقبل خبر المنيرة في الحجة حتى شهد به محمد بن مسلمة ولم يعمل عمر بن الخطاب رضي الله عنهما في الاستيذان وهو قوله سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول اذا استأذن احدكم على صاحبه ثلاثا فلم يؤذن له فليصرف حتى روى معه ابوسعيد الخدرى رضي الله عنه * واعتبرا بالشهادة بل اولى لان الرواية تقتضى شرعا ما ما والشهادة شرعا فاما اذا لم يقبل قول الواحد في حق الانسان الواحد فلان لا يقبل في حق كل الامة كان اولى * والحق ان العدد ليس بشرط كاذب اليه الامة لان الاصل في قبول خبر الواحد اجماع الصحابة وانهم قد عملوا باخبار الاحاد من غير اشتراط عدد فان ابا بكر عمل بمثل رواء بلال رضي الله عنهما وعمل عمر رضي الله عنه بخبر رواء جمل ابن مالك في الجبين وبخبر عبدالرحمن رضي الله عنه في الجحوس * وعمل على رضي الله عنه بخبر المقدار في المذى وعملوا جميعا بخبر عائشة رضي الله عنها في التقاء الحائنين * ولان المتبرية رجحان جانب الصدق لانثناء تهمة الكذب وذلك حاصل عند انعدام المدد ووجود الشرائط المذكورة وليس لزيادة العدد تأثير في انتفاء تهمة الكذب واشتراطه في الشهادة بالنس غير معقول للمنفى فلا يلحق به غيره الا ترى انه لا يفتقر في الرواية سائر ما يفتقر في الشهادة من الحرية والذكورة والبصر وعدم القرابة فلا يفتقر المدعي ايضا * واما عدم اعتبار النبي عليه السلام خبر ذي الدين فليقيام التهمة لان الحادثة كانت في محفل عظيم والواجب في مثلها الاحتياط * وكذا ما نقل عن الضحابة من اعتبار العدد في بعض الصور فليقيام تهمة فيها ايضا محصنه ما فطلبوا المدد للاحتياط لا للاشتراط كما كان عليا رضي الله عنه كان يحلف الراوى للتهمة ثم عمل بخبر ابي بكر رضي الله عنه بدون التحليف لانثناء التهمة ثبت ان ذلك كان بطريق الاحتياط ولو كان شرطا لروى في جميع الصور كما في باب الشهادة (قوله) فاما القسم الثاني الى آخره * ذهب جمهور العلماء الى ان اثبات الحدود باخبار الاحاد جائز وهكذا نقل عن ابي يوسف رحمه الله في الامالى وهو اختيار ابي بكر الجصاص واكثر اصحابنا * وذهب ابو الحسن الكرخي الى انه لا يجوز واليه مال المصنف وشمس الائمة على ما يدل عليه سياق كلامهما وهو منذهب ابي عبدالله البصري من التكليف * تمسك الفريق الاول بان الحدود شرع على من التزاعج تجاز اثباتها بخبر الواحد كسائر الشرائع وتحقق الشبهة في خبر الواحد غير مانع عن قبوله في هذا الباب كتحقق الشبهة في البنات لا يمنع عن ذلك وهو معنى قوله خبر الواحد يفيد من العلم ما يصح العمل به الا ترى انها ثبتت بدلالة النص فان الرجح في حق غير مانع ثابت بالدلالة مع ان الدلالة دون الصريح لانها غير ثابته بالظن وبقائه الاحتمال فيها حتى ترجع الصريح عليها فعرضا ان مجرد الاحتمال غير معتبر في هذا الباب * واحتج الفريق الثاني بان مبنى الحدود على الاسقاط بالشبهات بالنص وخبر الواحد فيه

واما في القسم الثاني فان ابابوسف قال فيماروى عن انه يجوز اثبات العقوبات بالاحاد وهو اخبار الجصاص واختيار الكرخي انه لا يجوز ذلك وجه القول الاول ان خبر الواحد يفيد من العلم ما يصح العمل به في اقامة الحدود كما في البنات في مجالس الحكم وكما يجوز اثباتها بدلالة النص وجه القول الآخر ان اثبات الحدود بالشهادت لا يجوز فاذا تمكن في الدليل شبهة لم يحز كالم يحز بالقباس فاما اليقينة فاما صار حجة بالنص للنس لاشبهة فيه قال الله تعالى فاستشهدوا عليهن اربعة منكم الا ترى ان ابا حنيفة وجهه الله لم يوجب الحد في الواطة بالقباس ولا بالجبر الغرب من الاحاد

شبهة بالاشتاق فلا يجوز اثباتها به كما لا يجوز بالقياس فاما اثباتها بالبينات فجوز بالنص الموجب
 للعلم على خلاف القياس وهو قوله تعالى فاستشهدوا عليهن اربعة منكم وقد انعقد الاجماع
 على ذلك ايضا فكان ثبوتها مضافا الى النص والاجماع فيجوز ومن رجع القول الاول قال
 خبير الواحد صار حجة بدلائل موجبة لعلم ايضا من اجماع الصحابة وسائر الدلائل التي
 مر تقريرها فكان مثل الشهادة من غير فرق فثبت به الحدود الا ترى ان القصاص يثبت
 بخبر الواحد فان علماءنا تمكنوا في قتل المسلم بالذبح بخبر مرسل وهو ما روى ان النبي عليه
 السلام اقاد مسلما بكافر وقال انا احق عن وفيذته * وثبت قتل الجماعة بالواحد بالرغم
 رضى الله عنه وهو دون خبر الواحد ولما ثبت القصاص به ثبت الحدود ايضا لانه لا فرق
 بينهما من حيث ان كل واحد يسقط بالشبهة * فان قيل قلنا هذا ينبغي ان يثبت بالقياس
 ايضا لان وجوب العمل به ثابت بدلائل موجبة لعلم ايضا على ما يأتي بيانه ان شاء الله
 عز وجل وقد اتفق اصحابنا انها لا يثبت به * قلنا عدم الثبوت به باعتبار ان العقوبة انما
 تجب مقدرة مكيفة بحسب كل جنابة ولا مدخل للرأى في معرفة ذلك فاستغاثنا بها بخلاف
 خبر الواحد فانه كلام صاحب الشرع واثبات كل حكم فيجب قبوله * ثم استوضح القول
 الاخير واكد به قوله الا ترى ان الاحتية رحمة الله لم يوجب الحد في الهواة بالقياس يبنى على
 الزنا بجماع ان في كل واحد منهما قضاء الشهوة بسفع الماء فيعمل مشتقى محرم من كل وجه
 ولا بخبر الغريب وهو قوله عليه السلام اقلوا الفاعل والمفعول به وقوله عليه السلام ازجوا
 الاعلى والاسفل * واجابوا عنه بانه انما لم يعمل بهذا الحديث لان الصحابة رضى الله عنهم
 تركوا الاحتجاج به مع اختلافهم في حكم الهواة فدل على زيافته (قوله) واما القسم الثالث
 وهو الذى فيه الزام محض من حقوق المهاد عند الامكان متصل بقوله والمدد * وهو
 احتراز عما لا يطلع عليه الرجال مثل البكارة والولادة والميوب التى بالنساء في مواضع لا
 يطلع عليها الرجال فان شهادة النساء فيها مقبولة من غير اشتراط عدد وان اشترط
 لفظ الشهادة * وقيام الاهلية بالولاية يبنى يكون اهلا للشهادة بان يكون له ولاية على
 نفسه ليعتدى الى غيره وذلك بالمقل والبلوغ والحرية مع سائر شرائط الاخبار من المدالة
 والنسب * لما فيها اى في هذه الحقوق من محض الالتزام متعلق بقوله وقيام الاهلية بالولاية
 ودليل عليه * قوله وتوكيدا لها عطف عليه من حيث المنى اى وتوكيدها كقوله تعالى
 لتزكوهن وزينة وهو دليل على اشتراط لفظ الشهادة والمدد * وبيان ان هذه الحقوق لما كانت
 من قبيل الالتزامات لا بد من ان يكون الخبر المثبت لهذه الحقوق ملزما ولا شك ان الالتزام
 من باب الولاية اذا لولا تفسد القول على التبر شله التبر اوائى والالزام بهذه الثابتة فاذا لا بد من ان
 يكون الخبر من اهل الولاية يصلح خبره للالزام وذلك بالمقل والبلوغ والحرية فلهذا شرطنا
 الاهلية بالولاية * ولما حصل معنى الالتزام في الخبر بمد وجود شرائطه كان ينبغي ان لا يشترط
 العدد ولفظ الشهادة فيه كافي القسم الاول فقال انما شرع اللفظ والعدد على سبيل التوكيد

واما القسم الثالث فلا يشترط
 الا بلفظ الشهادة والمدد
 عند الامكان وقيام الاهلية
 بالولاية مع سائر شرائط
 الاخبار لما فيها من محض
 الالتزام وتوكيدا لها

فان المصير الى التزوير والاشتغال بالحيل من الناس في هذه الحقوق ظاهر فشرط الشرع المدد
ولفظ الشهادة توكيدا للخبر الذي هو حجة وتقليلا للحيل وما قد يصلحان للتوكيد فان العلم في
آداء الشهادة شرط كما قال على رضي الله عنه اذا علمت مثل الشمس فاشهد والا فضع ولفظة
الشهادة في افادة العلم ابلغ لانها مأخوذة من المشاهدة التي هي العانة وهي ابلغ اسباب
العلم فلذلك احتس هذا الخبر توكيدا وكذا في زيادة المدد ايضا معنى التوكيد لان طمانينة القلب الى قول
المنفى اظهر وان لم يشك احتمال الكذب عنه لان الواحد يميل الى الواحد مددة وقلماء يتفق الانسان على الميل
الى الواحد في حادثة واحدة اليه اشار شمس الاعتراف رحمه الله وذكر القاضي الامام في التقويم ان اشتراط
المدد واللفظ باعتبار ان الشهادة شرعت حجة لفصل منازعة ثابته كانت بين اثنين بخبرين
صحيجين متعارضين من الدعوى والانكار فلم يقع الفصل لحسنه خبرا بل بسوء خبر ظهرت
مزيته في التوكيد على غيره من عين اوشادة ثم ضرب احتياط بزيادة المدد وذكر الشيخ
في بعض مصنفاته انه لا تأثير لزيادة المدد في زيادة الصدق الا ان القاضي لما احتاج الى اثبات احد
الخبرين عند المنازعة وبطلان الاخر بذلك الخبر احتاج الى زيادة تأكيد فيه فشرط
الشرع المدد تأكيد بخلاف القياس او لمعنى معقول وهو ان خبر كل واحد من المتخاصمين
صحيج في نفسه محتمل للصدق فاذا اتى المدعي بشاهد فقد قوى صدقه ولكن صدق المتكر
قد قوى ايضا بشهادة الاصله وهو رائة التهمة فاستويا في الصدق فاحتج الى الترجيح بشاهد
اخر بخلاف حقوق الله تعالى لان المقصود فيها ظهور الصدق فاذا ظهر الصدق بقول الواحد
يلزم السامع الانتقاد لامر الله تعالى لان الخبر يصير موجبه فاذا لم يكن فيه ايجاب لا يشترط فيه
زيادة تأكيد الا ترى ان من روى قول النبي عليه السلام لاصولة الا قراءة ليس في صفة لفظ
الراوي ايجاب بل اخبار عن النبي عليه السلام فاذا ثبت صدقه لزمت كل سامع موجه بامر الله
تعالى * والدليل على صحة الفرق بينهما ان الخبر يلزم كل سامع من غير قضاء والحقوق لا تلزم
بقول الشاهد مالم قض بها * فبين بهذا ان قوله من محض الالتزام احتراز عن القسم
الاول * ويجوز ان يكون احترازا عن القسم الخامس او عنهما جميعا * وقوله للمخاف متعلق
بتوكيد الها * وقوله صيانة للحقوق المعصومة متعلق بمجموع قوله توكيدا لها للمخاف فيهما من
كذا يعني المنفى المجوز للتأكيد احتمال التزوير والتليس والمنفى الموجبه بناء على هذا الاحتمال
صيانة الحقوق المعصومة * وهو نظير التوكيد في قولك جاني زيد نفسه فان المعنى المجوز له
احتمال محي خبره او كتابه والمنفى الحامل عليه رفع الالتباس عن السامع * وذلك بما يطول
ذكره اى مثال هذا القسم كثير * والشهادة بهلال الفطر من هذا القسم باعتبار ان الناس
يتنعمون بالفطر فكان الفطر من حقوقهم وكذا يلزمهم الامتناع عن الصوم في وقت الفطر لقوله عليه
السلام الا تصوموا الحديث فكان فيه معنى الالتزام ايضا واذا كان كذلك يشرط فيه المدد
ولفظ الشهادة والحرية وسائر شرائط الشهادة * ولا يلزم عليه ما اذا قبل الامام شهادة
الواحد في هلال رمضان وامر الناس بالصوم فصاموا ثلثين يوما ولم يروا الهلال فانهم يفطرون

للمخاف فيها من وجوه
التزوير والتليس صيانة
للحقوق المعصومة وذلك
بما يطول ذكره والشهادة
بهلال الفطر من هذا القسم
واما القسم الرابع فيثبت
بأخبار الاحاد بشرط التيز
دون العدالة وذلك مثل
الوكالات والمضاربات
والمسالات في الهدايا
والافن في التجارات وما
اشبه ذلك وقبل فيها خبر
الصبي والكافر ولهذا قلنا
في الفاسق اذا اخبر رجلا
ان فلانا وكلك بكذا

على ما روى ابن سبعة عن محمد رحمه الله أن الصوم الفرض لا يكون أكثر من ثلاثين يوما وهذا فطر شهادة الواحد * لانا نقول الفطر غير ثابت بشهادة وإن كانت تقضى إليه بل بحكم الحاكم فإنه لما حكم بدخول شهر رمضان وأمر الناس بالصوم كان من ضرورته الحكم بالسلاخ رمضان بمد مضي ثلاثين يوما فكان نظير شهادة القابلة على النسب فإنها قبل وإن اقتضت إلى استحقاق الميراث على أن الحسن قد روى عن أبي حنيفة رحمه الله أنهم لا يخطرون وإن أكلوا العدة بدون التيقن بالسلاخ ومضان اخذا بالاحتياط في الجانبين كذا في المبسوط (قوله) فوقع في قلبه أي في قلب السامع صدق الخبر * حل للسامع العمل وهو الاشتغال بالصرف بهذا الخبر فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يقبل هدية الطعام من البر التي وغيره وكان يشتري من الكافر والمعاملات بين الناس في الأسواق من لدن رسول الله عليه السلام إلى يومنا هذا ظاهرة لا يخفى على احدانهم لا يشترون المعدلة فيمن ياملونه وانهم يتمدون خبر كل يميز بخبرهم بذلك لما في اشتراط المعدلة فيه من الحرج البين كذا ذكر شمس الأئمة رحمه الله * ثم هذا القيد وهو قوله فوقع في قلبه صدق لازم فإن الشيخ ذكر في شرح المبسوط فيمن علم بجماعة رجل وراى آخر يبيعها مدعى للوكالة في ذلك ان القائل ان كان عدلا لا بأس بان يصدقه على ذلك ويشترىها منه وإن كان غير ثقة ان كان أكبر رآه أنه صادق فكذا الجواب وإن كان أكثر رآه أنه كاذب يمتنع عنه وإن استوى الوجهان يمتنع ايضا لأنه لم يثبت ما يقول وهكذا ذكر شمس الأئمة ايضا فقال في هذه المسئلة ان سأل ذا اليد فقال اني قد اشتريتها منه او وهبالي او تصدق بها على او وكنتي يبيعها فإن ثقة فلا بأس بان يصدقه على ذلك ويشترىها منه وبطائها وإن كان غير ثقة إلا ان أكبر رآه أنه فيه صادق فكذلك ايضا لأن أكبر الرأى اذا انضم إلى خبر الفاسق يتأيده وإن كان أكبر رآه أنه كاذب لم ينع له ان يعرض لشيء من ذلك لأن أكبر الرأى فيها لا توقف على حقيقته كاليقين فإن قيل قد ذكر الشيخ في الباب المتقدم ان تحكيم الرأى ليس بلازم في خبر الفاسق في الهدايا والوكالات وما ذكره هنا يدل على اشتراط وهذا يتراى تناقصا فتاوجه النفسى عنه * فتناذر كرمحمد رحمه الله في كراهية الجامع الصغير في الرجل رأى جارية الغنى في بداخل يبيعها واخبرها البائع ان فلانا وكله بيعها وسه ان يتباعها وبطائها ولم يذكر تحكيم الرأى * فقال ابو جعفر رحمه الله في كشف الغوامض * يجوز ان يكون المذكور في كتاب الاستحسان تفسيراً لهذا فيكون معناه وسه ان يتباعها اذا كان أكبر رآه أنه صادق * ويجوز ان يوقف بين الروايتين فإن المذكور في كتاب الاحسان في هذه المسئلة وانما لها فان كان أكبر رآه أنه كاذب لم ينع له ان يشتريها منه ولم ينع له ان يبيعه فيحمل على الاستحباب والمذكور في الجامع وسه ان يتباعها وبطائها فيحمل على الرخصة * ويجوز ان يكون في المسئلة روايتان هذا حاصل كلامه فتخرج ما ذكر في الكتاب على الوجه الثاني والثالث ظاهر فكان المذكور في الباب المتقدم اصل الجواب والمذكور هنا احتياطاً واستحجاباً والمذكور هناك على احدي الروايتين والمذكور ههنا على الرواية الاخرى * فاما نخرج على الوجه الاول فالله كوراولا

فوقع في قلبه صدق حله
العمل به

على تقدير عدم تسليم الحل وإجرائه على الظاهر والمذكور ثانياً على تقدير تسليمه يخفى
لواجري لفظ الجامع على ظاهره ولم يشترط التحكم فالفريقين أخبار الفاسق نجاسة الماء
اختصاصه بالوكالة والهدية ونحوها ما ذكر في ذلك الباب ولكن جواب المسئلة على الحقيقة
ما ذكره هنا فإن الشيخ ذكر في شرح هذه المسئلة أن خبر الواحد حجة في المعاملات
لأن في ذلك ضرورة ولذلك جعلنا خبر الفاسق حجة في هذا الباب لكنه يحكم بأنه في الفاسق
بمخلاف العدل والله أعلم (قوله) وذلك لوجهين أي ثبوت هذا القسم بخبر كل ميم وسقوط
اشتراط العدلة وغيرها فيه لوجهين * أحدهما عموم الضرورة الداعية إلى إسقاط شرط
العدلة وسائر الشرائط سوى التميز فإن الإنسان قلما يجد العدل الحر البالغ المسلم في كل زمان
ومكان ليست إلى وكيله أو غلامه فلو شرط في هذا القسم ما شرط في الأقسام المتقدمة لتعطلت
المصالح وفيه حرج عظيم فسقط للضرورة لأن لها أثراً في التخفيف * بخلاف القسم الأول
فإن شرط العدلة فيه لم يسقط لما ينشأ من عدم تحقق الضرورة فيه إذ في المدول الذي تلقوا
نقل الأخبار كثره وقد يمكن السامع من الرجوع إلى دليل آخر يميل به إذا لم يصح الخبر عنده
وهو القياس الصحيح * وبخلاف الأخبار بنجاسة الماء وطهارة فإن الضرورة فيه ليست مثلها فإنها في
على ما سطره * وذكر في المبسوط في مسئلة الأخبار بنجاسة الماء أن كان الخبر فاسقاً فإن يتوضأ بذلك
الماء لعدم ترجيح الصدق في خبره فإن اعتبر دينه وإن دل على صدقه في خبره فاعتبار تمامية
وإرتكابه ما يستند الحرمه فيه دليل على كذبه في خبره فيتحقق المأثمه ينهضاً ولهذا وجب
التثبت في خبره والأصل في الماء هو الطهارة فيمتسك به ويتوضأ وهذا بخلاف المعاملات فإنه
يجوز الأخذ فيها بخبر الفاسق لتحقيق الضرورة وعدم دليل يمتسك به سوى الخبر والثاني وهو
الموعود بيانه في ذلك الباب أن الخبر ههنا أي في هذا القسم * غير ملزم أي ليس فيه شيء من
معنى الإلزام لأن البعد والوكيل يباح لهما الإقدام على التصرف من غير أن يلزمهم ذلك فلا
يشترط فيه ما شرط للإلزام من العدلة وغيرها إذ العدلة شرطت لترجيح جانب الصدق في الخبر
فبصلح أن يكون ملزماً وكذا المدد ولفظ الشهادة شرطاً لتأكيد الإلزام فيها تحققت فيه منازعة
وخصومة فلا وجه لاشتراطهما عند المسألة وانقطاع الإلزام * ثم الوجه الأول يدل على
سقوط اشتراط العدلة إذا كان المتابع رسولاً فأما إذا كان فضلياً فينبغي أن يكون على الاختلاف
المذكور في القسم الخامس لانتفاء الضرورة في حقه إلا أن الوجه الثاني يدل على سقوط اشتراطها
في حق الفضولي أيضاً بالاتفاق لأن الاختلاف في حقه في ذلك القسم انما نشأ من جهة كونه
ملزماً وهذا القسم خلا عن معنى الإلزام فهذه قاعدة الجمع بين الوجهين (قوله) بخلاف أمور
الدين مثل طهارة الماء ونجاسته فإن شرط العدلة فيها لم يسقط لأن فيها معنى الإلزام من وجه
باعتبار أن السامع يلزمه الطهارة بالماء إذا أخبر بطهارته ويلزمه التحرز إذا أخبر بنجاسته
وليس فيها معنى الإلزام من وجه باعتبار أنه لا يجبر عليه بل يفوض إلى اختياره بخلاف حقوق
النباد وكذا الحل والحرمه وإذا كان كذلك لابد من اعتبار أحد شرطي الشهادة ليكون ملزماً
من وجه وقد سقط اعتبار المدد بالاتفاق فتعين اعتبار العدلة * قلت وهذا الفرق انما يستقيم

وذلك لوجهين أحدهما
عموم الضرورة الداعية
إلى إسقاط شرط العدلة
والثاني أن الخبر غير ملزم
فلم يشترط شرط الإلزام
بخلاف أمور الدين مثل
طهارة الماء ونجاسته

إذا لم يجعل التحكيم الرأى شرطاً في قبول خبر الفاسق في الماملات كذا ذكر في الباب المتقدم وحمل ما ذكرهنا على الاستحباب فاما اذا جعل شرطاً فيه وحمل المذكور ههنا على ظاهره فلا استواء الموضعين في اشتراط التحكيم وتوقف القبول فيهما عليه فلا تنافي الفرق (قوله) ولهذا الاصل وهو ان ما فيه الزام محض من حقوق العباد يشترط فيه شرايط الشهادة لمقبل شهادة الواحد بالرضاع * في النكاح بان تزوج امرأة فاخبره مسلم ثقة او امرأة انها ارتضا من امرأة واحدة وفي ملك العيى بان اشترى امه فاخبره عدل انها اخته من الرضاع * وبالحرية اى في ملك العيى بان اخبره عدل انها حرة الا يوين بل يشترط شهادة رجلين او رجل وامرأتين * وقال مالك رحمه الله يقبل في الرضاع قول المرأة الواحدة اذا كانت ثقة وكذا يروى عن عثمان رضى الله عنه حديث بن ابي مليكة ان عقبه بن الحارث تزوج بنت ابي اهاب فجاءت امرأة سوداء واخبرت انها ارضعتها فذكر ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فاعرض عنه ثم ذكر ثانيا فاعرض عنه ثم ثالثا فقال فارقتها اذا فقال انها سوداء يا رسول الله قال كيف وقديلى وفي بعض الروايات ففرق رسول الله صلى الله عليه وسلم بينهما * وحيثما في ذلك حديث عمر رضى الله عنه لا يقبل في الرضاع الا شهادة رجلين او رجل وامرأتين ولان هذه شهادة تقوم لابطال الملك لان الحرمة لا تقبل النفل عن زوال الملك في باب النكاح فلا تنافي فيه الاشهاد بن كالتق والطلاق * وهو معنى قوله لما فيه اى في ثبوت الرضاع والحرية اوفى قبول شهادة الواحد من الزام حق العباد اى الزام ابطال حق العباد * وحدث عقبه دلتنا فان رسول الله صلى الله عليه وسلم اعرض عنه في المرة الاولى والثانية فلو كانت الحرمة ثابتة لما نفل ذلك ثم لما رأى منه طمأنينة القلب الى قولها حيث كرر السؤال امره ان يشاركها احتياطاً على وجه التزهد الى التزهد اشار بقوله عليه السلام كيف وقديلى والزيادة المروية غير ثابتة عندنا * وهذا بخلاف الطعام والشراب حيث تثبت الحرمة هناك بخبر الواحد العدل ولم تثبت ههنا لان الحل او الحرمة فيما سوى البضع مقصود بنفسه لما كان يثبت الحل بدون ملك الحل حتى لو قال لغيره كل طعامى هذا او توضعائى هذا او اشربه وسعه ان يضل ذلك وتثبت الحرمة مع قيام الملك كالمصير اذا تخمر وكمن اشترى لثما فاخبره عدل انه ذبيحة محسوس يحرم عليه تناوله ولا يسقط ملكه حتى لا يمكن له حق الرجوع على بابه واذا كان كذلك كان الاخبار باسره دينا وقول الواحد فيه ملزم فاما في الوطى فالحل او الحرمة يثبت حكما للملك وزواله لا مقصودا حتى لو قال لاخرطاً جارحى هذه قد اذنت لك فيه او قالت له ذلك حرة في نفسها لم يحل له الوطى لدم ثبوت الملك به وقول الواحد في ابطال الملك ليس بحجة فكذلك في الحل الذى يثبت عليه * ولان في الوطى معنى الازام على الغير لان المنكحة يلزماها الاقيدان وزج في الاستفراش والمملوك كى يلزمها الاقيدان لولاها وخبر الواحد لا يكون حجة في ابطال الاستحقاق الثابت لشخص على شخص فاما حل الطعام والشراب فليس فيه استحقاق حتى على احد يبطل ثبوت الحرمة بل هو امر ديني وخبر الواحد في مثله حجة كذا في المبسوط (قوله) ولهذا اى * ولان ما فيه الازام المحض

ولهذا الاصل لم يقبل شهادة الواحد بالرضاع في النكاح وفي الملك العيى وبالحرية لما فيه من الزام حق العباد ولهذا لم يقبل خبر الواحد العدل في موضع المنازعة لحاجتها الى الازام وقيل في موضع المسألة

من حقوق المباد لا يقبل فيه خبر الواحد بل يشترط العدد وفي غير موضع الالتزام يقبل لم يقبل خبر الواحد المدل في موضع المنازعة لانه موضع الالتزام ويقبل في موضع المسألة مثل الوكالات ونحوها حظوه عن معنى الالتزام * وعلى ذلك اى على هذا الاصل وهو اعتبار المنازعة والمسألة بنى محمد رحمه الله مسائل في اخر كتاب الاستحسان * فقال لوان رجلا علم ان جارية لرجل يدعيها ثم رآها في اخر بيعها وزعم انها قد كانت في يد فلان وانه كان يدعيها غير انها كانت لى وانما امرته بذلك لامر خفته وصدقته الجارية بذلك والرجل البائع مسلمة فلا بأس بشرائها منه * ولو لم يقل هذا ولكنه قال ظلمنى وغصبنى فآخذتها منه لم ينج ان يمرض لها بشراء ولا قبول ان كان الخبر ثقة او غير ثقة لان في الفصل الاول اخبر عن حال مسألة ومواضعة كانت بينهما فيتمد خبره اذا كان ثقة وفي الفصل الثاني اخبر عن حال منازعة بينهما في غصب الاول منه واستردادهما فلا يكون خبره حجة * فان قال انه كان ظلمنى وغصبنى ثم رجعت عن ظلمه فأقرلى بها ودفعها الى فان كان عنده ثقة فلا بأس بشرائها منه وقبول قوله لانه اخبر عن حال مسألة وهى اقراره له بها ودفعها اليه * وكذلك ان قال خاصمته الى القاضي فقاضى بالينة او بالكلول واخذها منه فدفعها الى او قال قضى لي بها فآخذتها من منزله باذنه او بغير اذنه لانه اخبر ان اخذه كان قضاء القاضي او ان القاضي دفعها اليه وهو بمنزلة حال مسألة معنى لان كل ذى دين يكون مستسما لقضاء القاضي * وان قال قضى لي بها فوجدني قضاء فآخذتها لم ينج ان يشتريها منه لانه لما جحد القضاء جات المنازعة فانما اخبر بالاخذ في حال المنازعة وخبر الواحد فيها لا يكون حجة لانها من الالتزام * ونظير تقير الحكم بتقير البشارة ما اذا قدم رجل ليقول بالخطب فقال اتلونى بالسيف يائىم ولو قال لا اتلونى بالخطب لا يائىم ولو قال لا تهد موى على ابنى لا يائىم فمرقسا ان بتقير البشارة قد يتقير الحكم مع اتحاد المقصود * ولهذا قلنا اى ولان في موضع المسألة يجوز الاعتماد على خبر الواحد قلنا خبر الخبر في الرضاع الطارى على النكاح بان تزوج صغيرة فآخبر ثقة انها قد ارتفعت من امه او حث * والموت والطلاق بان غاب رجل عن امرأته فآخبره مسلمة ثقة انها قد ماتت او آخبرها مسلمة ثقة ان زوجها قد مات او طلقها ثلثا يجوز الاعتماد على خبره ويجل للزوج التزوج بربع سواها او باختها وللمرأة التزوج بزواج اخر بعد انقضاء المدة لانه ليس في الحرمة الطارية بالرضاع او بالفرقة الطارية بل بالموت والطلاق معنى المنازعة * بخلاف ما اذا اخبر ان النكاح كان فلما سبب رضاع متقدم او رده قائمة عند العقد من الرجل والمرأة لان في الحرمة المتأثرة معنى المنازعة اذا قدم كل واحد على مباشرة العقد تصرح بثبوت الحل فذلك اعتبر فيه شرائط الشهادة (قوله) والشهادة بهلال رمضان * من القسم الرابع * بخلاف ان خبر الواحد يقبل في هلال رمضان لحديث عكرمة عن

وعلى ذلك بنى محمد مسائل في آخر كتاب الاستحسان مثل خبر الرجل ان فلانا كان غصب منى هذا البعد فآخذته منه لم يقبل ولو قال ناب فرده على قبل خبره ولهذا قلنا خبر الفاسق في آيات الاذن للبعد ولهذا قلنا خبر الخبر في الرضاع الطارى على النكاح او الموت والطلاق اذا اراد الزوج ان ينكح اختها او ارادت المرأة نكاح زوج اخ لانه يجوز غير ملزم وامثله اكثر من ان يحصى والشهادة بهلال رمضان من هذا القسم

ابن عباس رضي الله عنهما ان الناس اصبحوا يوم الشك على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم يقدم امرابي وشهد برؤية الهلال فقال عليه السلام اتشهد ان لا اله الا الله وانى رسول الله فقال نعم فقال عليه السلام الله اكبر يكتفى به بخبر الواحد وخبر الفاسق في باب الدين غير مقبول بغير رواية الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فكان الشيخ بقوله من القسم الرابع اختار مذهب الطحاوى لان في هذا القسم لا يشترط المدالة كما سبىاته وانما جعله من هذا القسم باعتبار ان خبره ليس بمنزلة قسم بل الموجب هو النص * وجعله شمس الائمة من القسم الاول حتى يشترط فيه المدالة * وهو الاصح لان الصوم ليس من حقوق العباد ليكون من القسم الرابع بل هو امر ديني الا انه يشترط فيه الاسلام والبلوغ بالاجماع كافى القسم الاول ولو كان من القسم الرابع لم يشترط ذلك * والشهادة على هلال الاضحية كشهادة على هلال رمضان فيا روى عن ابي حنيفة رحمه الله في الوارد لتعلق امر ديني وهو ظهور وقت الحج الذى هو محض حق الله تعالى وفي ظاهر الرواية هلال القطر لان فيه منفعة للناس بالتوسع بلحوم الاضاحى في اليوم المأثر (قوله) واما القسم الخامس وهو الذى فيه الزام من وجه دون وجه من حقوق العباد فقتل عزل الوكيل وحجر الماذون وسائر الصور المذكورة في الكتاب وسياتي بيان الوجهين فيها * والاخبار بالشرايع وان لم يكن من حقوق العباد لكنه الحق بها لما سذكره * ففي هذا كان المبلغ وكلا اورسولا بمن اليه الابلاغ بان قال الموكل او المولى او الشريك اورب المال او الامام او الاب وكلت بان تخبر فلانا بالمرز والحجر ونحوهما وارسلت الى فلان لتبلغ عنى اليه هذا الخبر لم يشترط فيه المدالة بالاتفاق فان عبارة الرسول كناية المرسل وكذا عبارة الوكيل في هذا كناية الموكل اذا لوكل في هذه الصورة كالرسول وان اختلفا في غيرها ثم في الموكل والمرسل لا يشترط المدالة فكذا فيمن قام مقامهما * وان كان الخبر فضوليا فلا بد من اشتراط المدالة عند ابي حنيفة رحمه الله بلا خلاف بين مشايخنا * اما اذا اخبره فضوليان فقد اختلفوا في اشتراط المدالة على قوله قال بعضهم يشترط كالموكل كان الخبر واحدا وقال بعضهم لا يشترط المدالة في التثنية * وانما وقع الاختلاف لاشتباه لفظ الكتاب اى البسوط فان محمدا رحمه الله ذكر في المأذون الكبر اذا حجر المولى على عبده واخبره بذلك من امره مولا لم يكن حجرا في قياس قول ابي حنيفة حتى يخبره رجلان اورجل عدل يعرفه المبد * قال فريق الاول قالوا معناه رجلان عدل اورجل عدل فان قوله عدل يصلح لقسم الواحد والتثنية

واما القسم الخامس فقتل عزل الوكيل وحجر الماذون ووقوع العلم للبكر البالغة بانكاح وليها اذا سكنت ووقوع العلم بفسخ الشراكة والمضاربة ووجوب الشرايع على المسلم الذى لم يهاجر في هذا كان المبلغ وكلا اورسولا بمن اليه الابلاغ لم يشترط فيه المدالة لانه قائم مقام غيره واذا اخبره فضولي بنفسه مبتدئا فان ابا حنيفة قال لا يعزل فيه الا خبر الواحد العدل وفي الاثنين كذلك عند بعضهم وقال بعضهم لا يشترط المدالة في التثنية ولفظ الكتاب في الاثنين محتمل قال حتى يخبره رجل واحد عدل اورجلان ولم يشترط المدالة فيهما نصا

والجماعة والمذكر والمؤنث باعتبار كونه مصدرا قال عليه السلام لانكاح الابوى وشاهدى
عدل ولم يقل عدلين * ووجهه ان خبر الفاسقين كبحر الفاسق الواحد فانه لا يصلح ملزما
وان التوقف يجب فيه فلا يكون زيادة المدد قائدة * والفريق الثاني قالوا القيد المذكور
يختص بالواحد والمتى على الاطلاق كما يدل عليه ظاهر اللفظ وهو الاصح وذلك لان زيادة
المدد تأثيرا في سكن القلب كان للمدالة تأثيرا فيه بل تأثير المدد اقوى فان القاضي لو قضى
بشهادة الواحد لا ينفذ ولو قضى بشهادة الفاسقين ينفذ وان كان على خلاف السنة ثم اذا وجدت
المدالة بدون المدد ثبتت الخبره فكذلك اذا وجد المدد دون المدالة * ثم لابد لاشتراط
المدد او المدالة من تكذيب الخبر له ولا يد ثبوت الخبر به من ان يكون الخبر صدقا على الحقيقة
فاذا اخبر بالزول مثلا رجل عدل او رجلا عدلان او غير عدلين ثبت الزول بالاجماع صدقه
الوكيل اولى صدقه اذا ظهر صدق الخبر * وان كان الخبر واحدا غير عدل وكذا به الوكيل
لا ينزل عند ابي حنيفة رحمه الله وان ظهر صدق الخبر وعندهما ينزل اذا ظهر
صدقه * وان صدقه ينزل بالاجماع * وهذا في الوكالة التي لم يتلق بها حق النير حتى ينفرد
الموكل بمنزله اما اذا تلقى بها حق النير كالوكالة الثانية في عقد الرهن فلا ينزل وان اخبره
بذلك عدلان (قوله) ويحتمل كذا يعني ان المدد او المدالة شرط عنده ويحتمل ان يكون سائر
شروط الشهادة من الذكورة والحرية والبلوغ شرطا مع احد هذين الشرطين حتى لو كان
الخبر واحدا عدلا يشترط ان يكون رجلا حرا بالغا عاقلا وكذا اذا كان اثنين غير عدلين فعلى
هذا لا يقبل خبر البعد والمرأة والصبي أصلا وان وجدت المدالة او المدد لعدم سائر الشروط
* وانما قال يحتمل لان محمدا لم يذكرها في المبسوط فنيا وانسابا * واما عندها فان الكل
سواء اى القسم الخامس والاربع سواء ثبتت الزول والخبر يقول كل عيز كالتوكيل والاذن
* لانه اى هذا القسم من باب المعاملات يعنى ما خلا الاخبار بالشرايع فوجب ان لا يتوقف
على شرائط الشهادة كالقسم الرابع * وهذا لان الناس في باب المعاملات ضرورة توكيلا وعزلا
على ما يمرض لهم الحاجات فلو شرطت المدالة في الخبر عنها لضايق الامر على الناس فليست شرط
دفعه للحرج كذا في الاسرار * فاما الاخبار بالشرايع وان لم يكن من المعاملات فقد اُلحق بها
لان الضرورة قد تحققت في حقه اذ لو توقف على المدالة يؤدي الى الحرج وتقويت المصلحة
لان انتقال العدول من دار الاسلام الى دار الحرب قلما يصحكون فلهذه الضرورة الحق
بالمعاملات * ولكن اباحنيفة رحمه الله قال انه اى القسم الخامس من جنس الحقوق اللازمة
دون الجائزة والحقوق اللازمة هي التي تلزم على الغير ولا ينفرد باطلا لها والحائز على خلافها
* لانه اى الموكل او المولى يلزمه اى الوكيل او البعد حكما بالزل او الحجير * ثم فسر ذلك
الحكم بقوله يلزمه فيه العهدة من لزوم عقد يعنى في الوكيل فانه اذا انزل يقتصر الشراء
عليه ويلزم عليه عهدة افساد عمل يعنى في الحجير على البعد فانه كان نافذ التصرف والحجير
يخرج تصرفاته من الصحة الى الفساد فن هذا الوجه كان هذا القسم من قبيل الالتزامات *

ويحتمل ان يشترط سائر
شروط الشهادة الا المدد
عند ابي حنيفة رحمه الله
او المدد مع سائر الشروط
غير المدالة فلا يقبل خبر
البعد والصبي والمرأة فلما
عندها فان الكل سواء لانه
من باب المعاملات ولكن
اباحنيفة رحمه الله قال انه
من جنس الحقوق اللازمة
لانه يلزمه حكما بالزل
والحجير يلزمه فيه العهدة
من لزوم عقد افساد عمل
ومن وجه يشبه سائر
المعاملات لان الذي يفسخ
يتصرف في حقه كما يتصرف
في حقه بالاطلاق فشرطنا
في البعد او المدالة لكونها
بين المتزولين بخلاف الحجير
اذا كان رسولا لما قلنا وفي
شرط المتى من غير عدالة
على ما قاله بعض مشايخنا
فائدة لتوكيد الحق في البعد
بأنه في التوكيد بلا اشكال
والله اعلم

ومن وجه يشبه سائر المعاملات لأن الموكل أو المولى أو من عمتاها متصرف في حقه بالتزول والخبر
والفسخ كما هو متصرف في حقه بالتوكيل والأذن والأجرة كذلك واحد من هؤلاء ولاية
التع من التصرف كإله ولاية الإطلاق وكذا الإخبار بالشرائع في المسلم الذي لم يهاجر لآله
من حيث أن الشرائع لم تكن ثابتة في حقه قبل الإخبار حتى لم يلحقه خبان ولا أثم بتركها
وقد ثبت الوجوب في حقه بعد الإخبار كان ملزما ومن حيث أن وجوبها مضاف إلى الشرع
والتزامه أو امره لا يكون ملزما ثبت أن هذا القسم أخذ شيئا من أصليين ثم شبه الإلزام
بوجوب اشتراط العدالة والمدونة بالمعاملات وجب سقوطهما فشرطنا أحدهما واسقطنا الآخر توفيراً
على الشبهين عظمهما قال شمس الأئمة رحمه الله خبر الفاسق في هذا القسم غير معتبر عند أبي حنيفة رحمه الله
إذا أنشأ الخبر من عنده لأن فيه معنى اللزوم فإنه يلزمه الكف عن التصرف إذا أخبره بالحجر والعزل ويلزمه
التكاح إذا سكنت بعد العلم والكف عن طلب الشفعة إذا سكنت بعد العلم وخبر الفاسق لا يصلح ملزماً
لأن التوقيف في خبر الفاسق ثابت بالنص ومن ضرورته أن لا يكون ملزماً بخلاف الرسول فإن عبارته
كعبارة الرسول ثم يلزمه بالمرسل حاجة إلى تبليغ ذلك وقتها بمجرد عدم الاستعانة في الإرسال إلى عبده وتوكيله فلما
الفتوى في تكلف الحاجة به إلى هذا التبليغ والسامع غير محتاج إليه أيضاً لأنه مملوك لا يمتد
التصرف إلى أن يبلغه ما يرضه فلهذا شرطنا العدالة في الخبر في هذا القسم ولم يشترط المدد لأن
اشتراطهما لأجل منازعة متحققة وهي غير موجودة هنا * وذكر شمس الأئمة في شرح
المأذون الكبير واحتلوا على قول أبي حنيفة رحمه الله في الذي أسلم في دار الحرب إذا أخبره فاسق
بوجوب الصلوة عليه هل يلزمه القضاء باعتبار خبره فمنهم من يقول بنبى أن لا يجب القضاء
عندهم جبالاً لأن هذا من أخبار الدين والعدالة فيها شرط بالاتفاق * وأكثرهم على أنه على
الخلافاً كالحجر والعزل * قال والأصح عندي أنه يلزمه القضاء ههنا لأن من أخبره فهو رسول
رسول الله عليه السلام بالتبليغ قال النبي عليه السلام نضرا الله امرأ سمع منا مقالة فوعاها كاسمها
ثم أداها إلى من لم يسمعها وفي حديث آخر الأفيليخ الشاهد النائب وخبر الرسول بمنزلة كلام
المرسل ولا يشترط فيه العدالة فكذلك هذا ولا يدخل على هذا رواية الفاسق الإخبار لأن هناك
لا يظهر رجحان جانب الصدق في خبره وبذلك يتبين كون الخبر به خفاً وهما نحن نعلم أن ما أخبر به
حق فثبت حكمه في حق من أخبره الفاسق به حتى يلزمه القضاء فيما يتركه بعد ذلك (قوله)
والتزكية من القسم الرابع عند أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله يعني في حق سقوط شرط المدد لافي
حق سقوط شرط العدالة فإن محمدناض في الجامع الصغير في كتاب القضاء على أن المزكي الواحد
أن كان عدلاً مضى شهادة الشاهد بن قول هذا الواحد في قول أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما
الله * وقد نص في المبسوط بإضاعه أنه يشترط أن يكون المترجم عدلاً مسلماً بلا خلاف وحكم
المترجم والمزكي واحد في جميع الأحكام * ولهذا عد شمس الأئمة رحمه الله التزكية من القسم
الأول على قولهما وهو واضح لأن وجوب القضاء على القاضي من حقوق الشرع لأن من حقوق
المباد * وقال محمد هوأي المذكور وهو التزكية من القسم الثالث حتى يشترط فيها سائر شرائط

والتزكية من القسم
الرابع عند أبي حنيفة وأبي
يوسف رحمهما الله وقال
محمد هو من جنس القسم
الثالث على ما عرفناه

الشهادة سوى لفظة الشهادة لان المزكي بمعنى الشاهد فانه يلزم القضاء على القاضي بالشهادة وهذا كما يكون من الازام فيشترط العدد لطمانية القلب الا ترى انه يمتنع فيها يمتنع في الشهادة من الحرية والمدالة والاسلام فكذا المددالات لا يشترط لفظة الشهادة لان اشتراطها ليس لمعنى الازام بل يثبت بالنص بخلاف القياس اولمضى الزجر عن الشهادة بالباطل بقوله اشهد فانه بمنزلة قوله احلف والمدعى ياتى بالشهود فلا حتمال المواضعة والتليس بينهم شرطنا لفظة الشهادة واما المزكى فيختاره القاضي فيعدم في حقه مثل هذه التهمة فلا يشترط في حقه لفظة الشهادة * ولكنهما قال المزكى مخير بخبر ديني فلا يكون المدد فيه شرطاً لكفى رواية الاخبار والدليل عليه انه لا يمتنع لفظة الشهادة ولا مجلس القاضي ولو كان في معنى الشهادة لشرط فيه ما يخص به الشهادة واذا لم يجمل بمنزلة الشهادة فيه ففي المدد اولى لان المدد امر مؤكد غير معقول لان خبر الواحد والاشئين في العلم والعمل سواء واشترط العدالة والاسلام بمنزلة اشتراطها في رواية الاخبار واشترط الحرية لانه يلزم الغير ابتداء من غير ان يلزم شيئاً فكان من باب الولاية والرق ينقى الولاية على الغير بخلاف رواية الاخبار فانه يلزم ذلك بنفسه ثم يمتدى الى غيره فلا يشترط الحرية وكذا المرأة الواحدة تكفى لذلك كفى رواية الاخبار ولكن رجلاً او رجل وامراً كان اولى لانه الى الاحتياط اقرب كذا في المبسوط * وذكر في شرح ادب القاضي للخصاف ان المدد بشرط تركية الملاية عند الكل وان كان لا يشترط في تركية السرة عندها لانها في معنى الشهادة لا اختصاصها بمجلس القاضي فيشترط فيها المدد ولهذا لم يشترط اهلية الشهادة تركية السر حتى ان الرجل اذا عدل اباه او ابنته او المرأة عدلت زوجها او ابعد عدل مولاها صح وتشترط في تركية الملاية حتى ان من كان من اهل الشهادة كان من اهل التعديل في الملاية والا فلا وفيه ايضا قال ابو يوسف رحمه الله اجيز في تركية سر تركية البعد والمرأة والمحدث في القذف والاعمى اذا كانوا عدولا لان ذلك خبر وخبر هؤلاء مقبول في باب الدين واما التركية علانية فلا تقبل الا من كان من اهل الشهادة قلنا * ثم ما ذكرنا في تركية الشاهد اما في تركية الراوى فلا شك ان عندها لا يشترط العدد لان الشهادة اكد في الرواية فلما لم يشترط العدد في تركية الشهادة لا يشترط في تركية الرواية بالطريق الاولى واما عند محمد رحمه الله فيحتمل ان يكون كذلك ايضا لان المدد انما شرط في تركية الشاهد لوجود معنى الازام فيها باعتبار استحسان المدعى القضاء على القاضي بالشهادة ولم يوجد ذلك في تركية الراوى بل هي اخبار فلا يشترط المدد في كسب الرواية * ومن الاسويين من شرط المدد في تعديل الراوى والشاهد جميعاً اعتباراً بالشهادة ومنهم من شرطه في تعديل الشاهد دون الراوى لانه لا تعدل في التدي هو شرط بشرط وطه في كل باب والمدد شرط في الشهادة دون الرواية فكذا بالملحق بهما والله اعلم

باب بيان قسم الرابع وهو الخبر

(قوله) اما الطرف الذي هو طرف السامع وقع في بعض النسخ التبليغ مكان السامع وقيل هذا اصح فان قوله ما يكون من جنس الاسماع يدل عليه اذا لاسماع انما يتحقق من جهة التبليغ * والظاهر ان الاول هو الاصح فان قوله وانت تسمعه وهو يسمع وقوله في آخر الباب واذ اصح

(السماع)

باب بيان القسم الرابع من اقسام السنة

وهو الخبر هذا الباب قسمان وقسم رجع الى قسم الخبر وقسم رجع الى معناه فاما قسم الخبر فله طرقتان طرقت السامع وطرف المبلغ وكل واحد منهما على قسمين عزيمة ورخصة اما الطرف الذي هو طرف السامع فان العزيمة في ذلك ما يكون من جنس الاسماع الذي لا شبهة فيه والخصة ما ليس فيه اسماع اما الاسماع الذي هو عزيمة فاربعة اقسام قسمان في نهاية العزيمة واحدها احق من صاحبه وقسمان اخر ان يختلفان القسمين الاولين هما من بلية العزيمة ايضا لكن على سبيل الخلافه صار لهما شبهة بالرخصة

السباع وجب الحفظ يدل على ان المقصود تقسيم جانب السباع وكذا قوله في اخير الباب الذي يليه واما طرف التبليغ فكذا يدل عليه ايضا اذ لا يستقيم اقامة لفظ السماع مع مقام التبليغ هناك لان نقل الحديث بالعي من قبل التبليغ لامن قبل السماع واذا كان كذلك لابد من ان يكون هنا لفظ السماع دون التبليغ * وليس قوله ما يكون من جنس الاسماع دلالة على ما قالوا لانه منسأه الغزعة في ذلك اى في السماع ما يكون اى يحصل او يحدث من جنس الاسماع حقيقة * يوضحه ما ذكره شمس الانمعة رحمه الله ولهذا النوع اطراف ثلاثة طرف السماع وطرف الحفظ وطرف الاداء فطرف السماع نوعان عزيمة ورخصة فالرخصة ما يكون بحسن الاستماع وهو اربعة اوجه الى اخره ثبت ان الصحيح ما ذكرنا (قوله) اما القسبان الاولان الى اخره * اذا قال الشيخ حدثني فلان بكذا واخبرني او سمعت فلانا يقول كذا يلزم السماع العمل بهذا الخبر ويجوز له الرواية عنه بقوله حدثني واخبرني مطلقا او قوله قال فلان او سمعته يقول * وقيل ان الشيخ ان قصد اسماعه خاصة ذلك الكلام او كان هو في جمع قصد الشيخ اسماعهم فله ان يقول ههنا حدثني واخبرني وسمعت يحدث عن فلان واما اذا لم يكن قصد اسماعه لاعلى التفصيل ولا على الجملة فله ان يقول سمعت يحدث عن فلان لكن ليس له ان يقول حدثني ولا اخبرني لانه لم يحدثه ولم يخبره * واذا قيل له هل سمعت هذا الحديث عن فلان فيقول نعم او يقول بعد الفراغ من القراءة الامر كما قرئ على من غير استفهام فهو كالقسم الاول في وجوب العمل به وجواز الرواية بقوله حدثني واخبرني لما ذكر في الكتاب * وان قرئ عليه فسكت ولم يوجد منه اقرار ولا تكبر فهو كالقسم الاول ايضا في وجوب العمل اذا غلب على ظن السماع انه ماسكت الا ان الامر كما قرئ عليه لانه حصل ظن انه قول الرسول والعمل بالظن واجب * وكذا يجوز له الرواية عند الجمهور وقال بعض اصحاب الظاهر لا يجوز وانه ذهب صاحب القواعد وابواسحق الشيرازي وابوالفتح سليم الرازي وابولنصر الصباغ من فقهاء الشافعية لان الانسان اذا قرئ عليه كتابه فيه حكاية اقراره بدين او بيع او نحوها فلم يقربه ولم يعترف بصحته لا يثبت الاقرار ولا يجوز لاحد ان يشهد عليه فكذا هذا * وتمسك الجمهور بان العرف دال على ان سكوت الشيخ في هذا المقام تقرير له على الرواية واقرار بصحة ما قرئ عليه ولو لم يكن صحيحا لما جاز تقريره عليها ولكن سكوته على الإنكار مع القدرة عليه فسقا لما فيه من ايهام الصحة فاما الاقرار فلم يحر فيه عرف ان السكوت فيه تصديق * ثم عند القائلين بالجواز يجوز للسامع في هذا القسم ان يقول قرأت على فلان او قرئ عليه او حدثني واخبرني قرأته عليه بلا خلاف فاما اذا قال حدثني واخبرني مطلقا او سمعت فلانا فقد اختلف فيه فذهب الغزالي وابوالحسن البصري وجماعة الى انه لا يجوز لانه يشعر بالنطق اذ الخبر والحديث والمسموع نطق كلها ولم يوجد منه نطق فيكون قوله اخبرني او حدثني او سمعت كذبا الا اذا علم تصريح قول السماع او قرئته حاله انه يريد القراءة على الشيخ دون سماع حديثه * ولا يقال امسأه عن التكبر جار مجرى اباحت ان يتحدث عنه *

اما القسمان الاولان
فما يقرأ عليك
من كتاب او حفظ وانت
تسمعه وما يقرأ عليه
من كتاب او حفظ وهو
يسمع فتقول له اهو كما
قرأت عليك فيقول نعم

لأنهم يقولون بابا حته لم يجز لهم التحدث عنه إذا لم يحدّثهم لأن الكذب لا يصير مباحا بابا حته *
 وذهب جمهور الفقهاء المحدثين إلى أنه يجوز لأن الأخبار في أصل اللغة لا فائدة الخبر والعلم وهذا
 السكوت قد افاد العلم بأن هذا المسموع كلام الرسول عليه السلام فوجب أن يكون أخبارا *
 وأيضا فلا نزاع أن لكل قوم من العلماء اصطلاحات مخصوصة يستعملونها في معاني مخصوصة أما لأنهم
 نقلوها بحسب عرفهم إلى تلك المعاني أو لأنهم استعملوها فيها على سبيل التجوز ثم صار المجاز
 شايما والحقيقة منقوبة ولفظ الخبرى وحديثى ههنا كذلك لأن هذا السكوت يشابه الأخبار في
 اقادة الظن والمثابة إحدى أسباب المجاز وإذا جاز هذا الاستعمال مجازا ثم استقر عرف
 المحدثين عليه صار ذلك كالاسم المنقول يعرف المحدثين أو كما لحياز الغالب وإذا ثبت ذلك
 وجب جواز استعماله قياسا على سائر الاصطلاحات * فإقرأ عليك أي الحديث أو المبلغ
 وهو من قيل قوله تعالى أنا أنزلناه في ليلة القدر * على المترئين أي ارفع واحوط الأثرى
 أنها أي الترتبة الأولى طريقة رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه كان يبلغ بنفسه وقرأ على
 الصحابة لأن يقرأ عليه ثم يقال له هكذا الأمر فتقول نعم ولما كنت قراءة الحديث تشبه فعل
 النبي عليه السلام وأنه أبعد من السهو والخطأ كان ذلك أحوط وأولى * وهو المطلق من
 الحديث والمشافهة أي مطلق قولك حديثي فلان بكذا أو شافهني به يدل على أن التكلم
 صدر عنه وانت تسمع لا على العكس ودلالة المطلق على الكامل على ما عرف فدل أن
 الوجه الأول أكمل ولهذا قال بعض المحدثين أن السامع في القسم الأول يقول حديثي وفي
 القسم الثاني أخبرني لأن الأخبارا عم (قوله) كان مأموئا عن اليهود أي عن التقرير
 عليه في تليغ الوحي وبيان الأحكام وغيره ليس بهذه الصفة فذلك كانت قراءته عليه
 السلام أولى فاما غير النبي عليه السلام فجاز عليه السهو والغلط والتقرير
 عليه فكانت قراءة الحديث وقراءة غيره سواء * وما كان يكتب دليل آخرى ولأنه
 عليه السلام لم يكن كتابا ولا قارئاً من المكتوب شيئا وإنما قرأ ما قرأ عن حفظ فكانت قراءته
 أولى * فاما إذا كانت الرواية عن كتاب والسباع في كتاب * فهما سواء أي قراءة الحديث
 والقراءة عليه سواء في معنى التحدث بما في الكتاب وكون كل واحد منهما مشافهة حتى
 لو كانت الرواية عن حفظ كانت قراءة الحديث أولى لأنه أشد عناية في الضبط ولأنه يتحدث به
 حقيقة * لأن اللغة لأفضل أي لأفضل في اللغة بين كذا وكذا فلان من عليه الحق لو قرأ
 ذكر أقراره عليك أو قرأ عليه ثم تستفهمه هل تقر جميع ما قرأه عليك فيقول نعم كانا سواء
 * الأثرى أنهما أي الوجهين سواء في أداء الشهادة حتى لو قال القاضي للشاهد تشهد
 بكذا فيقول نعم كان مثل قوله أشهد بكذا في إثبات الحق وإيجاب الحكم على القاضي مع أن
 باب الشهادة أضيّق لاختصاصها بشروط لم توجد في الرواية * وقوله وماتلناه أحوط يثير
 إلى أن التسوية بين الوجهين أحوط من ترجيح الأول على الثاني لأنه لم يسبق إلا ذكر
 المتينين وليس المراد ذلك بل الغرض أن الوجه الثاني أحوط من الوجه الأول وإن كان هذا

قال طمة أهل الحديث
 إن القسم الأول على المترئين
 ألا ترى أنها طريقة
 الرسول عليه السلام وهو
 المطلق من الحديث المشافهة

وقال ابو حنيفة ان ذلك كان احق من رسول الله عليه السلام لانه كان مأمونا عن السهو وما كان يكتب وكلامنا فيمن يجري عليه السهو وقرأ من المكتوب دون المحفوظ وهما في المشافهة ﴿ ٧٦١ ﴾ سواء لان اهلنا لا يخلص بين بيان المتكلم بنفسه وبين ان يقرأ عليه

المقظ لا يسقاه له بدليل ما ذكر في بعض نسخ اصول الفقه واظنه تصنيفه قال ابو حنيفة رحمه الله الوجهان سواء بل الثاني احوط ويترجح على الاول لان السامع اذا قرأه بنفسه كان هو اشد عناية في ضبط المتن والسند من المبلغ لحاجته الى ذلك فانما يترجح هذا الجانب فلا اقل من المساواة في اشد عادة وطبيعة لان الانسان في امر نفسه احوط منه في امر غيره ثم الطالب عامل لنفسه والمحدث عامل لغيره فيحتمل ان يسهو عن البعض ويشذ منه أكثر ما يشذ من الطالب فلا يؤمن على الذي يقرأ وهو المحدث للخط في بعض ما يقرأ لفظة راجية اذ هو لا يخط في امر غيره كما يختصا في امر نفسه وقوته وانما بقي احتمال الفقرة الى اخره اشارة الى الجواب عما يقال قد يتوهم عند قراءة الطالب ان يسهو المحدث عن بعض ما قرئ عليه وينتفي هذا التوهم عند قراءة المحدث لشدة رعاية الطالب في ضبط ما سمع منه فاجاب ان كلا الامرين موهوم الا ان سهو المحدث عن سماع البعض الذي لا يمكن التحرز عنه عادة اهون من ترك شيء في المتن او السند ولا بد من تحمل احد الامرين فيتحمل اسرها وذكر في كتاب معرفة انواع علم الحديث انهم اختلفوا في ان القراءة على الشيخ ويسمي عرضا عند أكثر المحدثين من حيث ان القارئ يمرض على الشيخ ما يقرأه كما يمرض القرآن على المقرئ مثل السماع من لفظ الشيخ في المرتبة اودونه او فوقه فنقل عن ابى حنيفة وابن ابى ذؤب وغيرهما ترجيح القراءة على الشيخ على السماع من لفظه وروى ذلك عن مالك ايضا وروى عن مالك وغيره انهم ساءوا وقد قيل ان التوسية بينهما مذهب معظم علماء الحجاز والكوفة ومذهب مالك واصحابه واشياخه من علماء المدينة ومذهب البخاري وغيرهم (قوله) واما الكتاب فقل رسم الكتب وذلك بان يكون مختوما بختم معروف معنوا وهو ان يكتب في قبل التسمية من فلان بن فلان الى فلان بن فلان ثم يبدأ بالتسمية ثم بالثناء ثم بالقصود قال الشيخ رحمه الله في شرح التوقيف فان كان الكتاب على جهة الكتب مرسوما رسم الكتب ممددا فصدر الكتب وثبت الكتاب لحجة صحيحة وكان فيه اخبرني فلان عن فلان حتى اتصل بالابي عليه السلام فاذا جاءك هذا الحديث فحدثه عن هذا الاسناد حدث له الرواية لان الكتاب من الغائب بمجلة الخطاب من الحاضر الى اخره ثم الكتاب على نوعين احدهما ان يقرئ به الاجازة كما ذكر الشيخ في الكتاب وهو مثل السماع في جواز الرواية به بالاتفاق والثاني ما يجرد عن الاجازة واجاز الرواية به كثير من المتقدمين والمتأخرين منهم ابو الحسنات ومحمود واليث بن ساعد وغير واحد من من الشافعيين واتى ذلك قوم آخرون منهم القاضي المساورى لانه لم يحمل منه شيئا لا لالسماع ولا للاجازة فكيف يسند اليه والصحيح هو الاول عند اهل الحديث لان في الكتابة اشمارا بمعنى الاجازة فهي وان لم تقترن بالاجازة لفظا فقد تضمنت الاجازة معنى كذا ذكر ابو عمرو (قوله) وكذلك اى وكالكتاب الرسالة في جواز الرواية على هذا الوجه اى على الوجه الذي ذكرنا في الكتاب بان يقول المحدث للرسول بلغ عن فلان انه قد حدثني

المقظ لا يسقاه له بدليل ما ذكر في بعض نسخ اصول الفقه واظنه تصنيفه قال ابو حنيفة رحمه الله الوجهان سواء بل الثاني احوط ويترجح على الاول لان السامع اذا قرأه بنفسه كان هو اشد عناية في ضبط المتن والسند من المبلغ لحاجته الى ذلك فانما يترجح هذا الجانب فلا اقل من المساواة في اشد عادة وطبيعة لان الانسان في امر نفسه احوط منه في امر غيره ثم الطالب عامل لنفسه والمحدث عامل لغيره فيحتمل ان يسهو عن البعض ويشذ منه أكثر ما يشذ من الطالب فلا يؤمن على الذي يقرأ وهو المحدث للخط في بعض ما يقرأ لفظة راجية اذ هو لا يخط في امر غيره كما يختصا في امر نفسه وقوته وانما بقي احتمال الفقرة الى اخره اشارة الى الجواب عما يقال قد يتوهم عند قراءة الطالب ان يسهو المحدث عن بعض ما قرئ عليه وينتفي هذا التوهم عند قراءة المحدث لشدة رعاية الطالب في ضبط ما سمع منه فاجاب ان كلا الامرين موهوم الا ان سهو المحدث عن سماع البعض الذي لا يمكن التحرز عنه عادة اهون من ترك شيء في المتن او السند ولا بد من تحمل احد الامرين فيتحمل اسرها وذكر في كتاب معرفة انواع علم الحديث انهم اختلفوا في ان القراءة على الشيخ ويسمي عرضا عند أكثر المحدثين من حيث ان القارئ يمرض على الشيخ ما يقرأه كما يمرض القرآن على المقرئ مثل السماع من لفظ الشيخ في المرتبة اودونه او فوقه فنقل عن ابى حنيفة وابن ابى ذؤب وغيرهما ترجيح القراءة على الشيخ على السماع من لفظه وروى ذلك عن مالك ايضا وروى عن مالك وغيره انهم ساءوا وقد قيل ان التوسية بينهما مذهب معظم علماء الحجاز والكوفة ومذهب مالك واصحابه واشياخه من علماء المدينة ومذهب البخاري وغيرهم (قوله) واما الكتاب فقل رسم الكتب وذلك بان يكون مختوما بختم معروف معنوا وهو ان يكتب في قبل التسمية من فلان بن فلان الى فلان بن فلان ثم يبدأ بالتسمية ثم بالثناء ثم بالقصود قال الشيخ رحمه الله في شرح التوقيف فان كان الكتاب على جهة الكتب مرسوما رسم الكتب ممددا فصدر الكتب وثبت الكتاب لحجة صحيحة وكان فيه اخبرني فلان عن فلان حتى اتصل بالابي عليه السلام فاذا جاءك هذا الحديث فحدثه عن هذا الاسناد حدث له الرواية لان الكتاب من الغائب بمجلة الخطاب من الحاضر الى اخره ثم الكتاب على نوعين احدهما ان يقرئ به الاجازة كما ذكر الشيخ في الكتاب وهو مثل السماع في جواز الرواية به بالاتفاق والثاني ما يجرد عن الاجازة واجاز الرواية به كثير من المتقدمين والمتأخرين منهم ابو الحسنات ومحمود واليث بن ساعد وغير واحد من من الشافعيين واتى ذلك قوم آخرون منهم القاضي المساورى لانه لم يحمل منه شيئا لا لالسماع ولا للاجازة فكيف يسند اليه والصحيح هو الاول عند اهل الحديث لان في الكتابة اشمارا بمعنى الاجازة فهي وان لم تقترن بالاجازة لفظا فقد تضمنت الاجازة معنى كذا ذكر ابو عمرو (قوله) وكذلك اى وكالكتاب الرسالة في جواز الرواية على هذا الوجه اى على الوجه الذي ذكرنا في الكتاب بان يقول المحدث للرسول بلغ عن فلان انه قد حدثني

على هذا الوجه الا ترى (ثالث) ان تبليغ الرسول عليه السلام (٩٦) كان الارسال ايضا وذلك بعد ان يشهد بالحجة

بهذا الحديث فلان بن فلان ويذكر اسناده فاذا بلغك رسالتى هذه فاروه عنى بهذا الاسناد
 * وهذا لان الكتاب والرسالة الى القائب بمنزلة الخطاب للحاضر شرعا وعرفا * اما شرعا
 فلان النبي صلى الله عليه وسلم كان مأمورا بتبليغ الرسالة الى الناس كافة وقد بلغ الغيب
 بالكتاب والرسالة كما بلغ الحضور بالخطاب وكذلك الطلاق والماتى وسائر العقود المتعلقة
 بالكلام ثبتت بهما كما ثبتت بالخطاب * واما عرفا فلان الناس يمدونهما مثل الخطاب حتى
 قلد الحلفاء والملوك القضاء والامارة والايلة بالكتاب والرسالة كما قلدوها بالمشافهة وعدوا
 مخالفتها مخالفا للامر ففرقا اتها مثل الخطاب فكانا من باب العزيمة بخلاف المناولة
 والاجازة فى حق الحاضر لان الاصل فى حق الخطاب ولهذا لم يوجد التبليغ من النبي
 عليه السلام الى الحضور بهذين الطريقين فلم يكونا مثل الخطاب الا اناجوزنا هاهنا ضرورة
 فكانا من باب الرخصة لا من باب العزيمة * وذلك اى حل الرواية بالكتاب والرسالة
 ببدان بئنا بالحجة اى بالينة التي ثبتت بمثلها الكتب على ماعرف فى كتاب القاضى الى
 القاضى * وعند عامة اهل الحديث لاحاجة الى اليانة بل يكفى فى ذلك ان يعرف المكتوب اليه
 خط الكاتب او يلقب على ظنه صدق الرسول (قوله) والخيار فى القسمين الاولين ان يقول
 السامع حدثنا لان المحدث حدثه وشافهه بالاسماع على ما ذكرنا وقيل هذا معظم مذهب
 الحجازيين والكوفيين وقول الزهرى ومالك وسفيان بن عيينة وبشبي بن سعيد القطان
 فى آخرين من الائمة المتقدمين وهو مذهب البخارى فى جماعة من المحدثين * وعند بعض
 اهل الحديث لايقول فى القسم الثانى حدثنا بل يقول اخبرنا وهو مذهب الشافعى وابحابه
 وهو منقول عن مسلم صاحب الصحيح وجمهور اهل المشرق * وعند بعضهم لايحجوز فى
 هذا القسم ان يقول حدثنا ولاخبرنا وانما يقول قرأت عليه او قرئ عليه وانا اسمع
 فاقربه وقيل انه قول ابن المبارك وبشبي بن مجيب التميمى واحمد بن حنبل والنسائى وغيرهم
 لان المحدث لم يحدته ولم يحجبه شئ ولم يتلفظ بالقبوله نعم * والجواب ما تقدم ان المختصر
 والمطول من الكلام سواء وكلة نعم يتضمن اعادة ما فى السؤال لفة فكان هذا تحدثنا
 واخبرا * وفى القسمين الآخرين الخيار ان يقول اخبرنا * قال بعض المحدثين لايحجوز
 ان يقول فى هذين القسمين اخبرنا كما لايحجوز ان يقول حدثنا لان الاخبار والتحديث واحد
 بل يقول كتب الى فلان او ارسل الى بكذا * وذكر ابو الحسين البصرى فى المعتمد
 ايضا ان اصحاب الحديث يفرقون بين قول الانسان حدثنى فلان واخبرنى فلان فيجملون
 الاول دالا على انه شافهه بالحديث ويجملون الثانى مترددا بين الاجازة والكتابة
 والشافهة وهو اسطلاح والافطاهر قوله اخبرنى قيدناه تولى اخباره بالحديث
 وذلك لايكون الا بالشافهة فاختار ان الاخبار والتحديث واحد ففرق الشيخ
 بينهما بما ذكر فى الكتاب * وقال ابو الوفاء عبد الرحيم بن على البائى فى رسالته
 المصنفة فى تنويع السماع وتجنيس الاجازة المواضعة بين اهل العلم بالحديث ان يقول

والخيار فى القسمين الاولين
 ان يقول السامع حدثنا
 لان ذلك يستعمل فى المشافهة
 قال فى الزيارات فيمن
 قال ان كلمت فلانا او حدثت
 به انه يقع على المكاملة
 مشافهة وفى القسمين
 الآخرين الخيار ان يقول
 اخبرنا لان الكتاب
 والرسالة ليسا بمشافهة
 الا ترى انما نقول اخبرنا الله
 وانبا ونبأنا بالكتاب
 والرسالة ولا نقول حدثنا
 ولا كلمنا انما ذلك خاص
 لموسى صلوات الله عليه قال
 الله تعالى وكلم الله موسى
 تكليما ولهذا قاتنا فىمن حلف
 لايحدث بكذا ولا يكلم
 به انه لايبحث بالكتاب
 والرسالة بخلاف ما حلف
 لايحجربكذا انه يحنث بذلك
 واما الرخصة فلا اسماع فيه

المستفيد في كل نوع مما ذكر ما هو حكاية الحال حدثني اخبرنا اخبرني منوطا ببيان صفة نفسه في ذلك اما في الحقيقة عند الاثمة الكبار المحققين من المتقدمين والمتأخرين فلا فرق بين حدثنا واخبرنا وحدثني واخبرني اذا كان الضبط والافتان والاحتياط على وجهه سواء قرأ المحدث بلفظه او قرأ عليه فاقربه او قرئ عليه فاقربه كله سماع جيد لوقرار منه بالمسموع كالصك والشهادة والاشهاد * قال وجاء في الروايات انباء وانباء وخبرنا وخبرني ولم يسمح فيها شيئا ارضيه الا اني احسب ان خبرنا وخبرني للكثرة والمبالغة في الاخبار مرة بعد اخرى في الوحدة خبرني وفي الجمع خبرنا (قوله) وهو الاجازة والمناولة الضمير عائد الى ما في الاجازة ان يقول المحدث لغيره اجزت لك ان تروى عنى هذا الكتاب الذي حدثني به فلان وبين اسناده او يقول اجزت لك ان تروى عنى جميع ما صحت عندي من مسموعاتي وحينئذ يجب تعيين المسموع من غيره وسبائك بيان انواعها * والمناولة ان يسطي الشيخ كتاب سماعه بيده الى المستخير ويقول هذا كتابي وسماعي عن شيخي فلان فقد اجزت لك ان تروى عنى هذا كما يوجب الاحتياط * والمناولة لا كيد الاجازة لان مجرد المناولة بدون الاجازة غير معتبر والاجازة بدون المناولة فكان الاعتبار للاجازة دون المناولة غير انها زيادة تكلف احسبها بعض المحدثين تأكيذا للاجازة فكانت المناولة قسما من الاجازة * واختلف في الاجازة فابطلها جماعة منهم ابراهيم بن اسحاق الحزبي وابو محمد الاسهباني وابو نصر الوائلي السجزي والشافعي في رواية الربيع عنه وابوطاهر الدباس من اصحابنا فيما حكاه محمد بن ثابت الحنفي عنه وغيرهم لان ظاهرها اباحة التحدث والاخبار عنه من غير ان يحدوها او يحصرها وهذا اباحة الكذب وليس له ذلك ولا لغيره ان يستبيح الكذب اذا ابيع * وجوزها الجمهور من الفقهاء والمحدثين وهو الظاهر من مذهب الشافعي ايضا لان الضرورة دعت الى تجويزها فان كل عاقل لا يجد من يبلغ اليه ما صحت عنده ولا يرغب كل طالب الى سماع جميع ما صحت عنده شيخة فلول مجوز الاجازة لادى الى تعطيل السنن واندراسها واقطاع اسانيدھا ولذلك كانت الاجازة من قبيل الرخصة لامن الغزوة فكان قوله اجزت لك ان تروى عنى ما صحت من مسموعاتي في العرف جاريا مجرى قوله ما صحت عندي من احاديثي قد سمعته فاروه عنى فلا يكون كذبا اليه اشترى في الحصول والمعتمد * والاجازة مأخوذة من جواز الماء الذي يسفاه المال من الماشية والحارث يقال استجرت فلانا فاجزاني اذا اسفاه ماء لارضك او ما شئت كذلك طالب العلم يسأل العالم ان يجزئه علمه فيجزئه اياه فعمل هذا للمجيز ان يقول اجزت فلانا مسموعاتي او مروياني فيعده بغير حرف جر من غير حاجة الى ذكر لفظ الرواية * ويحتاج الى ذلك من يحمل الاجازة بمعنى التسويغ والاذن والاباحة وذلك هو المعروف فتقول اجزت لفلان رواية مسموعاتي مثلاً من يقول منهم اجزت له مسموعاتي فعلى سبيل الحذف الذي لا يخفى نظيره * ثم الاجازة ان كانت لوجود معين وكان المجازله عالماً بما في الكتاب الذي اجاز به روايته على ما ذكره الشيخ في الكتاب صحت الاجازة عند القائلين بجوازها وحلت له الرواية لان الشهادة تصح بهذه الصفة فان الشاهد اذا وقف على جميع ما في الصك وكان ذلك معلوماً لمن عليه الحق فقال اجزت لك ان تشهد على جميع

وهو الاجازة والمناولة وكل ذلك على وجهين اما ان يكون المجازله عالماً بما في الكتاب او جاهلاً به فان كان عالماً به قد نظر فيه وفهم ما فيه فقال له المجيز ان فلانا قد حدثنا بما في هذا الكتاب على ما فهمته باسما نيده هذه فانما حدثتكم منه واجزت لك الحديث به فيصح الاجازة على هذا الوجه اذا كان المستخير مأموناً بالضبط والقهم

ما في هذا الكتاب كان صحيحا فكنا رواية الخبر * ثم المستحب في ذلك اى في هذا القسم وهو الاجازة ان يقول عند الرواية اجازى وهو العزيمة في الباب * ويجوز ان يقول اخبرنى واحدنى بطريق الرخصة لوجود الخطاب والمشافهة فيما وهو قوله اجزت لك بخلاف الكتاب والرسالة اذا الخطاب لم يوجد فيها اصلا الا ان ما ذكرنا دون حقيقة القراءة فكانت العزيمة فيه ماقتنا * هذا هو مختار الشيخ والقاضى الامام ابى زيد والاصح ما ذكره شمس الائمة رحمهم الله ان الاحوط ان يقول اجازى فلان وان قال اخبرنى فهو جائز ايضا ولا يثنى ان يقول حدثنى فان ذلك يختص بالاسماع ولم يوجد * وقولهم قد وجد الخطاب فيجوز ان يقول حدثنى * قلنا انما وجد الخطاب بقوله اجزت لك بالحدث والكتاب الذى روي فلا يجوز ان يقول حدثنى بناء على ذلك الخطاب لان المقصود منه حدثنى بالكتاب او الحديث لا بالاجازة * وعامة اصوليين والمحدثين ذهبوا الى امتناع جواز حديثى واخرى مطلقا لشارعها بصريح لفظ الشيخ وهما من غير نطق منه كذب بخلاف المقيد نحو حديثى او اخبرنى اجازة * وهذا بناء على ان الاخبار كالتحديث عندهم كذا ذكره صاحب المقدمه * وذهب البعض الى امتناع المقيد ايضا احتياط * ونقل عن الاوزاعى انه خصص الاجازة بقوله خبرنا بالتشديد والقراءة على الشيخ بقوله اخبرنا * وذكر الحاكم النيسابورى في معرفة علوم الحديث ان الذى عليه اكثر مشايخ الحديث انه يقول فيما يخذ من الحديث لفظا ليس معه غيره حديثى فلان * وفيما يأخذه منه لفظا مع غيره حديثنا فلان * وفيما قرأه على الحديث بنفسه اخبرنى فلان * وفيما يقرئ عليه وهو حاضر اخبرنا فلان * * وفيما تعرض على الحديث واجازته روايته شفاها انبأنى فلان * * وفيما كتب اليه ولم يشفه بالاجازة كتب الى فلان ولا يجوز في الاجازة والمناولة ان يقول حديثنا ولا اخبرنا لانه اضافة فعل التحديث والاخبار الى من لم يفعل ذلك ولكن يقول اجازى فلان او انبأنى اجازة والاولى تحرى الصدق ومجانبة الكذب بما يمكنه * وذكر في رسالة ابى الوفاء ان في الرواية بالاجازة تقول اجازى فلان بن فلان ان فلان بن فلان اخبره او حدثه او يقول اخبرنى فلان بن فلان اجازة ان فلان بن فلان اخبره او حدثه ولا يلفظ لشيخه يقال فان ذلك يكون كذبا عليه فانه لم يلفظ له بالاخبار والتحدث (قوله) واذا لم يعلم ما فيه اى لم يعلم المجازله ما في الكتاب فان كان الكتاب محتملا للزيادة والتقصان غير مأمون عن التفسير لا يحل له الرواية بالاتفاق وان كان مأمونا عن التفسير غير محتمل للزيادة والتقصان يبنى ان لا يحل الرواية ولا يصح الاجازة عند ابى خيفة ومحمد ويحمل ويصح عند ابى يوسف رحمهم الله * واصل ذلك اى اصل هذا الاختلاف اختلافهم في كتاب القاضى الى القاضى وكتاب الرسالة فان علم الشهود بما في الكتاب والرسالة شرط لصحة الاشهاد وهو قول ابى يوسف الاول ثم رجح وقال اذا شهدوا انه كتابه وخاتمته قبل وان لم يرفوا ما فيه وهو قول ابن ابى ليلى لان كتاب القاضى الى القاضى قد يشمل على اشياء لا يصحهما ان يقف عليها غيرهما ولهذا يحتمل الكتاب ومعنى الاحتياط قد يحصل اذا شهد انه كتابه وخاتمته فلم يشرط علمهما بما فيه * وهما يقولان لا بد من ان يكون ما هو المقصود مملوا بالشاهد والمقصود ما في الكتاب لا عين

ثم المستحب في ذلك ان يقول اجازى فلان ويجوز ان يقول حديثى او اخبرنى والاولى ان يقول اجازى ويجوز اخبرنى لان ذلك دون المشافهة واذا لم يعلم بما فيه بطلت الاجازة عند ابى خيفة ومحمد رحمهما الله وصح في قياس قول ابى يوسف رحمه الله واصل ذلك في كتاب القاضى الى القاضى والرسائل ان علم ما فيها شرط لصحة الاشهاد عندهما خلافا لابى يوسف

الكتاب والحكم وكتب الخصومات لا تشمل على شيء سوى الخصومة فالسر كتاب اخر على حدة
 فاما ما يثبت على يد الخصم فلا يشمل الاعل ذكر الخصومة ولفظ الشهادة كذا في المبسوط *
 وكتاب الرسالة ان يكتب رسالة ويبعث الى من يريد به وشهد شاهد بان هذه رسالتي
 الى فلان فيشترط علم مافي الكتاب عندها خلافا لابي يوسف كذا في بعض الشروح (قوله)
 وانما يجوز ذلك اى الاشهاد بدون علم مافي الكتاب فيما كان من باب الاسرار مثل كتاب
 القاضى الى القاضى على ما ذكرنا فلو شرط علم الشهود بما فيه رعا الفتنى الشهود بسرهم فيقتضرون به
 * حتى لم يجوز اى الاشهاد بدون علم مافي الصكوك لانها بنيت على الشهرة ولم تشمل على
 سريكتهم من الشهود فنشرط علم مافيا لصحة الاشهاد * وفي نكاح مختلفات القاضى الغنى رحمه
 الله اجمعا في الصك ان الاشهاد لا يصح ما لم يعلم الشاهد مافي الكتاب فاحفظ هذه المسئلة فان
 الناس يعملون بخلاف ذلك قائم يشهدون على مافي الصك من غير قراءة الحدود * وذكر في
 التوقيم والفنية الاختلاف في الصك ايضا * وقوله فيحتمل كذا متصل بقوله حتى لم يجوز
 في الصكوك وقوله وكذلك المناولة الى اخره معترض اى يحتمل ان لا يصح الاجازة بغير علم
 مافي الكتاب عنده ايضا في باب الحديث كما في الصكوك لانثناء الضرورة وحى اشتغال الكتاب
 على الاسرار اذ كتب الاخبار لا تشمل على سريكتي من احد اليه اشار شمس الائمة ويحتمل
 الجواز بالضرورة اى يحتمل ان يجوز الاجازة عنده بغير علم مافي الكتاب كما جاز الاشهاد في
 كتاب القاضى بالضرورة وحى ان المحدث يحتاج الى تبليغ ما صبح عنده من الاخبار الى الغير
 ليتصل الاسناد وسبق الدين الى آخر الدهر وقد ظهر الكمال والثواني في الناس في امور الدين
 وربما لا يتيسر للطالب القراءة على المحدث وفي اشتراط العلم بما في الكتاب نوع تنفير فجوزت
 الاجازة من غير علم بالضرورة كما يجوزت مع العلم بالضرورة * وذكر ابو عمرو الدمشقي في
 كتابه ان الاجازة يستحسن اذا كان المميز طالبا بالمحيز والمجازله من اهل العلم لانها توسع وترخيص
 يتاهل له اهل العلم ليس حاجتهم اليها * وبالغ بعضهم في ذلك فجعله شرطاً وحكاه ابو العباس
 الوليد بن بكر المالكي عن مالك وقال الحافظ ابو عمر الصحيح انها لا يجوز الا بالاهر بالصناعة وفي
 شيء معين لا يشك اسناده (قوله) وكذلك المناولة مع الاجازة مثل الاجازة المفردة
 اى المناولة التي وجدت فيها الاجازة مثل الاجازة المفردة في جميع ما تقدم من الاحكام
 ولا اعتبار لها بدون الاجازة لانها لتأكييد الاجازة ولا اعتبار للمؤكد بدون المؤكد
 كذا في عامة نسخ اصول الفقه * وذكر في المتعمد المناولة ان يشير الانسان الى
 كتاب يعرف مافيه من الاحاديث فيقول لغيره قد سمعت ما في هذا الكتاب فيكون
 بذلك محمداً به سمعه ويجوز لذلك الغير ان يروي عنه فيقول حدثني فلان او اخبرني فلان
 وسواء قال اروه او لم يقل ذلك فاما اذا قاله حدثتني بما في هذا الجزء ولم يقل قد سمعت
 فانه لا يكون محدثاً به وانما اجازله الحديث به عنه فليس له ان يحدث به عنه لانه لا يكون
 بالحدث كاذبا ولا يصير ذلك مباحا بابه * وذكر ابو عمر والدمشقي ان المناولة على

وانما يجوز ذلك ابو يوسف
 فيما كان من باب الاسرار
 في العادة حتى لا يجوز
 في الصكوك وكذلك المناولة
 مع الاجازة مثل الاجازة
 المفردة سواء فيحتمل
 ان لا يجوز في هذا الباب
 ويحتمل الجواز بالضرورة

نوعين احدهما التساولة المقرونة لاجازة وهي اعلى انواع الاجازة على الاطلاق * ولها صور * منها ان يدفع الشيخ الى الطالب اصل سماعه او فرقا مقابلها ويقول هذا سماعي او روايتي عن فلان فاروه عنى او اجزت لك روايتي عنى ثم تملكه اليه او يقول خذوه واسخه وقابل به ثم رده الى او نحو هذا * ومنها ان يحكي الطالب الى الشيخ بكتاب اوجزه من حديثه فيعرضه عليه فيسمعه الشيخ وهو عارف متيقظ ثم يبيده اليه ويقول له وقتت على ما فيه وهو حديثي عن فلان او روايتي عن شيوخى فيه فاروه عنى او اجزت لك روايتي عنى وقد سمي هذا غير واحد من ائمة الحديث مرصا وقد قلنا ان القراءة على الشيخ تسمى عرضا ايضا الا ان الاول يسمى عرض القراءة وهذا عرض المناولة * وهذه المناولة المقرنة بالاجازة حالة محل السماع عند جماعة جمّة من المحدّثين مثل الزهري وربيعة ويحيى بن سعيد ومالك بن انس ومجاهد وابي الزبير وابن عينة وعلقمة وابراهيم والشعبي وقائدة وابي العالقة وغيرهم * والصحيح ان ذلك غير حال محل السماع وانه منقطع عن درجة التحديث لفظا والاختصار قراءة * قال الحاكم ابو عبدالله اما فقهاء الاسلام الذين اتفوا في الحلال والحرام فلم يرد سماعه قال ابو حنيفة والشافعي والاوزاعي والبيهقي والزنزي واحمد بن حنبل وابن المبارك واسحاق بن راهويه قال وعليه عهدنا ائمتنا واليه نذهب * ومنها ان تناول الشيخ الطالب كتابه ويجزله روايت عنه ثم يمسكه الشيخ عنده ولا يمكنه منه فهذا يتقاعد عما سبق لعدم احتواء الطالب على ان يملكه ويغيث عنه وجازله رواية ذلك عنه اذا طفر بالكتاب او بما هو مقابل به على وجه ينق به موافقته لما تناوله الاجازة على ما هو معتبر في الاجازات المجردة عن المناولة * ثم ان مثل هذه المناولة لا يكاد يظهر لها حصول منزلة على الاجازة من غير مناولة وقد صار غير واحد من الفقهاء والاصوليين الى انه لا تأثير لها ولا فائدة غير ان شيوخ اهل الحديث في القديم والحديث يرون لذلك منزلة معتبرة * ومنها ان يأتي الطالب الشيخ بكتاب اوجزه فيقول هذا روايتك فتاويله واجزلى روايت فيجيبه الى ذلك من غير ان ينظر فيه ويتحقق روايتي بلجمله فهذا لا يجوز ولا يصح الا اذا كان الطالب موثوقا بخبره ومعرفة غيظه جاز الاعتناء عليه في ذلك وكان ذلك اجازة جائزة * فان الخطيب ابو بكر ولو قال حدث بما في هذا الكتاب عنى ان كان من حديثي مع برامى من اللفظ والوجه كان ذلك جائزا حسنا * والثاني المناولة المجردة عن الاجازة بان تناوله الكتاب كاتقدم ذكره يقتصر على قوله هذا من حديثي او من سماعي ولا يقول اروه عنى او اجزت لك روايتي عنى ونحو ذلك فهذه مناولة مختلفة لا يجوز الرواية بها وطها غير واحد من الفقهاء والاصوليين على المحدّثين الذين اجازوها وسوغوا الرواية بها وحكي عن جماعة انهم صدحوها مثل ابن جريج وابي نصر بن الصايغ وابي السباس بن الوليد والقاضي ابى محمد بن خلاد وغيرهم (قوله) وانما يجوز عنده اى انما يجوز الرواية من غير علم ما في الكتاب عند ابى يوسف على تقدير ثبوت الجواز اذا كان الكتاب مأموّنا عن الزيادة والنقصان فان

وانما يجوز عنده اذا
امن الزيادة والنقصان

عامة الأصوليين وجميع اهل الحديث قالوا ان الرجل اذا سمع على شيخ نسخته من كتاب مشهور مثل صحيح البخارى مثلا لا يجوز له ان يشير الى غير تلك النسخة من ذلك الكتاب فيقول قد سمعت لان النسخ من الكتاب الواحد قد تختلف الا ان يعلم ان النسختين تتفقان فكذا هنا * والاحوط كذا اى الاقرب الى الاحتياط ان يقال لا يصح الاجازة بدون علم مافى الكتاب فى قولهم جيماء اختاره بعض المشايخ لان السنة اصل الدين لبناء أكثر احكامه عليها * وخطبها جسيم فلا وجه للحكم بصحة تحمیل الامامة فيها قبل ان تصير مفهومة معلومة الا ترى انه لو قرأ عليه المحدث فلم يسمع ولم يفهم لم يجزله ان يروى فى الاجازة التى هى دون القراءة اولى ان لا يجوز * وفى تصحيح الاجازة من غير علم رفع للإتلاء فان الناس مبتلون بالتعليم والتعلم وتحمل المشاق فى ذلك من هجر الاخوان والخلاف وقطع الاسفار البعيدة والصبر على تكرار الفرب كما وقعت اليه الاشارة النبوية فى قوله عليه السلام اطلبوا العلم ولو بالعين فلو جوزت الاجازة بدون علم لرغب الناس عن التعليم اعتيادا على صحة الرواية بدونهم * وحسم لباب المجاهدة اى قطع للمجاهدة فان طلب العلم جهاد فاذا تمكن من رواية الحديث بدون العلم تكامل فى طلبه وانقطع عنه * وقبح لباب التفسير والبعدة اذا لم يتقن من السلف مثل هذه الاجازة فتكون بدعة * وانما ذلك اى ما ذكرنا من الاجازة والمساولة بدون علم نظير سماع الصبي الذى ليس من اهل التحمل بان يكون جاهلا به فاما اذا كان عالما به فانه يكون اهلا لتحمل فى الحال والرواية بعد البلوغ على ما مر بيانه * وكانه جواب عما قال قد اقدم المشايخ على اجازة من ليس له علم ومعرفة بالرواية عند حصول العلم وشاع ذلك فيهم فدل ذلك على صححتها على ما سياتيك بيانه * فقال ذلك نظير سماع الصبي الذى ليس باهل لتحمل فانهم قد حضروا الصبيان يجالس اهل الحديث على وجه التبرك فانهم قوم لا يستقيم جليستهم لاعلى انه طريق يقوم به الحجة فكذلك ههنا * ونبين الآن انواع الاجازة على ما ذكرها الحافظ ابو عمر والدمشقي فى كتاب معرفة علوم الحديث * فقال الاجازة انواع * اولها ان يجيز لمعين فى معين مثل ان اجزت لك الكتاب الفلانى او ما اشتملت عليه فهرستى هذه فهى اعلى انواع الاجازة المجردة عن المناولة حتى زعم بعضهم انه لا خلاف فى جوازها انما الخلاف فى غير هذا النوع * والثانى ان يجيز لمعين فى غير معين مثل ان يقول اجزت لك اولكم جميع مسموعاتى او جميع مروياتى والخلاف فى هذا النوع اقوى واكثر والجمهور من الفقهاء والمحدثين على تجويز الرواية بها ايضا والمحاجب العمل بما روى بها * والثالث ان يجيز لغير معين بوصف العموم مثل ان يقول اجزت للمسلمين او لكل احد او ان ادرك زمانى وما شئها وقد تكلم فيه المتأخرون بمن جوز اصل الاجازة ثم ان كان ذلك مقيدا بوصف حاضر او نحوه فهو الى الجواز اقرب * وعن جوز ذلك كله ابو بكر الخطيب الحافظ وابو عبد الله بن مندة الحافظ وابو عبد الله بن عثاب وابو محمد بن سعيد الادلبي وجماعة من المتأخرين * قال ابو عمرو ولمز ولم نسمع عن احد ممن يتقدي به انه استعمل هذه الاجازة

والاحوط قول ابى حنيفة
ومحمد رحمهما الله ويحتمل
ان يكون قول ابى يوسف
منه ايضا لان السنة اصل
فى الدين وامرها عظيم
وخطبها جسيم وفى تصحيح
الاجازة من غير علم ومعرفة
رفع الابتلاء وحسم لباب
المجاهدة وقبح لباب
التفسير والبعدة

فروى بها ولاعن التردمة المتأخرة الذين سوغوها والاجازة في اصلها ضعف وترداد
 بهذا التوسع والاسترسال ضعفا كثيرا لا ينبغي احتجاله * والرابع الاجازة للمجهول او بالجهول
 مثل ان يقول اجزت لمحمد بن جعفر الدمشقي وقد اشتركت جماعة في هذا الاسم والنسب
 او يقول اجزت لفلان ان يروى عنى كتاب السن وهو يروى جماعة من كتب السن المعرفة
 بذلك ثم لا يبين فهذه اجازة فاسدة لا قائده لها * والخامس الاجازة للمعدوم مثل ان يقول
 اجزت لمن يولد لفلان واختلف المتأخرون في جوازه فان عطف المعدوم على الموجود
 بان قال اجزت لفلان ولم يولد له او اجزت لك ولولدك ولعقبك ماتنا سلوا كان ذلك اقرب
 الى الجواز * وان اجيز للمعدوم ابتداء من غير عطف على الموجود فقد جوزوه قوم ببناء
 على ان الاجازة اذن في الرواية لا محابده * والصحيح عدم الجواز لان الاجازة في حكم
 الاخبار حله بالمجاز فكما لا يصح الاخبار للمعدوم لا يصح الاجازة له ولو قدرنا ايضا ان
 الاجازة اذن فلا يصح ذلك للمعدوم ايضا كما لا يصح الاذن في باب الوكالة للمعدوم لوقوعه
 في حالة لا يصح فيها الاذن فيه من المأذون به وهذا ايضا يوجب بطلان الاجازة للطفل الصغير
 الذي لا يصح سماعه قال الخطيب سألت القاضي ابا الطيب الطبري عن الاجازة للطفل الصغير
 هل يستر في سمعها سنده او يميزه كما يستر ذلك في صحة سماعه فقال لا يستر ذلك قال فقلت له
 ان بعض اصحابنا قال لا يصح الاجازة لمن لا يصح سماعه فقال قد يصح ان يميز القائل عنه
 ولا يصح السماع والدليل على سمعها ان الاجازة اباحة المجيز للمجاز له ان يروى عنه والاباحة يصح
 للعاقل وغير العاقل قال وعلى هذا رأينا شيوخنا كافة يميزون للاطفال القبل عنهم من غير ان يسألوا
 عن مبلغ اسنانهم وحال تميزهم ولم نرهم اجازوا لمن لم يكن مولودا وكأنيهم راوا الطفل اهلا
 لتحمل هذا النوع من انواع تحمل الحديث ليؤدى به بعد حصول اهليته حرصا على توسيع
 السبل الى بهاء الاستاد * والسادس اجازة ما لم يسمعه المجيز ليرويه المجاز له اذا تحمله المجيز بعد ذلك
 والصحيح فيه عدم الجواز لان الاجازة اخبار ولا يصح الاخبار بما لاخبرة عنده منه وعلى هذا
 يجب على من يريد ان يروى بالاجازة عن شيخ اجازة له جميع مسموعاته مثلا ان يروى
 ما سمعه شيخه قبل الاجازة لا بعدها * والسابع اجازة المجاز مثل ان يقول اجزت لك مجازاتي
 واجزت لك رواية ما اجيز لي روايته ومنع من ذلك بعض من لا يستعبد من المتأخرين اعتبارا بالامتناع
 توكيل الوكيل بغير اذن المؤكل والصحيح الذي عليه العمل ان ذلك جائز (قوله) وكذلك
 اى وكلا تحمل الرواية بالاجازة لمن لا معرفة له بالمجاز لا تحمل الرواية بالسماع لمن جلس مجلس
 السماع * وهو يشغل اى يفصل عنه بسبب نظرك في كتاب غير الذي قرأ كما حكى شيخنا رحمه الله
 ان الشيخ الامام سيف الله والدين الباجرزي رحمه الله كان يقرأ صحيح البخاري على الشيخ
 الامام المحقق جمال الدين المحبوبي رحمه الله في جماعة وكان مع واحد منهم نسخة عتيقة ينظر فيه فاستبته
 لفظ يوما فقبل انظروا في تلك النسخة الشقيقة فظنوا فاذا هي شرح الطحاوي يستمع صاحبه
 عليه صحيح البخاري * فلا ضبط له ولا امانة الى آخره قال الشيخ ابو الوفاء عبد الرحمن على

وانما هذه نظير سماع السبي
 التي ليس من اهل التحمل
 وذلك امر يتركه لا طريق
 تقوم به الحجة فكذلك
 ههنا واما من جلس
 مجلس السماع وهو يشغل
 عنه ينظر في كتاب غير
 الذي يقرأ او يخطط بقلم
 او يمرض عنه فهو ولعب
 او يشغل عنه نوم وكل
 فلا ضبط له ولا امانة وتخاف
 عليه ان يحرم خطه والياد
 بالله ولا يقوم الحجة بمثله
 ولا يتصل الاستاد بغيره
 الا ما يقع من ضرورة
 فانه عقوب صاحبه معذور

فیرسلته ان سماع حدیث رسول الله صلى الله علیه وسلم له شأن عظیم ولما شترته واقتباسه حرمة
 قوية فلا بأس الا بالتوقیر والاحترام ولا يقدم علیه الا بالتعظیم والاکرام ❀ قال ولقيت من مشايخي
 من لا يدخل بيت كتبه والمواضع الموهودة لكتب الحديث الا بالطهارة ولا يبيت في موضع فيه حديث
 رسول الله صلى الله علیه وسلم ورأيت منهم من لا يستحيز من نفسه ومن غيره الضحك والمزاح والاسباط
 والكلام مثلا بحضرة كتب الحديث وفي مجلس الحديث فهذا هو الطريقة المرضية فاما من يجازف
 ويستخف بهذا الامر ويتهاون به وقت التحمل والاداء فلا كرامة له ولا يسمع منه حديث
 الرسول صلى الله علیه وسلم ولا يمن يكون مكثارا مهذارا صاحب هذين ووقوع في اعراض
 الناس وغية للمسلمين ولا يمن لا يمكن من حفظ لسانه من الفحش والتأنيص الحديث والامر
 من شيخ صالح عفيف وقور سكوت الاعياينه من الكلام ويحتاج اليه مراعاة للجماعات
 والجمع كاف لسان عماد كرت ويعرف ما يخرج من حديثه وكتبه الى الناس ويعرف صوابه
 من خطائه ويقلب صوابه على خطائه ويحسن مراعاة عين سماعه والمقابلة واذا اخطأ به عليه
 رجع الى الصواب واذا كان الخطأ من عنده لا يلح ولا يدعي انه كذا سمعه دفعا عن نفسه قال وهذا
 امر الاحتياط والتزهد فيه أكثر من ان يوقف عليه محال ومن كان في هذا الامر عن وعرف فهو اجنب
 واخوف ومن كان فيه اجهل واعمر فهو فيه اغفل واجسر ❀ وذكر ابو عمر والدمشقي ان اعتبار مجموع
 ما ذكره اهل الحديث من الشروط في رواة الحديث ومشايخه قد تضرر الوفاء بها في هذا الزمان فليست من
 الشروط ما يحصل به الغرض من المحافظة على خصصة هذه الامة في الاسناد والمجاورة من انقطاع
 سلسلتها وليكتف في اهلية الشيخ بكونه مسلما بالناظر لا غير متظاهر بالفسق والدخف وفي ضبطه
 بوجود سماعة مثبتا بحفظ غيرهم وروايته من اصل موافق لاصل شيخه وذكر عن الحافظ
 ابى بكر الیهقي ان الاحاديث التي قد بحثت او وقعت بين الصحة والسقم قد دونت وكتبت في الجوامع التي
 جمعها ائمة الحديث ولا يجوز ان يذهب شيء منها على جميعهم وان جاء ان يذهب على بعضهم ليمان صاحب
 الشريعة حفظها فمن جاء اليوم بحديث لا يوجد عند جميعهم لم يقل منه ومن جاء بحديث معروف عندهم
 فالذي روي لا يفرق دروايته والحجة قائمة بحديثه برواية غيره والقصد من روايته والسماع منه ان يصير
 الحديث مسلسلا محدثا واخبرنا وتبقى هذه الكرامة التي خصت بها هذه الامة شرقا ولينا
 المصطفى صلى الله علیه وسلم ❀ وقوله الا ما عني عن ضرورة استثناء عن قوله يشغل ويعرض
 ويغفل من حيث المني اي الاشتغال بالنظر والاعراض والتغلة يمنع من صحة الضبط والسماع
 الامقدار ما لا يمكن الاحتراز عنه وهو القليل فانه جمل عقول الان مواضع الضرورة مستثناة
 عن قواعد الشرع (قوله) واذا صح السماع ذكر في طرف السماع قسما آخر لم يذكره في التقسيم
 الاول وهو الحفظ الى وقت الاداء وهو في الحقيقة قسم آخر كما قال شمس الائمة رحمه الله الان
 الشيخ جعله من تواع السماع ❀ فقال واذا صح السماع اي حصل اما بقرائة المحدث او بقرأة
 نفسه عليه او بالكتاب اليه او بالرسالة او بالاجازة او بالتأولة ❀ وجب حفظ المسموع الى وقت
 الاداء لان النرض من السماع العمل والتبليغ ولا بد لهم من الحفظ ❀ وذلك اي الحفظ نوبان ايضا

واذا صح السماع وجب
 الحفظ الى وقت الاداء
 وذلك نوعان ايضا

كالمساج والتبليغ فان كان كل واحد قسما * تام اى كامل * ومادون التام عند المقابلة يعنى
تصوره انما يظهر اذا قوبل بالقسم الاول الذى كان موجودا في ذلك الزمان فاما في زماننا فالقسم
الثاني الذى انقلب عزيمة اقوى من القسم الاول حتى كانت الرواية عن الكتاب اقوى من الرواية
عن الحفظ لكن الخلل فيه اما الاول وهو العزيمة المطلقة فالحفظ من وقت السماع الى وقت الاداء
من غير واسطة الخط اى من غير احتياج الى كتابة المسموع خوفا من النسيان ومن غير احتياج الى الرجوع
الى كتاب لتذكر بل الحفظ مستدام الى وقت الاداء والحفظ بالقلب غاية الكمال لانه موضع الحفظ معدنه
* وكانوا لا يكتبون اى الصحابة رضى الله عنهم لا يكتبون الاخبار بل يحفظونها ويروونها عن ظهر
القلب ببركة محبة النبي صلى الله عليه وسلم فلماذا ناقراض عصرهم وبعد زمان النبوة *
صارت الكتابة سنة اى طريقة مرضية * في الكتاب اى في كتاب الله تعالى والحديث * قال ابراهيم
التخفي كانوا يخذون العلم حفظا ثم ايسر لهم الكتاب اى الكتابة لما حدثهم من الكسل وقد جاء
في الحديث قيدها العلم بالكتاب اى بالكتابة وذكر ابو عمرو رحمه الله ان الصحابة رضى الله عنهم كانوا
يختلفون في جواز كتابة الحديث فكرها عمرو بن مسعود وزيد بن ثابت وابو موسى وابو سعيد
الحذري في جماعة آخرين من الصحابة والتابعين واباحها على واباحها على واباحها على واباحها على واباحها على
بن العاص رضى الله عنهم * فالجدة للفريق الاول ماروى ابو سعيد الحذري رضى الله عنه ان النبي صلى الله
عليه وسلم قال لا يكتبون عني شيئا الا القرآن ومن كتب عني شيئا غير القرآن فلم يحججه اخرجه
مسلم في صحيحه * والجملة للفريق الثاني حديث ابي شاة التيمي في التماسه من رسول الله صلى الله
عليه وسلم ان يكتب له شيئا سمعه من خطبته عام فتح مكة وقوله صلى الله عليه وسلم اكتبوا لى
شاة ولعله صلى الله عليه وسلم اذن في الكتابة عنه لمن خشي عليه النسيان ونهى عن الكتابة
عنه من وثق بحفظه محافظة الاتكال على الكتاب * اوله عن كتابة ذلك حين خاف عليهم
اختلاط ذلك بصحف القرآن واذن في كتابته حين امن من ذلك ثم ازال ذلك الخلاف واجمع
المسلمون على تسويغ ذلك واباحت له ولولا تدوينه لدرس في العصر الاخرة وهو معنى قوله
صيانة للعلم عن الاندثار * وهذا تعليل لقوله صارت الكتابة سنة وقوله لفقد العصمة عن
النسيان تعليل للجموع اى صيرورة الكتابة سنة لاجل الصيانة باعتبار فقد العصمة عن النسيان
فنوات النبي عليه السلام * وقوله ثم صارت الكتابة بيان القسم الثاني * وهذا اى الذى نشرع فيه

باب الكتابة والخط

* وما واحد * وهذا اى هذا القسم او هذا الباب بمثل باب الضبط لانه قد يكون الحفظ
وقد يكون بالكتابة * وهو نوعان اى الحاصل بالكتابة والخط وهو الكتاب نوتان ما يكون مذكرا
وهو ما يتذكر بالنظر فيه ما كان مسموعا * وما لم يكن كذلك * لان المقصود هو الذكر فلا
يبالى بمد حصوله بل حصل بالتفكر او بالنظر في الكتاب والنسيان الواقع قبل التذكر مفقود لانه
لو اعترف بحق عدم جواز الرواية ادى الى تمطيل الاخبار والاحاديث كيف والنسيان مركب
في الانسان ولا يمكنه الاحتراز عنه الا بمرجح بين وذلك مدفوع وبعد النسيان النظر في الكتاب
طريق لتذكر كوعود الى ما كان عليه من الحفظ واذا عاد كما كان فالرواية تكون عن حفظ تام

تام ومادونه عند المقابلة
فالاول عزيمة مغلقة والثاني
رخصة اختلفت عزيمة اما
الاول فالحفظ من غير واسطة
الخط وهذا افضل ضمنه
رسول الله عليه السلام
لقوة نور القلب استغنى
عن الخط وكانوا لا يكتبون
من قبل ثم صارت الكتابة
سنة في الكتاب والحديث
صيانة للعلم لفقد العصمة
من النسيان

وهذا باب الكتابة والخط

وهذا يتصل بما سبق
ذكره من باب الضبط وهو
نوتان ما يكون مذكرا
وهو الاصل الذى انقلب
عزيمة وما يكون اما ما
لا يشيد تذكره اما الذى
يكون تذكره فهو حجة
سواء كان خطا او خطا جل
معروف او مجهول لان
التقصود هو الذكر
والاحتراز عن النسيان
غير ممكن

﴿ وانما كان دوام الحفظ لرسول الله صلى الله عليه وسلم يعني انه كان خصوصاً بالحفظ الدائم لقوة
نور قلبه ومع ذلك كان النسيان متصوراً في حقه بدليل الاستثناء في قوله عز وجل ستقرئك
فلاتنسى الاما شاء الله وقد وقع له عليه السلام تردد في قراءة سورة المؤمنين في صلاة الفجر حتى
قال لابي رضي الله عنه هلا ذكرتني واذا انصورت في حقه فكيف لا ينصير في حق غيره ﴾ قوله
تعالى ستقرئك فلاتنسى اي نملك القرآن ونحملك قاريه فلا تنسى منه شيئاً الاما شاء الله
ان ينسخه فزيل حفظه عن القلوب ﴾ وقيل معناه فلاتنسى الا ان يريد الله انساك فانه قادر
على ما شاء ثم هو لا ينسبك وان كان قادراً عليه كما قال تعالى ولئن شئنا لنذهبن بالذي اوحينا
اليك وهو لم يشأ ذلك فكان هذا من قبيل قولك لاعطيتك كل ما سألت الا ان اشاء ان
امنك وانت لا تريد ان تمنحه كذا في التيسير (قوله) وانما اذا كان الحفظ اماماً لا يذكره
شيئاً بان وجد سبباً مكتوباً بخطه او بخط ابيه او بخط رجل ممر وف ولم يترك
السباع فان ابا حنيفة رحمه الله لا يجوز ال رواية بمثله بحال اي بمثل هذا الخط الذي
لا يذكر شيئاً سواء كان خطه او خط غيره لان المقصود من الكتاب ان يذكر اذا نظر فيه
لان الكتاب للقلب كالمرآة للعين وانما يعتبر المرأة ليحصل الادراك بالعين واذا لم يحصل كان
وجودها كعدمها فكذا الخط لا يذكر بالقلب عند النظر فيه فاذا لم يذكر كان وجوده كعدمه
﴿ ومعنى كون الخط اماماً ان الراوي اذا لم يستفد التذكير به كان اعتاده على الخط لا غير
كاعتاده للتدنى على الامام فكان الخط امامه دون الحفظ ﴾ وذكر ابو الحسن في المتمد
اذا روى الراوي الحديث من كتابه فان علم انه قرأه على نهجه او حدثه به وتذكر الفاظ
قرأته ووقتها ولم يذكر جازت الرواية والاخذ بها لانه عالم في الحال بانه قرأ جميع ما في
الكتاب اوسمه منه ﴾ وان علم انه لم يسمع ذلك الكتاب او يظن ذلك او يجوز الامر
تجاوزاً على السوية فلا يجوز له روايته لانه ليس له ان يخبر بما يعلم انه كاذب فيه او ظان
اوشاك ﴾ وان لم يذكر سماعه لما في الكتاب ولا قرأه ولكن يغلب على ظنه ذلك لما يرى
من خطه فهذا هو الذي ينبغي ان يكون محل الخلاف في فتد ابى حنيفة رحمه الله لا يجوز له
ان يروي ولا يجوز العمل بروايته وعند ابى يوسف وعبد الشامي رحمه الله يجوز له
الرواية ويجب العمل بها لان الصحابة رضي الله عنهم كانوا يعملون على كتب النبي عليه السلام
نحو كتابه لعمر بن حزم من غير ان راوا يروي ذلك الكتاب لهم بل عملوا لاجل
الخط وانه منسوب الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فيجاز مثله لغيرهم (قوله) وانما يدخل
الخط في ثلاثة فصول اي يتحقق الاعتماد على الخط وعدمه في ثلاثة مواضع ﴾ فاما محمد
القاضي في ديوانه من محبة فيها شهادة شهود لا يتذكر انهم شهدوا بذلك اوسجل بخطه
من غير ان يتذكر الحادثة ﴾ وما يكون في الاحاديث كآبنا ﴾ وما يكون في الصكوك بان يرى
الشاهد خطه فيصك ولا يتذكر الحادثة ﴾ والزمية اي الاصل في هذا كله مقاله ابو حنيفة
رحمه الله انه لا يعتمد على الخط من غير تذكر لان الرواية والشهادة وتغذي القضاء لا يكون

وانما كان دوام الحفظ
لرسول الله عليه السلام
قوله ستقرئك فلاتنسى الا
ما شاء الله وانما اذا كان الخط
اما لا يذكره شيئاً فان
ابا حنيفة كان يقول لا يحمل
ال رواية بمثله بحال لان
الخط للقلب بمنزلة المرآة
للعين والمرآة اذا لم تعد
لا عين دركان عد، اما الخط
اذ لم يترك الخط ذكر كان
هدوا وانما يدخل الخط في
ثلاثة فصول فيما يجادل القاضي
في ديوانه مما لا يذكره
وما يصحكون في السنن
والاحاديث وما يكون
في الصكوك وروى بشر بن
الويلد عن ابى حنيفة رحمه الله
الله عن ابى يوسف انه لم
يعمل به في ذلك كله وروى
عن ابى يوسف انه يعمل به
في ديوان القاضي وروى
ابن رستم عن محمد انه يعمل
بالخط في الكل والزمية
في هذا كله ماله ابو حنيفة

الايمل والخط يشبه الخط شيئا لا يمكن التميز بينهما فصورة الخط لا يستفيد علما من غير
تذكر بل يقع البناء عليه ضرب شبهة يمكن الاحتراز عنها بالخط في الحفظ فلا ينافوا اعتبار
تلك الشبهة بنسبان يكون بالتقصير في الحفظ وما قصد دين من الاديان الا البناء على الصور
دون المعاني الا ترى اننا نقبل رواية الاخرى وان كانت له اشارة معقولة لضرب شبهة فيها
قع الاحتراز عنها بتغيرها فاعتبرناها ولم نعتبر فيها بتصرف لنفسه وعليها فثبت بها النكاح
والطلاق والساق لانه لا يمكن الاحتراز عنها في حقه * والرخصة فيما قالاه يعني ما قاله
ابو حنيفة رحمه الله وان كان هو الغزيرة الا ان ما قالاه ليس فاسد ايضا بل هو رخصة
والرخصة مجال في هذا الباب فان اشترط دوام الحفظ من وقت السماع الى وقت التبليغ قد
سقط وذلك بطريق الرخصة وكذا الرواية بناء على الكتاب والرسالة والاجازة والمناولة من
باب الرخصة فلما كان للرخصة مدخل في هذا الباب وجب العمل بها * فصارت الكتابة
لالحفظ اعم الحفظ اولاجل الحفظ عمة ومجوز ان يكون اللام لاماقية اى صارت الكتابة التى عاقتها
الحفظ والتذكر عزيمة * الضمير في بيده في المواضع الثلاثة راجع الى ما رجع الضمير في بخطه
* وذلك كله ثلاثة انواع اى جميع ما ذكرنا من الاقسام يوجد في ثلاثة مواضع * اما ابو
يوسف فقد عمل به اى بالخط الذى لا يفيد تذكرا * في ديوان القاضى * الديوان الجريدة
من دون الكتب اذا جمعا لانها قطع من القرا طيس مجموعة * وروى ان عمر رضى الله عنه
اول من دون الديوان اى ترتب الجرايد للولاة والقضاة * اذا كان تحت يده اى محفوظا بيده
محتوما بمخاتمه سواء كان بخطه او بخط معروف لان القاضى لكثرة اشغاله يعجز عن ان يحفظ كل
حادثة ولهذا يكتب وانما يحصل المقصود بالكتاب اذا جازله ان يتمد عليه عند النسيان فان
الانسان ليس في وسعه التحرز عن النسيان فلو لم يحزله الاعتماد على الكتاب عند النسيان ادى الى الخرج
وتعطيل احكام الشرع فاذا كان الكتاب في قطرة محتوما بمخاتمه محفوظا بيده او بيد امينه
فالظاهر انه حق وانما يصل اليه يد مغيرة ولا زيادة فهو القاضى ما مور باتباع الظاهر فجازله العمل به
وان لم يحصل التذكر * وعمل به اى بالخط من غير تذكر في الاحاديث ايضا ان كان الخط بهذا الشرط
وهو ان يكون تحت يده لان الناس يتفاوتون في التذكر والحفظ فلو شرطنا التذكر لصحة الرواية لامحالة
اى الى تعطيل الاحاديث * لان التزوير في باب اى ديوان القاضى غالب * لما تبصل اى
لاتصاله وامصدرية يعني ديوان القاضى يتصل بالخطام وهى جميع مظلمة بكسر اللام وهى
ما تطالبه عند الظالم * واما في باب الحديث فان العمل به اى بالخط جائز وان لم يكن في يده اذا كان
خطا معروفا مأموا عن التبدل واللفظ في غالب المادة لان التبدل فيه غير متعارف لانه
من امور الدين ولا يعود بتغيره تقع الى من يغيره فكان المحفوظ منه بيد امين مثل
المحفوظ بيده فيجوز الرواية عنه * فاما في الصكوك فلا يجب العمل بالخط من غير تذكر
لان الصك تحت يد الخصم فلا يحصل الا من التبدل والتغيير فيه فلا يحل الشهادة مالم
يتذكر الحادثة حتى لو كان الصك في يد الشاهد جازله الشهادة ايضا من غير تذكر لوقوع

الكتابة للحفظ عن غيره وبلا
حفظ رخصة والغزيرة
نوع واحد والرخصة
انواع ما يكون بخط
موقعا بيده لا يحتمل
تبدلا وكذلك ما يوجد
بخط معروف لرجل ثقة
موقعا بيده وما يكون
بخط مجهول وذلك كله
ثلاثة انواع في الحديث
والصكوك وديوان القاضى
اما ابو يوسف فقد عمل به
في ديوان القاضى اذا كان
تحت يده لئلا من عن التزوير
وعمل به في الاحاديث ان كان
لهذا الشرط واما
اذا لم يكن في يده لم يحل
العمل به في الديوان لان
التزوير في باب غالب لما
تبصل بالخط لم يحقوق
اثبات واما في باب الحديث
فان العمل به جائز اذا
كان خطا معروفا لا يخاف
عليه التبدل في غالب
المادة ويؤمن فيه الخطأ
لان التبدل فيه غير متعارف
وا محفوظ بيد الامين
مثل المحفوظ بيده واما
في الصكوك فلا يحل العمل
به لانه تحت يد الخصم
الا ان يكون في يد الشاهد
وكذلك قول محمد رحمه الله
الا في الصكوك فانه جواز

الامن حيثئذ عن التبديل كالسجل الذي في يد القاضي * وكذلك قول محمد اى ومثل قول
ابى يوسف قول محمد رحمه الله في جميع ما ذكرنا الا في الصكوك فانه يجوز العمل فيها
بالخط وان لم يكن الصك في يد الشاهد لانه لا يجري فيه التبديل والتغير فانه لو ثبت ثبت
بالخط والخط قلما يشبه الخط لان الله تعالى كما خلق الاجسام متفاوتة اظهاراً لقدرته خلق
الاقفال كذلك فالخط لا يشبه الخط الا نادراً والتا در لاحكم له ولا اعتبار لتوهم التغير فانه
اثراً يوقف عليه فاذا لم يظهر ذلك جاز الاعتماد عليه (قوله) بقى فصل يبنى بقى فصل
لم يدخل في الاقسام المذكورة وهو انه اذا وجد كتاباً بخط ابيه او بخط رجل الى آخره
* قال ابو الوفاء ونوع من الروايات الواردة وتلك طريقة مسلوكة في الرواية ايضاً فاذا
احتاج الى رواية شئ في تصنيفه وليس له فيه سماع وهو موجود في كتاب صحيح اوسماع
شيخ ثقة معروف بخطه او بخط غيره ولكنه سماعه الثابت ويجب ان يرويه عنه او يورده
في كتابه وروايته يقول وجدت في كتاب فلان بخطه وسماعه ان فلان بن فلان اخبره
اوحده او وجدت في سماع فلان بن فلان ان فلان بن فلان اخبره اوحده * ثم الفرق بين هذا
القسم وبين ما تقدم ان ذلك في وجدان سماع نفسه بخطه او بخط غيره وهذا في وجدان سماع
الغير * وعند بعض اهل الحديث حله ان يقول في هذا القسم اخبرنا فلان عن فلان
لان الكتاب اذا كان بخط ابيه او بخط رجل معروف لا يختلف عن الكتاب المبيوت اليه
ولو ثبت اليه كتاباً حله ان يروي ويقول اخبرنا فلان فها كذا * والاسم انه لا يزيد
على قوله وجدت بخط ابي او بخط فلان اوفى كتاب فلان ليكون ابعد عن التهمة هكذا في
بعض مصنفات الشيخ رحمه الله * وذكر شمس الأئمة رحمه الله ان الكتب المصنفة التي هي
مشهورة في ايدي الناس لا بأس لمن نظر فيها وفهم شيئاً منها وكان متقناً في ذلك ان يقول
قال فلان كذا او مذهب فلان كذا من غير ان يقول حدثني او اخبرني لانها مستفيضة بمنزلة
الخبر المشهور يوقفه على مذهب المصنف وان لم يسمع منه فلا بأس بذكره على الوجه الذي
ذكرنا بعد ان يكون اصلاً معتمداً يؤمن فيه التصحيح والزيادة والتقصان * وذكر الفزاري
رحمته الله في المستصفي اذا رأى مكتوباً بخطه فانه سمعت عن فلان كذا لا يجوز له ان يروي
عنه لان روايته نهادة عليه بانه قاله والخط لا يعرفه هذا * نعم يجوز ان يقول رأيت مكتوباً
في كتاب بخط طيب انه خط فلان فان الخط قد يشبه الخط اما اذا قال هذا خطي فيقبل قوله
ولكن لا يروي عنه مالم يسلطه على الرواية بصريح قوله او قرينة حاله كالجلوس لرواية
الحديث * اما اذا قال عدل هذه نسخة صحيحة من نسخ صحيح البخاري مثلاً فرأى فيه حديثاً
فليس له ان يروي عنه ولكن هل يلزمه العمل به ان كان مقلداً فليدفع اليه ان يسأل المجتهد * وان كان
مجتهداً فقال قوم لا يجوز العمل به مالم يسمعه وقال قوم اذا علم صحة النسخة بقول عدل جاز له
العمل لان اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ورؤى عنهم كانوا يحملون صحف الصدقات
الى البلاد وكان الخلق يتعمدون تلك الصحف بشهادة حاملي المصحف بصحتها دون ان يسمعوها

بقى فصل وهو ما يحدث بخط
ابيه او خط رجل معروف
في كتاب معروف فيجوز
ان تقول وجدت بخط ابي
او بخط فلان لا يزيد عليه
فاما الخط المجهول فليقل
وجبين اما ان يكون مفرداً
وذلك باطل

كل واحد منه فان ذلك يفسد كون النفس وغلبة الظن وعلى الجملة فلا ينبغي ان يروى الا ما يعلم
سماه او لا وحفظه وضبطه الى وقت الاداء بحيث يعلم ان ماداه هو الذي سمع ولم يتغير منه حرف فان
شك في شيء فليترك الرواية * فاذا كان في مسموعاته من الزهري مثلا حديث واحد شك في انه سمعه من
الزهري ام لا لم يجز ان يشول سمعت الزهري ولا ان يقول قال الزهري لان قوله قال الزهري شهادة عليه
ولا يجوز الا عن علم فلهذا سمعه من غيره فهو كمن سمع اقرارا ولم يعلم ان المقر زيد ام عمرو لا يجوز له
ان يشهد على زيد بل يقول انه لو سمع مائة حديث من شيخ وفيها حديث واحد علم انه لم يسمعه ولكنه
التبس عليه عنه فليس له رواية شيء من تلك الاحاديث عنه اذا ما من حديث الا يمكن ان يكون هو الذي
لم يسمعه * ولو غلب ظنه في حديث انه سمعه من الزهري لم يجز الرواية بفضله الظن * وقال
قوم يجوز لان الاعتماد في هذا الباب على غلبة الظن وهو بعيد لان الاعتماد في الشهادة على
غلبة الظن يجوز ولكن في حق الحاكم فانه لا يعلم صدق الشاهد اما الشاهد فينبى ان يتحقق
لان تكليفه ان لا يشهد الا على المعلوم فيما يمكن فيه المشاهدة يمكن وتكليف الحاكم ان لا يحكم
الا بالصدق محال فكذلك الراوى لا سبيل له الى معرفة صدق الشيخ ولكن له طريق الى معرفة
قوله بالسماح فاذا لم يتحقق ينبغي ان لا يروى (قوله) واما ان يكون مضموما الى جماعة فيحمل
ان يكون منسأ انه وجد سماعه مكتوبا بخط لا يعرف كاتبه في طبقة سماع فان من دأب اهل
الحديث انهم يكتبون في آخر مسموعه من كتاب على شيخ سمع هذا الكتاب من الشيخ فلان
او على الشيخ فلان فلان بن فلان وفلان بن فلان الى ان يأتوا على اسماء السامعين اجمع
فاذا وجد سماعه مكتوبا بخط مجهول مضموما الى سماع جماعة حمله ان يروى لانتفاء تهمة
التزوير عنه لان الكاتب يخاف في مثله ان المكتوب لو عرض عليهم لانكروا عليه ولظهر كذبه
اذ النسيان وعدم التذكر على الجماعة نادر فيحترز عنه بخلاف ما اذا وجد مفردا * ويجوز
ان يكون معناه انه وجد سماعه مكتوبا بخطوط مختلفة مجهولة بان وجده مكتوبا بخط لا يعرف
كاتبه وقد انضم اليه خطوط اخر تشهد بصدق ما تضمنه ذلك الخط * ويؤيد هذا الوجه ما ذكر
الشيخ في بعض مصنفاته فيما اظن ان الراوى اذا وجد سماعه مكتوبا مجهولا مفردا لا يحمل له
ان يروى الا اذا كان مكتوبا بخطوط كثيرة فانه يحمل له ان يروى وان كانت الخطوط مجهولة
لانهم لا يثبتون ههنا على الزور والكذب قلنا بانه يحمل له ان يروى فاما اذا كان مفردا فقد
تمكنت فيه شبهة فلا يحمل * قال شمس الاثمة رحمه الله وهذا في الاخبار خاصة فاما في الشهادة
والقضاء فلان ذلك من مظالم الباء ويستبرئ من استصماما لا يستبرئ في رواية الاخبار واشترط العلم
متصوص عليه قال تعالى الا لمن شهد بالحق وهم يعلمون وقال عليه السلام اذا رأيت مثل
الشمس فاشهد والا فدع * والنسبة تامة ان كتب اسمه واسم ابيه وجده والله اعلم

باب شرط نقل المتن

* المتن جمع متن وهو مادون الريش من السهم الى وسطه واستبرئ ههنا نفس الحديث
* واعلم ان الانسان اذا سمع من احد شعرا مثلام اشده كما سمعه يقال هذا شعر فلان وان كان

(ان كان)

واما ان يكون مضموما
الى جماعة لا تنوهم
التزوير في مثله والنسبة
قمة تقع بها التبريف
فيكون كالمعروف والله
اعلم واما طرف التبليغ
فقسما ان ايضا عزيمة
ورخصة اما الرخصة فالتسك
باللفظ المسموع واما
الرخصة فالتقل الى اللفظ
مختاره الثالث وهذا

باب شرط نقل المتن

قال بعض اهل الحديث
لا رخصة في هذا الباب
واظنه اخيرا لم يلزم اثمة
المفردة قالوا لان النبي صلى الله
عليه وسلم

ما قرأه لفظه حقيقة لكونه محاكيا ومطابقا للفظ المسموع منه فكذلك في باب الرواية اذا كان لفظ الراوي محاكيا للفظ الرسول عليه السلام يقال هذا حديث النبي عليه السلام وقوله بلفظه وان كان ذلك لفظ الراوي حقيقة * وان لم يكن لفظه محاكيا للفظ الرسول صلى الله عليه وسلم بل كان مطابقا لمنسأه قال قله بالمتى وعلى هذا الحكم في القرآن وفي كل كلام * ثم لا خلاف ان نقل الحديث بلفظه اولى فاما نقله بالمتى فقد اختلف فيه فذهب جمهور الصحابة والتابعين ومن بعدهم من الفقهاء وائمة الحديث الى القول بجوازه بشرط ان يكون الناقل عارفا بدلالات الالفاظ واختلاف مواضعها مع شرائط اخر سنبينها وقال بعض اهل الحديث لا يجوز نقله بالمتى بحال وهو مذهب عبد الله بن عمر من الصحابة ومحمد بن سيرين وجماعة من التابعين وهو اختيار ابى بكر الرازي من اصحابنا * وتمسكوا في ذلك * بالنص وهو قوله عليه السلام نضر الله امرأ سمع منا مقالة فوعاها واداعا كاسمها حث على الاداء كاسم مع ذلك بمرعاة اللفظ المسموع * ومعنى قوله عليه السلام نضر الله امرأ حسن وجهه من حد دخل يعني زاد في جاهه وقدره بين خلقه * ويروى نضر بالشد يد اى نعمه * وبالمقول وهو ان النقل بالمتى ربما يؤدي الى احتلال معنى الحديث فان الناس متفاوتون في ادراك معنى اللفظ الواحد كالاشارة الى الله التي صلى الله عليه وسلم بقوله فرب حامل فقه الى غير فقيه ورب حامل فقه الى من هو افقه منه ولهذا يحمل كل واحد منهم اللفظ الواحد على معنى لا يحمله عليه غيره وقد صادفنا من المتأخرين من يثبت في آية او خبر لقوائد لم يثبت لها اهل الاعصار السالفة من العلماء المحققين فلندنا انه لا يجب ان يقف السامع على جميع قوائد اللفظ في الحال وان كان فقهيا ذكيا مع انه عليه السلام قد اوجى جوامع الكلم وكان افصح العرب لسانا واحسنها بيانا فلو جوزنا النقل بالمتى ربما حصل التفاوت العظيم مع ان الراوي يظن انه لا تفاوت ولانه لو جاز تبديل لفظه عليه السلام بلفظ آخر لحاز تبديل لفظ الراوي ايضا بالطريق الاولى لان التفسير في لفظ غير الشارع اسير منه في لفظ الشارع ولجاز ذلك في الطبقة الثالثة والرابعة وذلك يفضي الى سقوط الكلام الاول لان الانسان وان اجتهد في تطبيق الترجمة لا يمكنه الاحتراز عن تفاوت وان قل فاذا توالت هذه التفاوتات كان التفاوت الآخر تفاوتا فاحشا بحيث لا يبقى بين الكلام الاول وبين الآخر مناسبة * ونقل عن ابى الساس احمد بن يحيى ثعلب انه كان يذهب هذا المذهب ويقول ان عامة الالفاظ التي لها نظائر في اللغة اذا تمقتها وجدت كل لفظه منها مختصة بشئ لا يشاركها صاحبها فيه كمن جوز المارة ببعضها عن البعض لم يسم عن الزنج عن المراد والذهاب عنه ومعنى تخصيص الشئ اياه بالذكر في قوله وانما اى اظن هذا القول اختيار ثعلب انه هو المفرد يستخرج هذا الدليل * والتبديل والتحريف في قوله فلا يؤمن في النقل التبديل والتحريف بمعنى واحد وهو التفسير * وتمسك الجمهور في تجويزه في الجملة اى في تجويزه في بعض الصور على الخصوص لافى تجويزه على العموم * بما روى يعقوب بن سليمان اللبني عن ابيه عن جده قال اتينا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقتلناه باباشا وامهنا يا رسول الله انا نسمع منك الحديث ولا نقدر على تأديته كسمعنا منك

قال نضر الله امرأ سمع
منى مقالة فوعاها
واداعا كاسمها ولاه
صلى الله عليه وسلم
مخصوص بجوامع الكلم
سابق في الفصاحة والبيان
فلا يؤمن في النقل التبديل
والتحريف

قال صلى الله عليه وسلم اذا لم يحلوا حراما ولا يحرموا حلالا واصبتم المني فلا بأس كذا
 رابث بخط الامام الحافظ ابى رشيد الاصبهاني واورده ابى بكر الخطيب البغدادي في كتاب
 الكفاية في معرفة اصول علم الرواية * وابقصاف الصحابة على روايتهم بعض الاوامر
 والنواهي بالفاظهم * مثل ما روى صفوان بن غسال المرادي ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يأمرنا
 اذا كنا سفراء ان لا نتزع خفافا ثلاثة ايام وليا لها الحديث * وما روى ابو مخنف رضى الله
 عنه انه عليه السلام امره بالترجيع * وما روى عامر بن سعيد عن ابيه قال امر النبي صلى الله عليه وسلم بقتل الوزغ
 وسباعه فوسقوا وما روى جابر رضى الله عنه انه عليه السلام نهى عن الحافة والمزابة وخص في العرايا
 * وما روى انس رضى الله عنه انه عليه السلام نهى عن بيع الثمار حتى ترثى * وما روى ابو هريرة
 رضى الله عنه انه صلى الله عليه وسلم نهى عن بيتين في بيعة صفقة واحدة * وما روى حكيم بن حزام
 وغيره انه عليه السلام نهى عن بيع مائيس عند الانسان وخص في السلم في شواهد لها كثيرة لا تحصى
 حكوا معاني خطابه عليه السلام من غير قصد الى لفظه اذ لم يقولوا قال النبي صلى الله عليه وسلم
 اضلوا كذا ولا تضلوا كذا * وكانوا يقولون ايضا الحديث الواحد الذي جرى في مجلس واحد
 في واقعة معينة بالفاظ مختلفة مثل ما روى في حديث الاعرابي الذي بال في المسجد ودعا بعد
 الفراغ فقال اللهم ارحمني وعمدا ولا ترحم بعدنا احدا انه عليه السلام قال له لقد تمجرت
 واسما وروى لقد ضيقت واسما لقد منمت واسما * ومثل ما روى في الحديث الذي رواه
 الحصم رحمه الله امرأ كان نضرا لله وروى قرب حامل فقه لافقه كان غير فقيه ولم يتكر
 عليهم احد في جميع ما قلنا فكان ذلك اجساعا منهم على الجواز * وما روى عن ابن مسعود
 وانس وغيرهما من الصحابة رضى الله عنهم انهم كانوا يقولون عند الرواية قال رسول الله
 صلى الله عليه وسلم انجوا منه او قربا منه ولم يتكر عليهم منكر ولا دفعهم دافع فكان اجساعا
 على الجواز ايضا * وباننا لم بالضرورة ان الصحابة الذين رواوا هذه الاخبار ما كانوا يكتبونها
 في ذلك المجلس وما كانوا يكررون عليها في ذلك المجلس بل كما سمعوا تركوها وماذكروها
 الا بعد الاعصار والسنين وذلك بوجوب القطع بتعدد روايتها على تلك الالفاظ * وبان
 الاجماع منقذ على جواز شرح الشرع للعجم بلسانهم واذاجاز ابدال العربية بالعجمية
 فلان يجوز ابدالها بعربية اخرى اولى اذالتفاوت بين العربية وترجمتها بالعربية اقل مما
 بينها وبين العجمية * فان قيل لاتزاع في جواز تفسيره بالعجمية او بالعربية انما التزاع في انه
 لو لم يتقبل بلفظه لا يكون حجة ولم قلتم باه بعد التمييز بلفظ اخر عربي او عجمي يبقى حجة *
 قلنا لان سفراء رسول الله صلى الله عليه وسلم كانوا يبلغون اوامره ونواهي الى البلاد بلغاتهم
 ويعلمونهم الشرع بالسنتهم وقد كان ذلك حجة بالاتفاق * ولقاتل ان يقول جواز التفسير
 بلغة اخرى لا يدل على جواز النقل للمعنى لان في التفسير ضرورة اذ العجمي لا يفهم اللفظ العربي
 الا بالتفسير وبلا ضرورة في النقل للمعنى الا ترى ان تفسير القرآن بجميع اللغات جائز ولم يجوز

وقال عامة العلماء لا بأس
 بذلك في الجملة رخصة لاتفاق
 الصحابة على قولهم امرنا
 رسول الله صلى الله عليه وسلم
 بكنا ونهانا عن كذا
 ومعلوم عن ابن مسعود
 وغيره قال رسول الله
 عليه السلام كذا وانجوا
 منه او قربا منه وفي تفصيل
 الرخصة جواب عما قال
 وهذا لان النظم من السنة
 غير صحيح وانما النظم
 لغرض بخلاف القرآن

والسنة في هذا الباب انواع ما يكون محكما ﴿ ٧٧٧ ﴾ لا يشبه معناه ولا يحتمل غير ما وضع له وتظاهر بحتمل غير ما ظهر

من معناه من عام يحتمل
الخصوص او حقيقة يحتمل
الجاز ومشكل او مشرك
لا يصل به الا بتأويل
ومجل او شبهه وقد يكون
من جوامع الكلم التي
احصها رسول الله
عليه السلام قال عليه السلام
فيا يحكي من احصاه
واوتيت جوامع الكلم
فهي خمسة اقسام اما الاول
فلا بد ان له بصيرة وجوه
الفقان ينقله الى لفظ ابدى
معناه لانه اذا كان محكما
مفسرا امن فيه الفطاعلى
اهل العلم بوجوه اللغة
قُبِلَ النقل رخصة تيسيرا
وقد ثبت في كتاب الله ضرب
من الرخصة مع ان النظم
معجز قال النبي صلى الله
عليه وسلم ازل القرآن على
سبعة احرف وانما ثبت
ذلك ببركة دعوة النبي
عليه السلام غير ان ذلك
رخصة اسقاط وهذه
رخصة تخفيف وتيسير
مع قيام الاصل على نحو ما
مررت به في باب الزعة
والرخصة واما القسم الثاني
فلا رخصة في الامر سوى
الى علم اللغة فقه الشريعة
والعلم بطريق الاجتهاد

نقله بل المعنى بالاتفاق ثبت ان اعتبار النقل بالترسيخ لا يصح ﴿ ٧٧٧ ﴾ وبانا نعلم قطعا ان اللفظ غير
مقصود في باب الحديث كالشهادة ولهذا كان النبي عليه السلام يذكر المعنى الواحد بالفاظ
مختلفة بل المقصود هو المعنى وهو حاصل فلا يفتى الى اختلاف اللفظ كالشهادة كما كان المقصود
فيها المعنى دون اللفظ صح اذاؤها بالمعنى ويعتبر اتفاق الشهود فيه بخلاف القرآن والاذان
والشهادة وسائر ما تعبد فيه باللفظ لان اللفظ فيها مقصود كما ان معنى تعلق جواز الصلوة
وحرمه القراءة على الجنب والحائض الآية المنسوخة فلا يجوز الاخلال بها كما لا يجوز بالمعنى
﴿ ٧٧٧ ﴾ وهو معنى قول الشيخ وهذا لان النظم من السنة غير معجز الى آخره اى اذا لم يكن
معجزا لا يكون مقصودا (قوله) والسنة في هذا الباب اى في النقل بالمعنى ﴿ ٧٧٧ ﴾ ما يكون محكما
لا يشبه معناه ولا يحتمل غير ما وضع له انما فسرناه اشارة الى انه لم يرد به الحكم الذي لا يحتمل
النسخ في ذاته انما اراد به الحكم على التفسير المذكور ونظيره قوله عليه السلام من دخل
دار ابى سفيان فهو آمن كذا ذكر الشيخ في شرح التوقيف قال النزالي رحمه الله انما جاز
النقل بالمعنى عند جماهير الفقهاء اذ كان ظاهرا مفسرا بان قال قد روى رسول الله على رأس
الركبتين مكان ما روى عنه جلوسا او اقام لفظ العلم مقام المعرفة والاستطاعة مكان القدرة
او الحظر مقام التحريم ونحوها ﴿ ٧٧٧ ﴾ جوامع الكلم هي الالفاظ البسيطة التي تجمع المعاني
الكثيرة والاحكام المختلفة واخص بها رسول الله صلى الله عليه وسلم فقد روى انه قال فضلت
بست اعطيت جوامع الكلم ونصرت بالرعب واحللتى الفنائم وجعلت في الارض مسجدا
وطهورا وارسلت الى الخلق كافة وحنم في التيون ﴿ ٧٧٧ ﴾ وانما ثبت ذلك اى الترخيص ببركة
دعوة النبي عليه السلام اى دعائه وهو ما روى عن النبي عليه السلام انه قال لا اى رضى الله
عنه يابى ارسل الى ان اقرأ القرآن على حرف فرددت ان هون على امتى فرد الى الثانية
اقرأ على حرف فرددت ان هون على امتى فرد الى الثالثة اقرأ على سبعة احرف وتام
الحديث في المصابيح ﴿ ٧٧٧ ﴾ غير ان ذلك اى الترخيص الذي ثبت في كتاب الله تعالى رخصة اسقاط
اى رخصة لازمة وهي التي لم تبق العزيمة فيها مشروعة مثل رخصة العصر للمسافر
ورخصة المسح للابس الحنف فلم يبق لزوم رعاية النظم المنزل اولا مشروعا ولم يتبق له اولوية
بل ساوى الاحرف الباقية في القرآنية واجراز التواب وسائر الاحكام لان يكون احد
الاحرف اصلا والباقي رخصة ﴿ ٧٧٧ ﴾ وهذه اى الرخصة الثابتة في نقل الحديث رخصة تيسير
وتخفيف حتى كان العمل بالزعة وهو النقل باللفظ المسموع اولى من النقل بالمعنى بالاتفاق
كاولوية الصوم في حق المسافر من الافطار واولوية الصبر على القتل في حق الكره على الكفر
من اجراء كلمة الكفر ﴿ ٧٧٧ ﴾ واما القسم الثاني وهو ما كان ظاهرا يحتمل غير ما ظهر من
معناه فلا رخصة فيه اى لا يجوز نقله بالمعنى الا ان جمع بين الملمين اللغة والفقه ﴿ ٧٧٧ ﴾ من
خصوص او مجاز بيان لما احتمله اللفظ يبنى اذا لم يكن فقيها ويمتنعه الى عبارة لا تكون في
احتمال الخصوص والمجاز مثل العبارة الاولى بان يضم اليها من المؤكيدات ما يعطى احتمال

لانه اذا لم يكن كذلك لا يؤمن (ثالث) عليه ان ينقله الى ما لا يحتمل (٩٨) ما احتمله اللفظ المتناول من خصوص
او مجاز ولعل المحتمل هو المراد وله زيده مما في فضل بما فيه فقهاً وشريعة

الخصوص ان كانت عامة والجواز ان كانت حقيقة ولعل المحتمل هو المراد ففسد المعنى ويتغير الحكم * مثاله قوله عليه السلام من بدل دمه قاتلوه فوجه العموم لان كلمة من تناول الذكر والانثى والصغير والكبير لكن المراد منه محتمله وهو الخصوص اذ الانثى والصغير ليسا بمزادين منه لمعارف قلوبهم لكن للتأقل معرفة باللقه ربما يتقله بلفظ لم يبق فيه احتمال الخصوص بان قال مثلا كل من ارتدفا قتلوه ذكرنا كان اوائى وحيداً يفسد المعنى * وقوله عليه السلام لا يؤمن من لم يسم فان موجهه وحقيقته نفي الجواز ومحتمله نفي الفضيلة والمحتمل هو المراد لدلائل دلت عليه فلو لم يكن التأقل بالمعنى فقيها ربما يتقله بلفظ لا يبق فيه هذا الاحتمال بان قال مثلا لا يجوز وضوء من لم يسم فيتغير الحكم ويفسد المعنى * ولعله اى التأقل يريد به عموماً بان يذكر جمع الكثرة مقام جمع القلة او يذكر لفظ الجماعة مكان الطائفة او يذكر لفظ الجنس مقام العام صفة ومعنى * واما القسم الثالث وهو المشكل والمشترك فلا يخلل فقه المعنى لما ذكر في الكتاب وذلك مثل قوله عليه السلام الطلاق بالرجال فان معناه ايجاد الطلاق او استتار الطلاق فكان بمنزلة المشترك ومثل قوله عليه السلام التبايعان بالخيار مالم يفترقا فان التفرق اسم مشترك محتمل التفرق في القول والبدن كذا رأيت بخط شيخى رحمه الله (قوله) واما القسم الخامس وهو جوامع الكلم * فلا يؤمن فيه اى في نقله بالمعنى اللفظ لا حاطة الجوامع بكذا فلا يخلل نقله بالمعنى وكل مكلف بما في وسعه كانه جواب عما يقال لساكان المعنى هو المقصود من السنة لالفظها ولا يمكن درك معاني جوامع الكلم بنى ان لا يجب نقله فقال ان لم يقدر على درك المعاني فهو قادر على تبليغ اللفظ فكلف بما كان في وسعه * وذلك مثل قوله عليه السلام الخراج بالضمان اى غلة البعد المشتري الحاصلة قبل الرد بالصيب طيبة للمشتري لانه لو هلك قبل الرد هلك من ماله كذا في لباب الفريين * وفي الفسائق كل ما خرج من شئ فهو خراجة فخراج الشجر ثمرة وخراج الحيوان دره ونسله * ونظيره قوله عليه السلام الغرم بازاء الغنم * المجاء حيار * لا ضرر ولا ضرار في الاسلام * البينة على المدعى واليمين على من انكر * ومن مشايخنا من لم يفصل بين الجوامع وغيرها بنى ان كانت الكلمة الجامعة ظاهرة المعنى يجوز نقاها بالمعنى عندهم كما يجوز نقل سائر الظواهر ولكن بالشرط الذى ذكرنا في الظاهر وهو ان يكون جامعاً لىم اللفظة ونقته الشريعة لانه اذا كان كذلك يؤمن في نقله عن زيادة او نقصان يخلل معنى الكلام كما بينا في الظاهر * لكن هذا اى عدم الجواز الذى دل عليه تحوى الكلام احوط الوجهين وهما الجواز وعدم الجواز لما ذكر في الكتاب * قال شمس الائمة رحمه الله والاصح عندى انه لا يجوز ذلك لان النبي عليه السلام كان مخصوصاً بهذا النظم على ما روى انا قال اوتيت جوامع الكلم اى خصصت بها فلا يقدر احد بمده على ما كان هو مخوضاً به ولكن كل مكلف بما في وسعه وفي وسعه نقل ذلك اللفظ ليكون مؤدياً الى غير ما سمعه منه يمين واذا نقله الى عبارة لم يضمن القصور في المعنى المطلوب به وتيقن بالقصور في النظم الذى هو من جوامع الكلم وكان هذا النوع هو مراد رسول الله صلى الله عليه وسلم بقوله ثم اداها

واما القسم الثالث فلا يخلل فيه النقل لانه لا يفهم معناه الا بتأويل وتأويله على غيره ليس بصحبة واما الرابع فلا يتصور فيه النقل لما مر ان المحتمل ما لا يفهم مراده الا بالتفسير والمتشابه ما انسند علينا باب دركه وابتلينا بالكعب عنه واما الخامس فانه لا يؤمن فيه اللفظ لا حاطة الجوامع بمان قد يقصر عنها عقول ذوى الالباب وكل مكلف بما في وسعه وذلك مثل قول النبي عليه السلام الخراج بالضمان وذلك أكثر من ان يحصى ويعد ومن مشايخنا من لم يفصل بين الجوامع وغيرها لكن هذا احوط في الوجهين عندنا والله اعلم بالصواب

كاسمها * وبما ذكرنا خرج الجواب عما قالوا ان النبي عليه السلام مخصوص بمجموع الكلام فلا يؤمن في النقل والتبديل والتحريف لاننا لم نحجز النقل في المجموع ولا في الايمان فيه عن التحريف والتبديل بل انما يجوز انه فيها لا يحتمل الاوجه واحد بشرط ان يكون الناقل عالما باوضاع الكلام او نياله معنى ظاهر بشرط ان يكون الناقل جالسا بين العربية والفقه واذا كان كذلك يؤمن فيه عن التحريف والتبديل عادة وهو معنى قول الشيخ وفي تفصيل الرخصة جواب عما قال * واما الحديث فلا عيبك لهم فيه لان الاداء كسبع ليس بمقتصر على نقل المعنى ايضا فان الشاهد او المترجم اذا ادى المعنى من غير زيادة وقصان قال انه ادى كسبع وان كان الاداء بلفظ آخر * ولئن سلمنا ان السأدية حسب ماسمع انما يكون باللفظ في هذه الصورة لرجوع الضائر الى المقابلة فلانسلم ان في ما يدل على الوجوب والمنع من غيره لانه عليه السلام دعا لمن حفظ اللفظ وبذل ذلك على انه مرغوب فيه لاعلى انه واجب ونحن نقول بالاولوية والله اعلم

باب تقسيم الخبر من حيث المعنى

* قسم الخبر في اول باب بيان القسم الرابع على قسمين قسم يرجع الى نفس الخبر وقسم يرجع الى معناه وقد فرغ من بيان القسم الاول وما يتعلق به فشرع في بيان القسم الثاني * وانما كان هذا التقسيم راجعا الى المعنى لان التفاوت بين هذه الاقسام باعتبار اختلاف درجاتها في القوة لا باعتبار اللفظ ودلالته على المعنى اذ التواتر والمشهور وسائر الاقسام في الدلالة على المعنى سواء ولا شك ان القوة امر منوئ لاسورى (قوله) وقسم محتمل طارض دليل الصدق ماوجب وفقه اى عارض كونه حجة موجبة للعمل ماوجب كونه غير حجة وبمنه عن ايجاب العمل ويجب فيه التوقف مثل خبر الفاسق ونحوه

باب ما يلحقه التكبير من قبل رواية

* التكبير اسم للانكار اى يلحقه انكار من قبل الروى عنه ويسمى راويا باعتبار نقله الحديث عن النبي عليه السلام او عن غيره ومن قبل عينه باعتبار نقل السامع عنه * وفي الصحاح التكبر والانكار تفسير المتكرر فكان الروى عنه بالظمن والتكذيب بغير المتكرر الذى ارتكبه الراوى على زعمه (قوله) اما اذا انكر المروى عنه الرواية فقد اختلف السلف فيه * ذكر الاختلاف في هذا الفصل مطلقا وهو على وجهين * اما ان انكره المروى عنه انكار جاحد مكذب بان قال ما رويت لك هذا الحديث قط او كذبت على او انكره انكار متوقف بان قال لا اذكر اني رويت لك هذا الحديث او لا اعرفه ونحو ذلك * ففي الوجه الاول يسقط العمل به باختلاف لان كل واحد من الاصل والفرع مكذب للآخر فلا بد من كذب واحد غير معين وهو موجب للقدح في الحديث ولكن لا عُدْح ذلك في عدالتهما لليقين بمداكلة كل واحد ووقوع الشك في زوالها فلا يترك اليقين بالشك كيتبين متعارضين لم تقبلوا لم تسقط عدلها موافقته

باب تقسيم الخبر من

طريق المعنى

وهو خمسة اقسام ما هو صدق لاشبهة فيه وهو خبر الرسول عليه السلام وذلك هو التواتر منه وقسم فيه شبهة وهو المشهور وقسم محتمل ترجح جانب صدقه وهو ما مر من اخبار الاحاد وقسم محتمل عارض دليل رجحان الصدق منه

ما اوجب وقفه فلم يقيم به الحجة وذلك مثل ما سبق من انواع ما يسقط به خبر الواحد والقسم الخامس الخبر المظنون الذى رده السلف وانكره وهذا القسم نوعان نوع لحقه

الظمن والتكبر من راوى الحديث ونوع اخر ما لحقه ذلك من جهة غير الراوى وهذا

باب ما يلحقه التكبر

من قبل الراوى

وهذا النوع اربعة اقسام ما انكره صريحاً والثاني ان يعمل بخلافه قبل ان يبلغه او بعد ما بلغه او لا يعرف تاريخه

والقسم الثالث ان يبين بعض ما احتمله الحديث من تاويل او تخصيص والرابع ان يتبع عن العمل به اما اذا انكر المروى عنه الرواية فقد اختلف فيه السلف فقال بعضهم لا يسقط العمل به وقال بعضهم ليسقط العمل به ٧٨٠ * وبهذا شبه وقد قيل ان قول ابى يوسف ان يسقط الاحتجاج به وقال محمد

وحه الله لا يسقط وهو فرع
اختلافهما في شهادتين
شهادة على القاضي قضية
وهو لا يذكرها فقال
ابو يوسف رحمه الله لا قبل
وقال محمد تقبل اما من قبله
فقد احتج ماروى في حديث
ذى الدين ان النبي عليه
السلام لم يقبل خبره حيث
قال اقصر الصلوة ام
تسبها فقال كل ذلك لم يكن
فقد قال بعض ذلك قد كان
وقال لا يكره امر احق
ما يقول ذوالدين فقال لا نعم
فقبل شهادتهما على نفسه
بما لم يذكر ولان النسيان
محتمل من المروى عنه
بخلاف الشهادة لانها
لا تصح الاتحجيل اصول
فلذلك بطلت بانكارهم
والحجة للقول الثاني
ماروى عن عمار بن ياسر
انه قال لعمر اما تذكر حيث
كانت ابل فاجبت فتعمكت
في التراب فذكرت ذلك
لرسول الله عليه السلام
فقال انما كان بكيفك
ضربتان فلم يذكره عمر
فلم يقبل خبره مع عدائه
وفضله ولا نقدين ان خبر
الواحد يرتكز على العادة

تظهر في قبول رواية كل واحد منهما في غير ذلك الخبر كذا في عامة نسخ الاصول * وذكر في
القواطع اذا جحد المروى عنه وكذب بالحديث سقط الحديث هكذا ذكره الاصحاب واقول
يجوز ان لا يسقط لانه قال ما قال بحسب ظنه وان قال ما روى اصلا فيعارضه قول الراوى ان سمعه
منه وكل واحد منهما ثقة ويجوز ان يكون المروى عنه رواه ثم نسيه فلا يسقط رواية الراوى
بعد ان يكون ثقة واما في الوجه الثاني فقد اختلف فيه فذهب الشيخ ابوالحسن
الكرخي وجماعة من اصحابنا واحمد بن حنبل في رواية عنه الى ان العمل يسقط به كما في الوجه
الاول وهو مختار القاضي الامام والشيخين وبعض المتكلمين وذهب مالك والشافعي وجماعة
من المتكلمين الى انه لا يسقط العمل به كالمولى بنكر * وما قيل ان على قياس قول علمائنا ينبغي
ان لا يبطل الخبر بانكار راوى الاصل وعلى قول زفر يبطل بناء على ان زوج الممتدة لوقال
اخبرني ان عدتها قد انقضت وقد انكرت المرأة الاخبار فنقدنا يجوز العمل به بعد انكارها حتى يحل له
التزوج باختها واربع سواها وعند زفر رحمه الله لا ينعى معمولا به الا في حقها حتى حل له نكاح
الاخت والاربع ولم يحل لها التزوج بزوج آخر غير صحيح لان جواز نكاح الاخت والاربع له
باستقرار ظهور انقضاء العدة في حقه بقوله لكونه امينا في الاخبار عن امرئته وبين ربه لا اتصال
الخبر بها واسنادها اليها ولهذا لوقال انقضت عدتها ولم يصف الخبر اليها كان الحكم كذلك في
الصحيح من الجواب كذا قال شمس الائمة رحمه الله * واحتج من قبله بما روى ابو هريرة رضى
الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى بنا صلوة العصر فسلم في ركعتين فقام الى خشبة معروضة
في المسجد فأتاها عليها كانه غضبان وفي القوم ابوبكر وعمر فهاهنا نكلامه في القوم رجل في يديه طول
يقال له ذوالدين قال يا رسول الله اقصر الصلوة ام نسييت قال كل ذلك لم يكن فقال قد كان
بعض ذلك فاقبل على الناس فقال احق ما يقول ذوالدين فقال لا نعم فقام واتم صلوة اربع ركعات
والاستدلال به ان النبي عليه السلام رد حديث ذى الدين ثم لم يرتد حديثه حتى عمل بقول
الناس ابو قول ابى بكر وعمر رضى الله عنهما بناء على خبره فلولم يبق حجة بعد الرد لما عمل به
عليه السلام هكذا ذكر في نسخة من اصول الفقه وانظروا للشيخ * قال الواقدى اسم ذى الدين
عمرو بن عبيد * وقيل اسمه عبد عمرو بن بصله * وقيل اسمه ذوالشمالين استشهد يوم
بدر * وقال القتيبي ذوالشمالين الذي استشهد يوم بدر غير ذى الدين واسم ذى الدين عمير بن
عبد عمر * وقال القتيبي سمي بذلك لانه كان يعمل يده به جميعا * وقيل لقبه الحزاني *
وبان حال كل واحد منهما محتملة فان حال المدعى يحتمل السهو والغلط وحال المنكر يحتمل
النسيان والغفلة اذا التسيان قد روى شيعة الفريه ثم ينسى بعمدة فلا يذكره اصلا وكل واحد منهما ماعدل
ثقة فكان مصداق حاق نفسه ولا يبطل ما ترجع من جهة الصدق في خبر الراوى بعد التسيان الا آخر
كما لا يبطل بجموعه وجوزنه فحل للراوى الرواية * وهذا بخلاف الشهادة على الشهادة فان الاصل اذا انكر
لا يحل للفرع الشهادة لان مناهها على التحميل فاذا انكر الاصل سقط التحميل وبقي العلم فلا
يحل له الشهادة فاما الرواية فثبته على السماع دون التحميل الا ترى انه لو سمع الحديث

فتدبى الراوى وعليه مداره اولى وحديث ذى الدين ليس بحجة لان النبي عليه السلام ذكره فعمل (ولم)
يذكره وعلمه وهو الظاهر من حاله فا كان قرا على

ولم تحمله الحديث ولم يعلم بسببها حل للسامع الرواية عنه فإذا انكرها والمدعى مصدق في حق نفسه بقي السامع خذله الرواية كذا في شرح القوم * واحتج من رده بما روى عن عماد بن ياسر أنه قال لعمر رضي الله عنهما وكان لا يرى التيمم للجنب ما تذكركذا في أبي يعنى أبي الصدقة وفي بعض الروايات في سرية فاجبت فتمسكت في التراب أي تمرغت فصليت فذكرت ذلك لابي صلى الله عليه وسلم فقال إنما يكفئك أن تضرب بيدك الأرض ثم تمسح بهما وجهك وذراعيك فلم يرفع صرير رضي الله عنه رأسه ولم يقل روايته مع أنه كان عدلا لأنه روى عنه شهود الحادثة ولم يتذكر هو ما رواه وكان لا يرى التيمم للجنب بمثل ذلك * وابن بكذيب المادة يرد الحديث بأن كان الخبر غربيا في حادثة مشهورة فتكذيب الراوي أولى لأن تكذيبه ادل على الوهن من تكذيب المادة لأنه يدور عليه وهو تكذيب صريحاً وذلك تكذيب دلالة والصريح راجع على الدلالة * وحقيقة المعنى فيه أن الخبر إنما يكون حجة وممولاً بالاتصال بالرسول صلى الله عليه وسلم وبأنكار الراوي بقطع الاتصال لأن انكاره حجة في حقه فينتهي به رواية الحديث أو يصير هو مناقضا بأنكاره ومع التناقض لا تثبت الرواية وبدون الرواية لا تثبت الاتصال فلا يكون حجة كافي الشهاداة على الشهادة * وبأنه إذا لم يتذكر بالتذكير كان مفغلا ورواية المغفل لا تقبل * وبأن أكثر ما في الباب أن يصدق كل واحد منهما في حق نفسه فيحل للراوي أن يعمل به ولا يحل للغيره لتحقيق الاقطاع في حق غيره بتكذيب المروي عنه * وأما حديث ذي اليمين فليس بحجة لأنه لا يحول على أن النبي عليه السلام تذكر أنه ترك الشفع من الصلوة لأنه معصوم عن التقرر على الخطأ يعمل بعلمه لا بإخبار أحد الأيى أنه لو لم يتذكر واحد بقولهما لكان هذا تقليداً منه فانه لما لم يتذكر لا يحصل له العلم والعمل بدون العلم بناء على قول الغير تقليد وتقليده للأنباء غير جائز فكيف يجوز لغير الأنباء * أو أنه ذكر غفلة عن حاله لشغل قلبه اعتراض فيعرف عن غيره * وعلى هذا يجوز أن يقال في الخبر أن راوى الأصل ينظر في نفسه فإن كان رأيه يميل إلى غلبة نسيان أو كانت عادة ذلك في محفوظاته قبل رواية غيره عنه وإن كان رأيه يميل إلى جهله أصلاً بذلك الخبر رده وقلمانيسي الإنسان شيئاً ضبطه نسياناً لا يتذكر كبرياء الأمور تبني على الظواهر لا على الثوارد كذا في التقوم (قوله) والحاكي يحتمل النسيان جواب عن قولهم النسيان يحتمل من المروي عنه يعني كما يتوهم نسيان الأصل بعد المعرفة بتوهم نسيان الفرع وغلطه فإن الإنسان قد يسمع حديثاً فيحفظه ولا يحفظ من سمع منه ويظن أنه سمعه من فلان وقد سمعه من غيره وإذا كان كذلك يثبت المعارضة لتساويهما في الاحتمال فلم يثبت أحدهما * يدل عليه أن الإنسان كما يعلم بسببها عن أمرين يعلم بترك الرواية عن سببين فافرق بينهما بوجه كذا في التقوم أيضاً * لكن هذا إنما يستقيم فيها إذا كان انكار الأصل أنكار وجوده والحصوم قد سلموا فيه أنه مردود قائماً كان أنكاره أنكار متوقف وهو الذي وقع التنازع فيه فلا يستقيم لأن الفرع عدل جازم بروايته عن الأصل والأصل ليس بمكذبه لأنه يقول لا أدري فلا يكون الاحتمال في الفرع مثل الاحتمال

الخطأ والحاكي يحتمل
النسيان بأن سمع غيره
نفسه وهما في الاحتمال على

في الاصل بل الاحتمال في الاصل اقوى فلا يحقق المعارضة فوجب قبول رواية الفرع حيث حصل
غلبة الظن بصدقه وسلامته عن المعارضة * وذكر في المحصول في هذه المسئلة ان راوى الفرع اما ان يكون
جازما بالرواية او لا يكون فلان كان جازما فالاصل اما ان يكون جازما بالانكار او لا يكون فلان كان الاول
فقد تمارضا فلا يقبل الحديث وان كان الثاني فاما ان يقول الاغلب على الظن اني رويته او لا غلب
اني مارويته او لا امر ان على السواء او لا يقول شيئا من ذلك ويشبه ان يكون الخبر مقبولا في
كل هذه الاقسام لكون الفرع جازما * وان كان الفرع غير جازم بل يقول اظن اني سمعته
منك فان جزم الاصل باني مارويته لك تعين الرد * وان قال اظن اني مارويته لك تمارضا
والاصل المدم * وان ذهب الى سائر الاقسام فالاشبه بقوله * والضابط انه اذا كان قول
الاصل مادلا لقول الفرع تمارضا واذا رجح احدهما على الآخر فالمتبر هو الراجح (قوله)
ومثال ذلك اي مثال الحديث الذي انكر المروى عنه حديث ربيعة بن عبد الرحمن عن سهيل بن ابي صالح
عن ابيه عن ابيه عن ابيه عن ابيه عن النبي صلى الله عليه وسلم قضى بشاهدتين فان عبد العزيز بن محمد
الدراوردي قال لقيت سهيلا فسلته عن رواية ربيعة عنه هذا الحديث فلم يعرفه وكان يقول
بعد ذلك حديثي ربيعة عني * فاصحابنا لم يقبلوا هذا الحديث لاقطاعه بانكار سهيل وتبكي به
بعض من قبل هذا النوع فقال لما قال سهيل حديثي ربيعة عني وشاع وذاع ذلك بين اهل
العلم ولم ينكر عليه احد فكان ذلك اجماعا منهم على قوله وهذا فاسد لانه ليس فيه ما يدل
على وجوب العمل به * فاني انه يدل على جواز ان يقول الاصل بسد السببان
حديثي الفرع عني وهو لا يستلزم وجوب العمل به ولا جوازه (قوله) ومثل حديث
عائشة روى سليمان بن موسى لعبد الملك بن جريج عن محمد بن شهاب الزهري عن عروة
عن عائشة رضي الله عنها عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ايما امرأة تكلمت
نفسها بغير اذن وليها فكناحها باطل الحديث فذكر ابن جريج انه سال عنه ابن شهاب فلم
يعرفه كذا ذكره يحيى بن معين عن ابن ابي عمير عن ابن جريج * فلما رده المروى عنه
وهو الزهري لم يمه الحجة عند ابي حنيفة وابي يوسف * ويجوز ان يكون قول محمد
رحمهما الله في هذا الاصل على خلاف قولهما كاد عليه مسئلة الشاهدين شهدا على القاضي
بقضية وهو الظاهر * ويجوز ان يكون على وفاق قولهما الا انه لم يجوز الكناح بغير ولي
لاحديث اخر ورد فيه مثل قوله عليه السلام لا تنكح المرأة المرأة ولا المرأة نفسها فان الزانية هي
التي تنكح نفسها * وقوله عليه السلام كل نكاح لم يحضره اربع فهو سفاح خاطب وولي
وشاهدا عدل * وقوله عليه السلام لا تنكح الابوى ونحوها الا ان تلك الاحاديث عندها
غير معمول بها لما رويته باحدث اخر مثل ما روى ابن عباس رضي الله عنهما ان رسول الله
صلى الله عليه وسلم قال اليم احق بنفسها من وليها والبكر تستأذن في نفسها واذن صاحبها
* وما روى عن علي رضي الله عنه ان امرأة زوجت ابنتها رضاها فجاء اولياؤها فخاصموها
الى على فاجاز النكاح * وقوله عليه السلام ليس للولي مع الثيب امر وغيرها من الاحاديث

السواء ومثال ذلك حديث
وسيعن سهيل بن ابي صالح
في الشاهدين واليمين ان سهيلا
سئل عن روايته بغيره
فلم يعرفه وكان يقول حديثي
وسيع عني ومثل حديث
عائشة رضي الله عنها عن
النبي عليه السلام ايما امرأة
تكلمت نفسها بغير اذن وليها
فكناحها باطل رواه سليمان بن
موسى عن الزهري وسال
ابن جريج عن الزهري عن
هذا الحديث فلم يعرفه فلم يمه
الحجة عند ابي حنيفة وابي
يوسف رحمهما الله ومثال
ذلك ان ابا يوسف انكر
مسائل على محمد كناحها عنه
في الجامع الصغير فلم يقبل
شبهه دة على نفسه حين
لم يذكر ويصح ذلك محمد

التي ذكرت في الاسرار وشرح الانار والمسوط * ورايت في نسخة قنلا عن خط الشيخ
 الامام سيف الحق والدين البخري رحمه الله ان مدار حديث ابا امرأه تكحت نفسها بشير
 اذن وليه على سليمان بن موسى الدمشقي صاحب المسالك ضعفه محمد بن اسماعيل * ثم
 السؤال اذا كان بعض الالتباس يتعدى الى مفعوليته بنفسه قال سأله الرغب واذا كان معنى
 الاستفسار يتعدى الى الاول بنفسه والى الثاني بمن قال الله تعالى ويسألوك عن الحلال
 * واسالهم عن القرية فعرفت بهذا ان كلمة عن في قوله عن الزهري لم تقع موقعها وان الضمير
 في قوله وساله ابن جريج كما وقع في بعض النسخ لاجله بل الصواب وسأل ابن جريج
 الزهري عن هذا الحديث (قوله) ومثال ذلك اى مثال انكار المروى عنه في غير الاحاديث
 ماروى ان ابابوسف كان يتوقع من محمد رجحها الله ان يروى عنه كتابا فضعف محمد كتاب
 الجامع الصغير واستند الى ابي خنيفة بواسطة ابي يوسف رجحهم الله فلما عرض على ابي
 يوسف استحسنته وقال حفظ ابو عبد الله الامسائل خطأ في روايتها عنه فلما بلغ ذلك
 محمدا قال بل حفظتها ونسى هو فلم يقل ابو يوسف شهادة محمد على نفسه لما لم يذكره
 ولم يعتمد على اخباره عنه * وصحح ذلك محمد اى اصر على ماروى ولم يرجع عنه بانكاره
 فهذا يدل على ان عند محمد رحمه الله لا يسقط الخبر بانكار المروى عنه وهو الظاهر من
 مذهبه * واختلف في عدد تلك المسائل فقيل هي ثلث وقيل اربع وقيل ست والاختلاف
 محمول على اختلاف العرض وجميعها مذكور في اول شرح الجامع الصغير لمصنف رحمه الله
 (قوله) واما اذا عمل بخلافه * عمل الراوى بخلاف الحديث الذي رواه او قنوا بخلافه
 لا يخلو من ان يكون قبل روايته الحديث وقبل بلوغه اياه * او بعد البلوغ قبل الرواية *
 او بعد الرواية ولا يخلو كل واحد من ان يكون خلافا بيقين اى لا يحتمل ان يكون مراد امان
 الخبر بوجه اولا يكون * فان كان قبل الرواية وقبل بلوغه اياه لا يوجب ذلك جرحا في الحديث
 بوجه لان الظاهر ان ذلك كان مذهبه وانه ترك ذلك الخلاف بالحديث ورجع اليه فيحمل
 عليه احسانا للظن به الا ترى ان بعض اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ورضى عنهم كانوا
 يشربون الخمر بعد تحريمها قبل بلوغه اياهم معتقدين باجتها فلما بلغهم انتهوا عنه حتى نزل
 قوله تعالى ليس على الذين امنوا وعملوا الصالحات جناح الاية * وان كان العمل والقنوى
 منه بخلاف الحديث بعد الرواية او بعد بلوغه اياه وذلك خلاف بيقين * فان ذلك اى الخلاف
 * جرح فيه اى في الحديث لان خلافا ان كان حقا بان خالف للوقوف على انه منسوخ او ليس
 بثابت وهو الظاهر من حاله * فقد بطل الاحتجاج به اى بالحديث لان المنسوخ او ما هو ليس
 بثابت ساقط العمل والاعتبار * وان كان خلافا باطلا بان خالف لقلة المبالات والتهاون بالحديث
 اوله لقلة وتسيان فقد سقطت به روايته لانه ظهر انه لم يكن عدلا وكان فاسقا او ظهر انه كان
 مغفلا وكلاهما مانع من قبول الرواية * فان قيل انه انما صار قسقا بالخلاف مقتصرا عليه
 فلا يقدح ذلك في قبول ماروى قبله كما لو مات او جرح بعد الرواية * قلنا قد يبلغ الحديث البناء

واما اذا عمل بخلافه فان
 كان قبل روايته وقبل ان
 يبلغه لم يكن جرحا لان
 الظاهر انه تركه بالحديث
 احسانا للظن به واما اذا عمل
 بخلافه بعده مما هو خلاف
 بيقين فان ذلك جرح فيه
 لان ذلك ان كان حقا
 فقد بطل الاحتجاج به
 وان كان خلافا باطلا فقد
 سقطت به روايته لان العمل
 ببعض ما يخالف الحديث
 على ما بين ان شاء الله تعالى
 واذا لم يعرف تاريخه لم يسقط
 الاحتجاج به لانه حجة في
 الاصل فلا يسقط بالشبهة
 وذلك من حديث طائفة

بمما ثبت فسقه ولا بد في الرواية من الاستناد اليه فكان بمنزلة ما اذا رواه في الحال وهذا لان العدالة امر بالحق لا يوقف عليه الا بالاستدلال بالاحتراز عن محظور دينه فاذا لم يحترز ظهر انها لم تكن ثابتة وقد روى عن غير واحد من اهل العلم مثل احمد بن حنبل وابن المبارك وغيرها انه ان كذب في خبر واحد وجب اسقاط جميع ما تقدم من حديثه وهذا بخلاف الموت والجنون لان الحيوة والعقل كائنا بتين قطعا فلا يظهر بالموت والجنون عدمهما وان لم يعرف تاريخه اى لا يعلم انه عمل بخلافه قبل البلوغ اليه والرواية او بعد واحد منها لا يسقط الاحتجاج به لان الحديث حجة في الاصل يقيين وقد وقع النكاح في سقوطه لانه ان كان الخلاف قبل الرواية والبلوغ اليه كان الحديث حجة وان كان بعد الرواية او البلوغ لم يكن حجة فوجب العمل بالاصل * ويحصل على انه كان قبل الرواية لان الحمل على احسن الوجهين واجب ما لم يتبين خلافه (قوله) وذلك مثل حديث طائفة اى الحديث الذي عمل الراوى بخلافه بعد الرواية مثل حديث طائفة الذي ذكره في الكتاب فانها زوجت بنت اخيها حفصة بنت عبد الرحمن المذنب بن الزبير وعبد الرحمن كان عينا بالشام فلما قدم غضب وقال امثلي يصنع به هذا وفتات عليه فقالت طائفة رضى الله عنها او تزعت عن المنذر ثم قالت للمنذر لتلك عبد الرحمن امرها فقال المنذر ان ذلك بيد عبد الرحمن فقال عبد الرحمن ما كنت ارد امرأ قضيتي فقررت حفصة عنده * فلما رأت طائفة رضى الله عنها ان تزويجها بنت اخيها بغير امره جائز ورأت ذلك القصد مستقيما حتى اجازت فيه التملك الذي لا يكون الا عن حجة النكاح وثبوته استحالة ان يكون ترى ذلك مع حجة ماروت ثبت فساد ماروى عن الزهري في ذلك كذا في شرح الآثار * وذكر في غيره فلما انكحت فقد جوزت نكاح المرأة نفسها دلالة لان القصد لم ينفذ بمبارة غير المتزوجة من النساء فلان ينفذ بمبارتها الاولى فيكون فيه عمل بخلاف ماروت * او يقال لما انكحت فقد اعتقدت جواز نكاحها بغير اذن وليها بالطريق الاولى لان من لا يملك النكاح لا يملك الانكاح بالطريق الاولى ومن ملك الانكاح ملك النكاح بالطريق الاولى (قوله) ومثل حديث ابن عمر في رفع اليدين روى جابر عن سالم بن عبدالله انه رفع يديه حذاء منكبه في الصلوة حين افتتح الصلوة وحين ركع وحين رفع راسه فسأله جابر عن ذلك فقال رأيت ابن عمر رضى الله عنهم فعل ذلك وقال رأيت النبي صلى الله عليه وسلم يفعل ذلك ثم روى عنه من فعله بعد النبي صلى الله عليه وسلم وخلاف ذلك على ما قال مجاهد صليت خلف ابن عمر فلم يكن يرفع يديه الا في التكبيرة الاولى فمعه بخلاف ماروى لا يكون الا بعد ثبوت نسخه فلا يقوم به الحجة * فان قيل ما ذكر مجاهد معارض بما ذكر طائوس انه رأى ابن عمر فعل ما وافق ماروى عنه عن النبي عليه السلام * قلنا يجوز انه فعل ذلك كما رواه طائوس قبل العلم بنسخه ثم تركه بعدما علم به وفعل ما ذكره عنه مجاهد وهكذا ينبغي ان يحمل ماروى عنهم وينفى عنهم الوهم حتى يتحقق ذلك والاسقط اكبر

رضى الله عنها ان النبي عليه السلام قال يا امرأة تكهت بغير اذن وليها فهو باطل ثم انها زوجت بنت عبد الرحمن وهو غائب وكان ذلك بعد الرواية فلم يبق حجة ومثل حديث ابن عمر في رفع اليدين في الركوع سقط برواية مجاهد انه قال سمعت ابن عمر سئلا فلم يرفع يديه الا في تكبيرة الافتتاح

الروايات * إليه اشهر في شرح الآثار (قوله) وأما عمل الراوى ببعض احتملات
الحديث بان كان اللفظ عاما فعمل بخصوصه دون عمومه او كان مشتركا بمعنى المشترك فعمل باحد وجوهه
فذلك ردمنه لسائر الوجوه لكن لا يثبت الجرح في الحديث بهذا اى بعمل الراوى ببعض
محملاته وتعيينه ذلك لان الحجة هي الحديث وبتاويله لا يتغير ظاهر الحديث واحتماله للمعاني
لغة وبتاويله لا يكون حجة على غيره كما لا يكون اجتهاده حجة في حق غيره فوجب عليه التامل
والنظر فيه فان اتضح له وجه وجب عليه اتباعه * وذلك اى الحديث الذى عمل الراوى
ببعض محملاته مثل حديث ابن عمر رضى الله عنهما المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا * ليس
في الحديث بيان ما وقع التفرق عنه فيحتمل ان يكون المراد منه التفرق بالاقتوال فان البائع اذا قال
بعت والمشترى اذا قال اشتريت فقد تفرقا بذلك القول وانقطع ما كان لكل واحد منهما من خيار
ابطال كلامه بالرجوع وابطال كلام صاحبه بالرد وعدم القبول وهذا التأويل منقول عن محمد
رحمته الله * ويحتمل التفرق بالابدان وهو على وجهين * احدهما ان الرجل اذا قال بعت
عبدى بكذا فلم يخاطب ان قبل ما لم يوافق صاحبه فاذا افتراقا لم يكن له ان يقبل وهو منقول
عن ابي يوسف رحمته الله * والثاني ثبوت الخيار لكل واحد منهما بعد انعقاد البيع قبل
ان يفرقا بدنا فاذا تفرقا سقط الخيار ويسى هذا خيار المجلس فعمل هذا الحديث
رواية وهو ابن عمر رضى الله عنهما على الوجه الاخير ولهذا كان اذا باع رجلا واراد ان
لا يقبله قام بمعنى ثم يرجع وهذا الحديث في احتمال هذه المعاني المختلفة المذكورة بمنزلة
المشترك وان لم يكن مشتركا لفظا فلا يبطل هذا الاحتمال وبتاويله وكان له جهد ان يحمله
على وجه آخر بما اتضح له من الدليل * ومن ذلك اى من هذا القيل حديث ابن عباس
رضى الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من بدل دينه فاقتلوه اى دين الحق
فكلمة من عامة تناول الرجال والنساء وقد خصه الراوى بالرجال على ما روى ابو حنيفة
رحمته الله باسناده عن ابن عباس رضى الله عنهما لاقتل المرتدة فلم يعمل الشافى رحمه الله
بتخصيصه لان تخصيصه ليس بحجة على غيره * وكان الشيخ اراد بآراء هذا الحديث ان
الشافى رحمه الله يوافقنا في هذا الاصل الا انه خالفنا في حديث خيار المجلس واثبت خيار
المجلس لدلالة ظاهر الحديث عليه للتأويل ابن عمر كما خصنا حديث ابن عباس رضى الله
عنه بالرجال لنهى النبي صلى الله عليه وسلم عن قتل النساء مطلقا من غير فصل بين المرتدة
وغيرها للتخصيص ابن عباس رضى الله عنهما هذا الحديث بالرجال * والامتناع عن العمل
به اى بالحديث مثل العمل بخلافه حتى يخرج به عن كونه حجة لان ترك العمل بالحديث
الصحيح حرام كما ان العمل بخلافه حرام * والمراد بالامتناع هو ان لا يشتغل بالعمل بما
يوجب الحديث ولا بما يخالفه من الافعال الظاهرة كما اذا لم يشتغل بالصلاة في وقت الصلاة
ولا بشئ آخر حتى مضى الوقت كان هذا امتناعا عن اداء الصلوة لاعمالا بخلافه ولو اشتغل
بالاكل والشرب في وقت الصوم كان هذا عملا بخلافه الا ان كليهما في التحقيق واحد لان

وأما عمل الراوى ببعض
محملاته فرد لسائر الوجوه
لكنه لم يثبت الجرح بهذا
لان احتمال الكلام لغة
لا يبطل وبتاويله وذلك
مثل حديث ابن عمر
المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا
وحله على افتراق الابدان
والحديث يحتمل افتراق
الاقتوال وهو معنى المشترك
لانها معنيان مختلفان
والاشراك لغة لا يسقط
بتاويله ومن ذلك حديث
ابن عباس رضى الله عنه
من بدل دينه فاقتلوه وقال
ابن عباس رضى الله عنه
لا تقتل المرتدة فقال
الشافى رحمه الله لا يترك
عموم الحديث بقوله
وتخصيصه والامتناع عن
العمل بمثل العمل بخلافه
لان الامتناع حرام مثل
العمل بخلافه والله اعلم
بالصواب

باب الطعن بلحق الحديث من قبل غير رواية * وهذا على قسمين قسم ٧٨٦ * من ذلك ما يلحقه من الطعن من قبل اصحاب

الترك فعل فكان الاشتغال به كالاشتغال بفعل آخر فيكون عللا بخلاف ايضا * ولهذا ذكر شمس الاثمة رحمه الله ترك ابن عمر رضي الله عنهما العمل بحديث رفع اليدين في القليلين * ورأيت في المتمدن لابن الحسين البصري انه حكى عن بعض اصحاب ابي حنيفة وغيرهم ان الراوى للحديث العام اذا خصه أو تأوله وجب المصير الى تأويله وتخصيصه لانه لمشاهدة النبي صلى الله عليه وسلم اعرف بمقاصده * وقال ابو الحسن الكرخي المصير الى ظاهر الخبر اولى * ومنهم من حمل التمسك بظاهر الخبر اولى من تأويل الراوى اذا كان تأويله بخلاف ظاهر الخبر * وان كان تأويله احد محتمل الظاهر حملت الرواية عليه وهو ظاهر مذهب الشافعي رحمه الله لانه حمل مارواه ابن عمر رضي الله عنهما من حديث الافتراق على افتراق الابدان لانه مذهب ابن عمر رضي الله عنهما * وقبل ان لم يكن لمذهب الراوى وتأويله وجه الا انه علم قصد النبي عليه السلام الى ذلك التأويل ضرورة وجب المصير الى تأويله وان لم يعلم ذلك بل يجوز ان يكون صار الى ذلك التأويل لنس اوقياس وجب النظر في ذلك الوجه فان اقتضى مذهب اليه الراوى وجب المصير اليه والا فلا * وكذلك اذا علم انه صار الى ذلك التأويل لنس حيل لاسماعه للاجتهاد في خلافه وتأويله فانه يلزم المصير الى تأويله كالوصرح بالرواية عن النبي صلى الله عليه وسلم بذلك التأويل وان كان الخبر مجملا وبينه الراوى فان بيانه اولى والله اعلم

باب الطعن بلحق الحديث من قبل غير رواية *

(قوله) اما ان يكون من جنس ما يحتمل الحفاء عليه اى يكون الحديث الذى طعن فيه من جنس ما يحتمل الحفاء عن الطاعن ام لا * والقسم الثانى وهو ما يلحقه التكبر من اثمة الحديث * اما القسم الاول وهو ما يلحقه طعن من الصحابة رضي الله عنهم فمثل ماروى عبادة بن الصامت رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام اى حدرا غير الحصن بغير الحصن * وهذا الحديث تمسك الشافعي رحمه الله فجعل الثاني الى موضع بينه وبين موضع الزاني مدة السفر من تمام الحد ولم يعمل علماؤنا به لان عمر رضي الله عنه نفى رجلا فلعق بالروم مرتدا خلف وقال والله لا اتقى احدا ابدا فلوكان الثاني حدا لما حلف لان الحد لا يترك بالارتداد ففرقا ان ذلك كان بطريق السياسة والمصلحة كما نفى رسول الله صلى الله عليه وسلم ميت المختن من المدينة ومعلوم ان التخت لا يوجب النقي حدا بالاجماع * وكان نفى عمر رضي الله عنه نضر بن الحجاج منها حين سمع قائلة تقول * هل من سبيل الى خر قاشريها * او من سبيل الى نضر بن حجاج * والجال لا يوجب النقي ولكن فعل ذلك للمصلحة فان قال ماذنبي يا امير المؤمنين فقال لا ذنب لك انما الذنب لي حيث لم اطهر دار الهجرة عنك * وقال على رضي الله عنه كفى بالنقي فتنة ولو كان النقي حدا لما سباه فتنة * وهذا اى خروج الحديث من كونه حجة بمخالفة بعض الاثمة من

النبي صلى الله عليه وسلم وقسم منه ما يلحقه من قبل اثمة الحديث وما يلحقه من قبل الصحابة فمثل وجهين اما ان يكون من جنس ما يحتمل الحفاء عليه اولا يحتمله والقسم الثانى على وجهين ايضا اما ان يقع الطعن مبهما بلا تفسير او يكون مفسرا بسبب الجرح فان كان مفسرا فعلى وجهين ايضا اما ان يكون السبب مما يصلح الجرح به اولا يصلح فان صالح فعلى وجهين اما ان يكون ذلك مجتهدا

في كونه جرحا او متفقا عليه فان كان متفقا عليه فعلى وجهين ايضا اما ان يكون الطاعن موصوفا بالافتقار والصحة او بالصحة والعداوة اما القسم الاول فنال ذلك ان النبي صلى الله عليه وسلم قال الكبريا ليرك جلد مائة وتغريب عام فقد حلف عمر ان لا ينهى احدا ابدا وقال على رضي الله عنه كفى بالنقي فتنة وهذا من جنس ما لا يحتمل الحفاء عليهما لان اقامة الحدود من خط الامة وبيانه على الشهرة وعمر وعلى رضي الله عنهما فبحل ذلك على الاتساع

من اثمة الهدى فلو صلح لما خفي وهذا لا نالقتنا الدين منهم فيبعد ان يخفى عليهم (الصحابة)

الصحابة باعتبار انقطاع توهم انه لم يبلغه لانا تلقينا الدين منهم فيمد ان يخفى عليهم مثل هذا الحديث ولا يظن بهم مخالفة حديث صحيح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بحال فاحسن الوجوه فيه ان من خالف علم اتساعه او علم ان ذلك الحكم لم يجب حتما (قوله) وكذلك لما امتنع عمر * اذا فتح الامام بلدة عنوة وقهرا كان الامام ان يحملهم ارقاء وبقسمهم وارضهم بين الفسائين وله ان يدعهم احرارا يضرب عليهم الجزية ويترك الاراضى عليهم بالحراج ولا يقسمها * وقال الشافى رحمه الله له ذلك في الرقاب دون الاراضى لان النبي صلى الله عليه وسلم قسم خيبر حين فتحها بين الصحابة وكذلك كان يفعل في كل بلدة فتحها * ولعلمنا رحمهم الله ان عمر رضي الله عنه لما فتح السواد قهرا وعنوة من عليهم برقابهم وارضهم وجعل عليهم الجزية فدرؤسهم والحراج في ارضهم مع علمنا انه لم يخف عليه قسمة رسول الله صلى الله عليه وسلم خيبر وغيرها بين الصحابة حين اقتسحها عرفا ان ذلك لم يكن حكما حتما منه عليه السلام على وجه لا يجوز غيرها في الغنائم اذ لو كان حتما لما امتنع عنه * وانما فعل ذلك بعد ما شاور الصحابة فانه روى انه استشارهم مرارا ثم جمهم فقال اما انى لو تلوت انه من كتاب الله تعالى استغثت بها عنكم ثم تلا قوله عز وجل ما افاء الله على رسوله من اهل القرى الى قوله عز ذكره والذين جاؤا من بعدهم ثم قال ارى ان يمدكم في هذا الفى نصيبا ولو قسمتها بينكم لم يكن لمن يمدكم نصيب فن بها عليهم وجعل الجزية على رؤسهم والحراج على ارضهم ليكون ذلك لهم ولان يأتى بعدهم من المسلمين ولم يخالفه على ذلك الا بالالواح والصحابة لقله بصرمهم بقية الآية فقد كانوا اصحاب الظواهر دون المنى فلم يمتد خلافهم مع اجماع اهل الفقه منهم ولم يمددوا على هذا الخلاف حتى دعا عليهم على التبر فقال اللهم اكفنى ابلا واصحابه فاحال الحول ومنهم عين تطرف اى ماتوا جميعا * التطبيق ان يضم للمولى احدى الكهين الى الاخرى ويرسلها بين فخذيه في الركوع * ذكر الشيخ في السؤال لم يعمل باخذ الركب اى محدث اخذ الركب وذكر في الجواب انه لم يمتدركه الوضع ولم يقل لم يتركه الاخذ وذلك لان المذكور في بعض الروايات الاخذ على ما روى عنه عليه السلام انه قال سنت لكم الركب فخذوا بالركب * وقال عمر رضي الله عنه يا ميثم الناس امرنا بالركب فخذوا بالركب * وفي بعض الروايات الوضع على ما روى عن وائل بن حجر انه قال رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا ركع وضع يديه على ركبتيه * وكذا في حديث ابن مسعود رضي الله عنه وذكر في بعضها الجمع بينهما كما روى ابو حنيفة الساعدى رضي الله عنه كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا ركع وضع يديه على ركبتيه فانه قابض عليهما * لكنه راه اى رأى الوضع او الاخذ رخصة اى رخصة ترفي لانه كان يطعمهم المشقة في التطبيق مع طول الركوع فانهم كانوا يخافون للسقوط على الارض فاصروا بالاخذ بالركب تسيرا عليهم كرخصة الانظار في السفر لاثبتنا عليهم بالاخذ بالركب * الا ان ذلك اى الوضع او الاخذ رخصة اسقاط عندنا كرخصة قصر الصلوة في السفر فلم تبق الجزية وهو

وكذلك لما امتنع عمر من القسمة في سواد العراق علم ان القسمة من رسول الله عليه السلام لم يكن حتما وقال محمد بن سيرين في قسمة النساء هم شهدوا ما وهم نهوا عنها وما عن رأيهم رغبة ولا في نصيحهم قسمة فان قيل ابن مسعود لم يعمل باخذ الركب بل عمل بالتطبيق ولم يوجب جرحا قلنا لانه لم يمتدركه الوضع لكنه رأى رخصة ورأى التطبيق عزية والعزيمة اولى الا ان ذلك رخصة اسقاط عندنا ومثال القسم الآخر ما روى عن ابى موسى الاشعري انه لم يعمل بمحدث الوضع على من فقهه في العملوه ولم يكن جرحا لان ذلك من الخواص التادرة فاحتمل الخفاء واما الطعن من انما الحديث

التطبيق مشروعا أصلا * وهو مذهب عامة الصحابة رضوان الله عليهم * والدليل عليه ان
 سعد بن ابى وقاص رضى الله عنه رأى ابنه يطبق قهقهة فقال رأيت عبد الله بفعله فقال رحمة الله
 ابن ام عبد كنا امرنا بهذا ثم نهينا عنه * ولان الانسان انما يخير بين العزبة والرخصة اذا كان
 في العزبة نوع تخفيف وفي الرخصة كذلك فينبذ فيبد التخيير فاما اذا لم يكن في العزبة نوع
 تخفيف وفي الرخصة تخفيف انقلب تلك الرخصة عزبة وههنا ليس في العزبة تخفيف وفي
 الرخصة نوع تخفيف فانقلب عزبة (قوله) ومثال الاخر اى نظير القسم الاخر وهو ما
 يكون من جنس ما يحتمل الخفاء على الراوى * ماروى عن ابى موسى الاشعرى رضى الله
 عنه انه لم يسل بمحدث القهقهة وهو ماروى زيد بن خالد الجهني رضى الله عنه قال كان النبي
 صلى الله عليه وسلم يصلى باصحابه اذا قبل اعصى فوقع في أثر اوزبه فضحك بعض القوم فلما فرغ
 عليه السلام قال من ضحك منكم قهقهة فليعد الوضوء والصلاة * ثم لم يوجب ما ذكر عن ابى موسى
 ان ثبت جرحا في الحديث لان ما رواه زيد بن الحارث التادرة فاحتمل الخفاء على ابى موسى فذلك
 لم يعمل به * على ان لا تسلم انه لم يعمل به فانه قد اشتهر عن ابى العالية رواية هذا الحديث
 مسندا ومرسلان عن ابى موسى كذا في الاسرار ولم يقتل عن احد من الثقات انه ترك العمل به
 قال الظاهر ان ما ذكره غير ثابت * ثم في هذا القسم لم يخرج الحديث عن كونه حجة لان
 الحديث الصحيح واجب العمل به فلا يترك العمل به بمخالفة بعض الصحابة اذا امكن الحل على وجه
 حسن وقد امكن ههنا بان يقال انما عمل اوائى بخلافه لانه خفى عليه النص ولو بلغه رجع اليه
 قالوا يجب على من باقه الحديث بطريق صحيح ان يعمل به (قوله) واما الطعن من انهم
 الحديث فلا يقبل بحجلا اى مبهما بان يقول هذا الحديث غير ثابت او منكرو او فلان متروك
 الحديث او ذاهب الحديث او محروح اوليس يعمل من غير ان يذكر سبب الطعن وهو
 مذهب عامة الفقهاء والمحدثين * وذهب القاضي ابوبكر السافلاقي وجماعة الى ان الجرح
 المطاق مقبول لان الجارح ان لم يكن بصيرا باسباب الجرح فلا يصلح لتزكية وان كان بصيرا
 بها فلامنى لاشتراط بيان السبب اذ الفالسب مع عدلته وبصيرته انه ما اخبر الا وهو صادق
 في مقاله واختلاف الناس في اسباب الجرح وان كان ثابتا الا ان الظاهر من حال العدل البصير
 باسباب الجرح ان يكون عارفا بمواقع الخلاف فذلك فلا يطلق الجرح الا في صورة علم الوفاق
 عليها والا كان مدلا مليسا بما يؤهم الجرح على من لا يمتدده وهو خلاف مقتضى المدالة *
 الا ترى ان التعديل المطاق مقبول بان قال العدل هو عدل اوثقة او مقبول الحديث او مقبول
 الشهادة فكذا الجرح المطاق * ولما لمه السام ان المدالة ثابتة لكل نسلم باعتبار العقل
 والدين خصوصا في القرون الاولى وهى القرون الثلاثة انى شهد النبي صلى الله عليه وسلم
 بمدايتها فلا يترك هذا الظاهر بالجرح المبهم لان الجارح ربما اعتدده ما لا يصلح سببا للجرح
 جارحا بان ارتككب الراوى صغيرة من غير اصرار او شرب التذيت معتقدا باخوته اولمب
 بالشرنخ كذلك فخرسه بناء عليه * وكذا السادة الظاهرة ان الانسان اذا لحقه من غيره

فلا يقبل بحجلا لان المدالة
 في المسلمين ظاهرة خصوصا
 في القرون الاولى فلو وجب
 الرد بمطلق الطعن لبطلت
 السنن الا ترى ان شهادة
 الحكم اضيق من هذا ولا يقبل
 فيها من المترك الجرح
 المطاق فهذا اولى واذا
 فسره بما لا يصلح جرحا
 لم يقبل

ما يؤيده فانه يميز عن امساك لسانه عنه فيظن فيه طعنا مبهما الا ان عصمه الله عن وجل
 ثم اذا استفسر لا يكون له اصل ثبت انه لا بد فيه من بيان السبب * بخلاف التعديل
 لان اسبابه لا تضبط ولا تنحصر فلامنى للتكليف بذكرها * وقولهم الغالب انه ما اخبر الا وهو
 صادق في مقاله غير مسلم لجواز ان يكون اخباره بناء على اعتقاده * وكذا قولهم الظاهر
 انه يكون عارفا بمواقع الخلاف لجواز ان لا يعرف ذلك * قال النزالي رحمه الله والصحيح عندنا
 ان هذا مختلف باختلاف احوال المعدل فن حصلت الثقة ببصيرته وضبطه يكتفى باطلاقه
 ومن عرفت عدلك في نفسه ولم يعرف بصيرته باسباب الجرح والتعديل استخبرناه عن السبب
 * وذكر ابو عمرو الدمشقي في كتاب معرفة انواع علم الحديث في هذه المسئلة ان البخاري
 قد استج بمجماعة سبق من غيره الجرح لهم ككريمة مولى ابن عباس وكاسماعيل بن ابي
 اويس وعاصم بن علي وعمر بن مرزوق وغيرهم * واحتج مسلم بسويد بن سعيد ومجماعة
 اشهر الطعن فيهم وهكذا فضل ابوداود السجستاني وذلك دال على انهم ذهبوا الى ان الجرح
 لا يثبت الا اذا قهر سببه * فان قيل قد اعتمد الناس في جرح الرواة على الكتب التي صنفها
 ائمة الحديث فيه وقلمنا يترضون فيها لبيان السبب بل يقتصرون على مجرد قولهم فلان
 ضيف وفلان ليس بشيء او هذا حديث ضعيف وهذا حديث غير ثابت ونحو ذلك فاستطرد
 بيان السبب يقضي الى تعطيل ذلك * فالجواب ان ذلك وان لم نتمده في اسباب الجرح
 والحكمة فقد اعتمدناه فان يوقفنا عن قبول حديث من قالوا فيه مثل ذلك بناء على ان
 ذلك اوقع عندنا فيهم رتبة قوية يوجب ثقلها التوقف ثم من انزاحت عنه الرتبة منهم
 بحث عن حاله قبلنا حديث ولم نتوقف كالذين احتج بهم صاحبا الصحيحين وغيرهما عن
 منهم مثل هذا الجرح من غيرهم (قوله) وذلك مثل من طعن اى الطعن المفسر بما لا يصلح
 جرحا مثل طعن من طعن في ابي حنيفة رحمه الله من الحساد المتعتين انه دس ابنه اى اخفاه
 لياخذ كتب استاده حماد عند وفاته فكان يروى منها وهذا ليس بصحيح لانه رحمه الله كان
 اعلى حالا واجل منصباً من ان ينسب اليه ذلك ويأبى كل الاباء دقة نظره في دقائق الودع
 والتقوى * وعلو درجته في العلم والقوى * وقد طعن الحساد في حق هذا الجنس كثيرا
 حتى صنفوا في طعنهم كتباً ورسائل ولكن لم يردده طعنهم الاشرافا وعلوا * ورفعة بين الانام
 وسموا * فشاغ مذهبه في الدنيا واشهر * وبلغ اقطار الارض نور علمه وانتشر * وقد
 عرف من له ادنى بصيرة وانصاف * وجانب التعصب والاعتساف * ان كل ما قالوه افتراء *
 ومثله عنه براء * ولئن سلمنا انه صحيح فليس فيه ما يوجب طعنا فيه لانه اما ان اخذها تملكا
 وغصبا بغير رضا مالكيها او اخذها برضاه * فالاول متنف لان ذلك لا يليق بحال من هو دونه
 في العلم والتقوى بل بحال اكثر العوام فكيف يليق بحاله * وان اخذها باذن المالك تملكا
 او طرية * فاما ان روى منها شيئا او لم يرو فان لم يرو فليس للطعن فيه مدخل وان روى
 فاما ان روى منها ما سمعه من استاذه او ما اجازله بروايته او روى ما لم يسمعه منه ولم يحزله

وذلك مثل من طعن
 في ابي حنيفة رحمه الله انه
 دس ابنه لياخذ كتب
 استاده حماد وهذا دلالة
 افقاه لانه كان لا يستجيز
 الرواية الا عن حفظ واقتان
 ولا يما من الحافظ الزلل
 وان جد حفظه وحسن
 ضبطه فالرجوع الى كتب
 الاستاذية اتقاه لاجر فيه

برايته * فالاول دلالة الاكثان كاذكر في الكتاب فلا يصلح سببا للجرح * والثاني كذلك
لانه رواية بطريق الوجادة وهو طريق مسلوك صحيح على ما مر بيانه * الاكثان الاحكام
* وان جد حفظه اى عظم * او معنا جده في حفظه اى اجتهد في حذف حرف في واسد
العمل الى الحفظ مجازا (قوله) ومن ذلك اى ومن الطعن المفسر الذى لا يصلح جرحا منهم
بالتدليس * التدليس كيان عيب السلسلة عن المشتري * وهو فى اصطلاحهم كيان اعطاء
او خفى فى اسناد الحديث بايراد لفظ بوجه الاتصال والصحة * وقيل هو ترك اسم من يروى
عنه وذكر اسم من يروى عنه شيخه * وذكر ابو عمرو الدمشقي ان التدليس كتمان * احدها
تدليس الاسناد وهو ان يروى عن من لقيه مالم يسمعه موما اتسمعه منه او عن من حاصره ولم يلقه
موما انه قد لقيه وسمعه منه وقد يكون بينهما واحد او اكثر ومن شانه ان لا يقول في ذلك
حدثنا ولا خيرا وانما يقول قال فلان او عن فلان * والثاني تدليس الشيوخ وهو ان يروى عن
شيخ حديثا سمعه منه فيسميه اويكنيه اويصبه اويصفه بما لا يعرفه كيلا يعرف * ثم قال
قال قسم الاول مكروه جدا منه اكثر العلماء حتى قال بعضهم التدليس اخو الكذب * وعن
شعبة انه قال لان اذننى احب الى من ان ادلس وهذا من شعبة افراط محمول على المبالغة فى
الزجر عنه * والقسم الثانى امره اخف وفيه تشجيع للمروى عنه وتوعيد لطريق معرفته على
من يطلب الوقوف على حاله ويختلف الحال فى كراهة ذلك بحسب الغرض الحامل عليه فقد
يحملة على ذلك كون شيخه الذى غير سمته غير ثقة او كونه متأخرا لوفات قد شاركة فى السماع
منه جماعة دونه او كونه اصغر سنا منه او كونه الراوى كثيرة الرواية عنه فلا يجب الاكثار
من ذكر شخص واحد على صورة واحدة * قال واختلف فى قبول رواية من صرف بالنوع
الاول من التدليس فجاءه فريق من اهل الحديث والفقهاء محروحا بذلك وقالوا لا يقبل
روايته بين السماع اولى بين * والصحيح التفصيل وانما رواه المدلس بلفظ محتمل لم يسم في
السماع والاتصال حكمه حكم المرسل وانواعه ومارواه بلفظ معين للاتصال نحو سمعت وحدثنا
واخبرنا واشباها فما فهو صحيح * قال وفى الصحيحين وغيرها من الكتب من هذا الضرب
كثير جد اقتصادة والاعمش وسفيانين وغيرهم وهذا لان التدليس ليس كذابا وانما هو ضرب
من الإيهام بلفظ محتمل فلا ينسب القسوة فيقبل ما بين فيه الاتصال ورفع عنه الإيهام * وذكر
غيره ان من عرف بالتدليس وغلب عليه ذلك ان لم يخبر باسم من يروى عنه اذا استكشف يسقط
الاحتجاج بمحدثه لان التدليس منه تزوير وإيهام باللاحقيقة له وذلك يورث فى صدقه
* وان اخبر باسمه اذا استكشف واشاف الحديث الى ناقله لا يسقط الاحتجاج بمحدثه
ولا يوجب قدسا فيه وقد كان سفيان بن عيينة يبدل فاذا سئل عن حديثه بالخبر نص
على اسمه ولم يكنه وهذا شئ مشهور عنه وهو غير قاذح * قال على ابن خشرم
كنا فى مجلس سفيان بن عيينة فقال قال الزهرى قليل له حديثكم الزهرى فقال لالم اسمعه من

ومن ذلك طعنهم بالتدليس
وذلك ان قول حدثني
فلان عن فلان من غير
ان يتصل الحديث بقوله
حدثنا او اخبرنا وسموه
غفلة لان هذا يوشى
الارسال وحقيقته ليس
بمخرج على ما مر شيئا اولى

الزهرى ولا يمن سمعه من الزهرى حدثني عبدا الرزاق عن معمر عن الزهرى *
 هذا بيان التدليس ومذهب اصحاب الحديث فيه وتبين بهذا ان التدليس بترك اسم
 المروى عنه لا يصلح للمخرج عندنا لان عدالة الراوى تقتضى انه مترك ذكره الا
 لانه عدل ثقة عنده لما ذكرنا في المرسل ويجزى ذلك مجزى تمديده صريحا والصحابة
 كانوا يروون احاديث ويتركون اسامي رواها كما ذكرنا في المرسل فلو كان ذلك يوجب
 سقوط الخبر لما استجازوا ذلك * وكذا التدليس بالكنية عن المروى عنه الذى سماه
 الشيخ تليسا لانه ادنى من الترك الا اذا علم انه فعل ذلك لان المروى عنه غير مقبول الحديث
 فينبذ لا قبل لانه خيانة وغش فيقدح في الظن بصدقه هكذا قال بعض الاصوليين
 واليه اشار الشيخ في الكتاب بقوله وانما يصير هذا جرحا اذا استفسر فلم يفسر * فاما الضعفة
 التى ذكرها الشيخ من التدليس فهى كذلك عند بعضهم ولكن عند طائفة هى ليست بتدليس
 فان اباعرو قد ذكر في كتابه ان الاسناد المعنى وهو الذى قال فيه فلان عن فلان عند
 بعض الناس من قبيل المرسل والمقطع حتى تبين اتصاله بغيره والصحيح انه من قبيل الاسناد
 المتصل قال والى هذا ذهب الجماهير من ائمة الحديث وغيرهم وادعاه المشرطون للصحيح
 في تصانيه فيها وبقوله وادعى ابو عمرو الداني المقرئ الحافظ اجماع اهل النقل على ذلك *
 قال وهذا بشرط ان يكون الذين اضيفت الضعفة اليهم قد ثبتت ملاقة بعضهم بعضا مع برأئهم
 عن وصمة التدليس فينبذ يحمل على ظاهر الاتصال الا ان يظهر فيه خلاف ذلك * وذكر
 الحاكم ابو عبدالله الحافظ في كتاب معرفة علوم الحديث ان الاحاديث المضعفة متصلة باجماع
 اهل النقل اذا لم يكن فيها تدليس (قوله) ومن ذلك اى وما لا يصلح جرحا طعنهم بالتدليس
 على من كفى عن الراوى اى اجهم راوى الاصل وهو المروى عنه * ولم يسمه اى لم يذكر
 اسمه الذى عرف به * ولم ينسبه اى الى ابيه وقيلته فلم يقل اخبرني فلان بن فلان الفلاني *
 وهو اى قوله ابو سعيد يحتمل الثقة وهو الحسن البصري الزاهد رحمه الله * وغير الثقة مثل
 محمد بن السائب الكلبي فيما اظنه ومثل عطية الموفى يروى التفسير عن ابي سعيد وهو الكلبي
 يدلس به موها انه ابو سعيد الحدرى * ومن نظائره رجلان يضربان اسم كل واحد منهما
 اسماعيل بن مسلم حدثنا عن الحسن البصري احدهما يكنى ابا ربيعة وكان متروك الحديث يروى
 عنه سفيان الثوري ويزيد بن هارون وابو طاصم الثيل والآخر يكنى ابا محمد كان ثقة يروى
 عنه يحيى بن سعيد وعبد الرحمن بن مهدى وكيع وابو نعيم فيمن بينهما عند الرواية بالكنية *
 ورجلان بالكوفة اسم كل واحد منهما اسماعيل بن ابان احدهما غثى وهو غير ثقة والاخر
 ثقة وهو اسماعيل بن ابان الوراق (قوله) حدثنا الثقة من اصحابنا اراد به محمد ابا يوسف
 رحمه الله وانما اجهم لخشونة وقت بينهما * واحتلف في ان التمديل على الاجام من غير
 تسمية المعدل بان قال الراوى حدثنا الثقة او من لاتهم او من لائق به هل يكتفى به ام لا
 فند ابى بكر الصيرفي وبعض اصحاب الحديث لا يكتفى به لانه قد يكون ثقة عنده وقد اطاع

ومن ذلك طعنهم بالتدليس
 على من كفى عن الراوى
 ولم يسمه ولم ينسبه مثل قول
 سفيان الثوري حدثني ابو سعيد
 وهو يحتمل الثقة وغير الثقة
 ومثل قول محمد بن الحسن
 رحمه الله حدثني الثقة من
 اصحابنا من غير

غيره على جرحه بما هو جارح عنده اوبالاجماع فيحتاج الى ان يسميه حتى يعرف وعند بعضهم ان كان القائل لذلك عالما اجزاء ذلك في حق من يوافقه في مذهبه وان لم يوافقه لا يكفي *
 وعندنا يكفي ذلك في حق الجميع لان العدل لا يحكم على احد بكونه ثقة الا بعد تحقق عدالة
 والتفحص عن اسبابها فيقبل هذا منه كما لو ساء وقال هو ثقة او عدل من غير بيان سبب *
 لان الكناية عن الراوى يعنى طعنهم بكذا لا يصلح للجرح لان الكناية عن الراوى اى عن
 المروى عنه كما تحتمل ان تكون لكون المروى عنه منهما تحتمل ان تكون لاجل صيانه عن
 الطعن الباطل فيه ولاجل صيانة الطاعن وهو السامع عن الوقوع في الغيبة والمذمة لمسلم من
 غير حجة ثم هذه الكناية وان كانت مذمومة للمعنى الاول فهى للمعنى الثانى امر لا بأس به
 فيحمل عليه بدلالة عدالة الراوى * ولئن سلمنا انه كنى للمعنى الاول وهو كون المروى
 عنه منهما * فليس كل من اتهم من وجه ماسقط به كل حديث اى ليس كل اتهام ماسقط
 به جميع رواية الراوى اذالاسباب الموجبة لطعن على نوعين ماوجب عموم الطعن ومالا
 يوجب * فالاول مثل الزنا وشرب الخمر والكذب وسائر الكاثر فان من ارتكب واحدا منها
 وجب رد جميع رواياته لان عقيله ودينه لما لم ينعاه عن ارتكابه لا ينعاه عن الكذب في
 الرواية ايضا * والثانى مثل اختلاط العقل والسهو والغفلة فانها توجب رد ما رواه في حالة
 الاختلاط والسهو والغفلة ولا توجب رد جميع رواياته اذا لم يقبل السهو والغفلة عليه زوال
 العلة الموجبة لرد في غير هذه الاحوال * ونظيره الشاهد يرد جميع شهاداته بالفسق لعموم
 العلة الموجبة لرد ولا ترد شتمه الابوة الاما احتص بها وهو ما شهد به لانه زوال العلة
 الموجبة لرد في غيره واذا كان كذلك لا يلزم من كتابته لاجل الاتهام رد ما رواه لجواز ان
 يكون السبب الموجب لطعن غير شامل للجميع * مثل الكلي هو ابو سعيد محمد بن السائب
 الكلي صاحب التفسير ويقال له ابوالنضر ايضا طعنوا فيه بأنه يروى تفسير كل آية عن النبي
 صلى الله عليه وسلم ويسمى زوايد الكلي * وبانه روى حديثا عن الحجاج فسأله عن برويه
 فقال عن الحسن بن علي رضي الله عنهما فلما جرح قيل له هل سمعت ذلك من الحسن فقال
 لا ولكنى رويت عن الحسن غيظاله * وذكر في الانساب ان الثوري ومحمد بن اسحاق برويان
 عنه ويقولان حديثا ابوالنضر حتى لا يعرف * قال وكان الكلي سائيا من اصحاب عبد الله بن
 سباء من اولئك الذين يقولون ان عليا لم يمت وانه راجع الى الدنيا قبل قيام الساعة فيملاها
 عدلا كما تمت جورا واذا راسحها قالوا امير المؤمنين فيها والرد صوته والبرق سوطه حتى
 تبرا واحد منهم وقال ومن قوم اذا ذكروا عليا * يصلون الصلوة على السحاب * مات
 الكلي سنة ست واربعين ومائة * وامثاله مثل عطاء بن السائب وربيعة بن عبد الرحمن
 وسعيد بن ابي عروة وغيرهم اختلطت عقولهم فلم يقبل رواياتهم التي بعد الاختلاط وقيل
 الروايات التي قبله فان قيل ما نقل عن الكلي يوجب الطعن عاما فينبى ان لا يقبل رواياته جميعا
 قلنا انما يوجب ذلك اذا ثبت ما نقلوا عنه بطريق القطع فاما اذا اتهم به فلا يثبت حكمه في غير

تفسير لان الكناية
 عن الراوى لا بأس بصيانة
 عن الطعن فيه وصيانة
 للطاعن واحتصارا وليس
 كل من اتهم من وجه ماسقطه
 كل حديث مثل الكلي وامثاله
 ومثل سفيان الثوري مع جلال
 قدره وتقديمه في العلم والورع
 وتسميته ثقة شهادة بمقداته
 فاني بصير جرحا ووجه
 الكناية ان الرجل قد يلعن
 فيه باطل فيحق صيانه

في غير موضع التهمة ويبنى ان لا يثبت في موضع التهمة ايضا الا ان ذلك يورث شبهة في البتة وبالشبهة
 رد المحجة وينبغي ترجيح الصدق في الخبر فذلك لم يثبت * او منعه ليس كل من اتهم بوجه
 ساقط الحديث مثل الكلبي وعبد الله بن لهيعة والحسن بن عماره وسفيان الثوري وغيرهم
 فانه قد طعن في كل واحد منهم بوجه ولكن علود رجعهم في الدين وتقدم رتبهم في العلم والورع
 منع من قبول ذلك الطعن في حقهم ومن رد حديثهم به اذ لو رد حديث ائمة هؤلاء بطعن
 كل احد انقطع طريق الرواية واندرس الاخبار اذ لم يوجد بعد الانبياء عليهم السلام من لا يوجد
 فيه ادنى شيء مما يجرح به الا من شاء الله تعالى فذلك لم يلغى الى مثل هذا الطعن ويحمل
 على احسن الوجوه وهو قصد الصيانة كاذكر (قوله) وقد روى عن هودونة في السن كرواية
 الزهري ويحيى بن سعيد الانصاري عن مالك * وقرينه اى مثله قال قرينه في السن وقرينه اذا كان
 مثله فيه * وذلك على قسمين احدهما ان يروى كل واحد منهما عن الآخر كرواية الزهري
 عن عمر بن عبد العزيز ورواية عمر عنه وتسمى هذا مدحها * والثاني ان يروى احدهما عن
 الآخر ولا يروى الاخر عنه مثل رواية سليمان التيمي عن مسروها قرينان * او هو
 من اصحابه اى تلازمه كرواية عبد الله بن الحافظ عن محمد بن علي الصوري وكرواية ابي بكر
 البرقاني عن ابي بكر الخطيب البغدادي * واعلم ان العلوي في الاسناد عند اهل الحديث سنة مرغوب فيها
 والزلزل فيه مفصول مرغوب عنه لان العلوي في الاسناد يبعد الاسناد من الحلال اذ كل رجل
 من رجال السنن يحمل ان يقع الحلال من جهته سهوا او عمدا ففي قتلهم قلة جهات الحلال وفي
 كثرتهم كثرة جهاته لكن الثقل بالقرين صحيح بالاتفاق اذا وجدت الشرائط التي سر ذكرها
 فالشيخ نظر الى الصحة في هذا المقام لحصول غرضه بها وهو دفع الطعن * فقال وذلك اى
 ما ذكرنا وهو الرواية عن هؤلاء صحيح عند اهل الفقه وعلماء الشريعة اى اهل الحديث وان
 طالع سند الحديث بها لكثرة الوسائط فيها بالنسبة الى الرواية عن هوفوقه واذا كان كذلك
 صح الكناية عن المروى عنه صيانة لنفسه عن الطعن الباطل بانه روى باسناد تازل * وانما
 يصير هذا اى المذكور وهو الكناية عن المروى عنه جرحا في الراوى اذا استفسر الراوى
 عن المروى عنه فلم يفسر كائنه (قوله) ومن ذلك اى ومن الطعن بما يصلح له الطعن بما لا يمدح
 على الشريعة ولا يوجب قدحا في المروءة لانه اى عمدا * فنقل له اى اميد الله * في اى في اياه عن الاستماع
 يعنى قبله لم لا ينجيه الى استماع الاحاديث * لان اخلاق الفقهاء تخالف اخلاق الزهاد واعتبر هذا
 بموسى والبيد الصالح قال موسى عليه السلام لما كان من اهل القدوة لم تستطع صبرا على ما راي
 من العبد السالغ من خرق السفينة وقتل النفس واقامة الجدار حتى انكرها عليه مع انه قد
 واعده الصبر * وقد يحسن في منزل القدوة ما يحسن في منزل العزلة حتى استحجب لامفتي الاخذ
 بالرخس يسيرا على الدوام مثل التوضوء على الحمام والصلوة في الاماكن الطاهرة ظاهرا بدون
 المصلى وعدم الاحتراز عن طين الشوارع في مواضع حكموا بظاهرها فيها ولا يلبس ذلك باهل
 العزلة بل الاخذ بالاحتياط والعمل العزلة على بهم * وينسب ذلك مرة الى يحيى بن عيسى في منزل العزلة

وقد روى عن هودونة
 في السن او قرينه او هو
 او هو من اصحابه وذلك
 صحيح عند اهل الفقه وعلماء
 الشريعة وان طالع سنده
 فيكى عنه صيانة عن الطعن
 بالباطل وانما يصير هذا
 جرحا اذا استفسر فلم يفسر
 ومن ذلك ما لا يمدح
 في الشريعة مثل ما طعن
 الجاهل في محمد بن الحسن
 رحمه الله لانه سال عبدالله
 بن المبارك ان يقرأ عليه
 احاديث سمعها فابى فقيل
 له فيه فقال لا تعجنى
 اخلاقه لان هذا ان صح
 فليس به بأس لان اخلاق
 الفقهاء تخالف اخلاق
 الزهاد لان هؤلاء اهل عزلة
 واولئك اهل قدوة وقد
 يحسن في منزل القدوة
 ما يصح في منزل العزلة
 وينسب ذلك مرة

ما يقيح في منزل القدوة مثل ما يحكي عن مشايخ العزلة من امور ظاهرها مخالف للشريعة صدرت عنهم بناء على تأويل واعذار ظهر لهم مثل ما حكي عن المتصور الحلاج من قوله انا الحق وما حكي عن ابي يزيد البطامي رحمه الله من قوله ليس في الحية سوى الله وقوله سبحانه ما اعظم شأني وما حكي عن الشبلي رحمه الله من اتلاف المال بوالفائه في البحر وقوله وقد قال فيه كذا دليل على عدم صحة هذا الطعن (قوله) ومثال ذلك اى مثال الطعن باليس بذب الطعن بركن الدابة وهو حنأ على المدو على ماروي عن شعبة بن الحجاج انه قيل له لم تركت حديث فلان قال رأيته بركن على برذون فتركت حديثه * مع ان ذلك اى الركن من اسباب الجهاد اذ هو من جنس السابق بالجيل الذي هو مندوب في الشرع على ما قال عليه السلام لاسبق الا في نسل او خف او حافر فاني يحمل ذلك طعننا * ومن ذلك طعنهم بالصغر * شرط بعض اصحاب الحديث البلوغ عند التحمل والاداء جميعا فلم يشتروا مباع الصبي اصلا * وقال قوم الحد في السباع خمس عشرة سنة وقبل ثلاث عشرة سنة * فقال الشيخ لا يقدح الصغر عند التحمل في الرواية اذا ثبت الاقناع عند التحمل وقد بينا هذه المسئلة من قبل * وذلك اى الحديث الذي طعن فيه بصغر راويه عند التحمل مثل حديث عبدالله بن ثعلبة بن صفيр المدري انه قال خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ادوا عن كل حر وعبد صغير او كبير نصف صاع من تمر او صاعا من تمر او صاعا من شعير فقالوا هذا الحديث لا يسادل حديث ابي سعيد الخدري رضي الله عنه كنا نخرج زكوة الفطر صاعا من طعام او صاعا من شعير او صاعا من تمر او صاعا من اقط او صاعا من زبيب لان ابا سعيد من اكابر الصحابة وعبد الله بن ثعلبة من اصاغرهم فانه رأى النبي صلى الله عليه وسلم يوم الفتح وهو صغير وهذا الطعن باطل لما مر من كثرة من الصحابة يحملوا في صغرهم وقبل ذلك منهم بعد الكبر والشافعي رحمه الله اخذ بحديث ثمان بن بشير في اثبات حق الرجوع للوالد فيما يهب لولده وقد روى انه نحله ابوه غلاما وهو ابن سبع سنين فرفضنا ان مثل هذا لا يكون طعنا عند الفقهاء * والصحيح في نسبة عبدالله المدري دون المدوي فان ابا علي الضماني قال المدوي في نسبته كما قال احمد بن صالح المصري تصحيح انما هو من بني عذرة * وذكر في المغرب العذرة وسج في الحلق من الدم وبها سميت القيلة المنسوب اليها عبدالله بن ثعلبة بن صفيр المدري ومن روى المدوي فكانه نسب الى جده الاكبر وهو عدى بن صفيр البدي كذا في معرفة الصحابة لافي نعيم والصحيح هو الاول * ولذلك قدمناه اى ولان الصغر لا يقدح في الرواية قد منا حديث عبدالله بن ثعلبة على حديث ابي سعيد الخدري رضي الله عنهما * لانهما اى الحديثين استويا في الاتصال بالنبي عليه السلام لان حديث عبدالله مع صغره مثل حديث ابي سعيد في صحة السند على ان عند اصحاب الحديث حديث ابي سعيد من قبيل الموقوف فانهم قالوا قول الصحابي كنا نفعل كذا وكذا نقول كذا ان لم يصف الى زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم فهو من قبيل الموقوف وان

(اضافة)

وقد قال فيه عبدالله بن المبارك: لا يزال في هذا الامة من يحكى الله به دينهم ودينا هم قليل له ومن ذلك اليوم فقال محمد بن الحسن الكوفي ومثال ذلك من طعن بركن الدابة مع ان ذلك من اسباب الجهاد كالسابق بالجيل والاقدام ومثل طعن بعضهم بالزناح وهو امر ورد الشرع به بدين يكون حقا لا باطلا الا ان يكون امر يستغفره الجنة فيخطو لا يبالي ومن ذلك الطعن بالصغر وذلك لا يقدح بمد ان ثبت الاقناع عند التحمل والبلوغ والدالة عند الرواية مع ما تقدم ذكره وذلك مثل حديث ثعلبة بن صفيр المدري في صدقة الفطر انها نصف صاع من حنطة الا ترى ان رواية ابن عباس لصغره لم تسقط ولذا كان قد مناه على حديث ابي سعيد الخدري في صدقة الفطر انها صاع من حنطة لانهما استويا في الاتصال وهذا أثبت متسا من حديث ابي سعيد

وقد انضاف الى ذلك

رواية ابن عباس ايضا ومن ذلك الطعن بان من لم يحترف رواية الحديث لم يصح حديثه لان العبرة لصحة الاقنان وهذا مثل طعن من طعن في أبي بكر الصديق رضي الله عنه انه لم يحترف رواية الحديث وان كان قد فعله من هو دونه في المنزلة فكذلك في كل عصر اذا صح الاقنان سقطت العادة وقد قبل النبي عليه السلام خبر الأعرابي على رؤيته الهلال ولم يكن اعتاد الرواية وقد وقع الطعن بسبب هو مجتهد مثل الطعن بالارسال ومثل الطعن بالاستكثار من فروع مسائل الفقه فلا يقبل فان وقع الطعن مفسرا انما هو فسق وجرح لكن الطاعن منهم بالصيغة والعداوة لم يسمع مثل طعن المجتهد في اهل السنة ومثل طعن من يتحلل مذهب الشافعي رحمه الله على بعض اصحابنا المتقدمين رحمه الله عليهم واما وجوه الطعن على الصحة فكثيرة قد تبلغ ثنتين فصا عدا اواربعين وقد ذكرنا بعضه فها تقدم وهذا الكتاب

لا سيما

اضافه الى زمانه عليه السلام فكذلك عند أبي بكر الاسماعيل وجماعة وعند الحاكم أبي عبد الله وغيره من قبيل المرفوع * وحديث أبي سعيد من القسم الاول * وهذا اي حديث عبد الله أثبت متناى ادل على المعنى وابعد من الاحتمال من حديث أبي سعيد لانه ذكر الحديث مع النصبة فقال خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال في خطبته ادوا صدقة الفطر الحديث وذلك دليل الاقنان وفيه ذكر الامر بمن هو مفترض الطاعة وهو الرسول صلى الله عليه وسلم وليس حديث أبي سعيد كذلك لان القصة لم تذكر فيه وهو ايضا حكاية فعلهم لانه قال كنا نخرج وذلك ليس بموجب وليس فيه ايضا بيان ان اداء كل الصاع كان بطريق الوجوب فيجوز ان يكون اداء بصفة بطريق الوجوب واداء الباقي بطريق التبرع * وانضاف الى ذلك اي حديث عبد الله حديث ابن عباس رضي الله عنهما وهو ما روى انه قال اخرجوا صدقة صومكم فرض رسول الله عليه السلام هذه الصدقة ساعا من تمر او شعيرا ونصف صاع قمح على كل حر او مملوك ذكر اوائتي صغير او كبير (قوله) ومن ذلك اي ومن الطعن الذي لا يقبل الطعن بعدم احتراف الرواية واعتمادها مثل طعن بعض اصحاب الشافعي رحمه الله في القاضي الامام أبي زيد رحمه الله وتقسيمه الاخبار بالتواتر والشهور والغريب والمستكر في التقويم بانه لم يكن من اهل هذا الفن ولم يكن له علم بصحيح الاخبار وسقمها فكان الاولى به ان يترك الخوض في هذا المعنى ويحمله على اهل فاه من خاض فيها ليس من شأنه اقتضح عنده الله * وهذا طعن باطل اعني الطعن بعدم الاعتماد لان العبرة للاقنان لا للاحتراف وربما يكون اقنان من لم يحترف الرواية اكثر من اقنان من اعتادها * واما طعنهم على القاضي الامام أبي زيد فقيل متوجه لان ما ذكره امر كل وبيان اصطلاح لاحاجه فيه الى معرفة افراد الاحاديث واسانيدها ومجتمعاتها وسقمها والى معرفة الرجال واحوالهم من البدالة والفسق بل يعرفه من له ادنى بصيرة من المخلصين فكيف يخفى عليه ذلك مع غرارة علمه ومهارته في كل فن بل الحامل لهم على ذلك التعصب والحسد والاكيف لم يظنوا على غيره من الاصوليين الذين لا ممارسة لهم في الحديث من اصحاب الشافعي وغيرهم حيث ذكروا في كتبهم مباحث تتناقى في الحديث اكثر مما ذكره القاضي الامام رحمه الله * اذا صح الاقنان سقطت المسألة اي اذا تحقق الاقنان سقط اعتبار العادة ولم يلتفت اليها بعد (قوله) وقد يقع الطعن بسبب هو مجتهد في مثل الطعن بالاستكثار من فروع الفقه كما ذكر بعض المحدثين في حق أبي يوسف رحمه الله انه كان اماما حافظا متنا لا انه اشتغل بالفقه * ونوجه انه لما اشتغل بالفقه وصرف همه اليه لابد من ان يقع خلل في حفظ الحديث وضبطه وهو باطل ايضا لان ذلك دليل الاجتهاد وقوة الذهن فيستدل به على حسن الضبط والاقنان فكيف يصلح ان يكون طعنا * وجملة شمس الاعاءة رحمه الله من قبيل ما تقدم وهو اولى لانه شبه بالظن بعدم الاحتراف * والطعن بالارسال وهو باطل ايضا لانه دليل تأكيد الخبر واقنان الراوي في السماع من غير واحد * وقد ذكرنا بعضه اي بعض ما يصح به الجرح فيما تقدم من الابواب مثل ارتكاب بعض الكبار

والاصرار على الصفات ومخالفة الحديث الغريب الكتاب والسنة المشهورة وعمل الراوى بخلاف الحديث الذى رواه بعد باوغة اياه ونحوها * ومن طلبها اى وجوه الطعن على الصحة * فى مظانها اى مواضعها وهى كتب الجرح والتعديل التى صنفها ائمة الحديث * ومطة الشيء موضعه ومالقه الذى يظن كونه فيه (قوله) لانتعاض فى افسها وضما ولانتاقص * فالتناقض عند من لم يجوز تخصيص الملة وجود الدليل فى بعض الصور مع تخاف المدلول عنه سواء كان مانع او لا مانع وعند من جوزوه هو وجود الدليل مع تخلف المدلول بلا مانع * والتعارض تقابل الحجتين المتساويتين على وجه لا يمكن الجمع بينهما بوجه فالتناقض يوجب بطلان الدليل والتعارض يمنع ثبوت الحكم من غير ان يمرض الدليل * هذا هو الفرق بينهما الان كل واحد منهما فى النصوص مستلزم للاخر فلن تخاف المدلول عن الدليل لا يكون الا لمانع فيكون ذلك المانع مارضاً للدليل فيها تخاف عنه وكذا اذا تعارض النسان يكون الحكم متخلفاً عن كل واحد لاحالة التحقق التناقض فلذلك جمع الشيخ بينهما كذا قيل * والظاهر انهما بمعنى المترادفين ههنا لان التناقض فى الكلام فى عامة الاصطلاحات هو اختلاف كلامين باللفى والاثبات بحيث يقتضى لذاته ان يكون احدهما صديقا والاخر كذبا وهذا هو عين التعارض فيكون كلاهما بمعنى * لان ذلك اى التعارض والتناقض من علامات العجز لان من اقام حجة متناقضة على شيء كان ذلك لعجزه عن اقامة حجة غير متناقضة وكذا اذا اثبت حكما بدليل عارضه دليل آخر بوجب خلافه كان ذلك لعجزه عن اقامة دليل سالم عن المعارضة * والله تعالى يتعالى عن ان يوصفه * وانما يقع التعارض بين هذه الحجج والتناقض اى التناقض الذى استلزمه التعارض لجهلنا بالسسخ والمسخوخ فان احدها لابد من ان يكون متقدما فيكون منسوخا بالمتأخر فاذا لم يعرف التاريخ لا يمكن التميز بين المتقدم والمتأخر يقع التعارض ظاهرا بالنسبة اليها من غير ان يمكن التعارض فى الحكم حقيقة * فلا بد من بيان هذه الجملة اى التعارض وما يتعلق به من بيان شرطه وحكمه وغير ذلك وهذا اى الذى نشرع فيه

باب المعارضة

اى باب بيانها (قوله) وهذا الفصل اى فصل بيان المعارضة اربعة اقسام فى الاصل اى باعتبار نفس المعارضة من غير نظر الى انها وقعت فى الحجج الشرعية او فى غيرها * وهذا ليس من قبيل تقسيم الجنس الى انواعه كتقسيم الحيوان الى الانسان وفسر وجار وغيرها ليشترط فيه اشتراط مورد التقسيم بين الاقسام بل هو من قبيل تقسيم الكل الى اجزائه كتقسيم الانسان الى حيوان وناطق فان مورد التقسيم بيان المعارضة والبيان بصفة الكمال لا يحصل الا ببيان الاتساق الاربعة فكان بيان كل قسم بمنزلة جزء من البيان فذلك لم يشترط فيه اشتراط مورد القسم (قوله) وركن المعارضة كذا * ركن الشيء مالا وجود لذلك الشيء الا به وانه يطلق على جزء من الماهية كقولنا القيام ركن الصلوة ويطلق على جميعها كقوله هذه الصورة فان

ومن طلبها فى مظانها وقف عاينها شاء الله تعالى وهذه الحجج التى ذكرنا وجوهها من الكتاب والسنة لا تنعاض فى افسها وضما ولا تنعاض فى افسها وضما ولا تنعاض لان ذلك من امارات الفجور الحديث تعالى الله عن ذلك وانما يقع التعارض بينهما لجهلنا بالسسخ من المنسوخ فلا بد من بيان هذه الجملة واقعا علم وهذا

باب المعارضة

واذا ثبت ان التعارض ليس باصل كان الاصل فى الباب طلب ما يدفع التعارض واذا جاء العجز وجب اثبات حكم التعارض وهذا الفصل اربعة اقسام فى الاصل وهو معرفة التعارض لغة وشروطه وركنه وحكمه شرعية امامية المعارضة لغة فالمالمة على سبيل المقابلة يقال عرض الى كذا اى استقبلني بصد ومنع سميت الموانع عوارض

مافسر الركن به هو تفسير نفس التعارض ايضا كذا قيل * وانما قيد بساوى الحجتين
ليتحقق التقابل والدفاع اذ لا مقابلة بين الضعيف والقوى بل يترجح القوى فالشهور لا
يقابل المتوار وخبر الواحد لا يمارض المشهور * وقيد بنضاد الحكمين اى بمخالفتها
لانها اذا كانت متفقين يتأكد كل دليل بالاخر ولا يقع التعارض * وذلك اى اشتراط اتحاد
المحل والوقت باعتبار ان المضادة والتنا في الشئتين لا يتحقق في محلين كاجتماع المحل
والحرمة في النكوة واسما مع ان الموجب واحد وهو النكاح فكيف اذا كان اثنين * ولا
في وقتين لما ذكر في الكتاب * ويندرج فيما ذكر اتحاد الحال ايضا فان اختلافها من قيل
اختلاف المحل او اختلاف الوقت واتحاد النسبة شرط ايضا وان لم يذكره الشيخ لجواز
اجتماع الضدين في محل واحد وفي وقت واحد بالنسبة الى شخصين كاجتماع المحل والحرمة في
النكوة بالنسبة الى الزوج وغيره كاجتماع الابوة والبنوة في شخص واحد وفي وقت واحد
بالنسبة الى ولده ووالده * قال شمس الاثمة رحمه الله ومن الشرط ان يكون كل واحد منهما
موجبا على وجه يجوز ان يكون ناسخا للآخر اذا عرف التاريخ بينهما فيجرى التعارض
بين الاثنين والستين ولا يجرى بين القياسين لان احدهما لا يجوز ان يكون ناسخا للآخر
فان النسخ لا يكون الا عن تاريخ وذلك لا يتحقق في القياسين ولا بين اقوال الصحابة رضي الله
عنهم لان كل واحد منهم اثما قال ذلك عن رايه فالرواية لا تثبت بالاحتمال وكذا ان الرأين
من واحد لا يصلح ان يكون احدهما ناسخا للآخر فكذا من اثنين * وقد سمي بعض العلماء
التعارض الذى بنا تناقضا فقال اذا اختلف الكلامان في التفي والاثبات سميا متناقضين
ويبنى به ان يكذب احدهما اذا صدق الآخر * ثم قال ولا يتحقق هذا التناقض الا بوحدة
المحكوم عليه فانك اذا قلت المحل يذبح ويشوى لا يتناقض قولك المحل لا يذبح ولا يشوى
اذا اردت به برج المحل * وبوحدة المحكوم فانك اذا قلت المنكر مختار اى له قدرة على
الامتناع لا يتناقض قولك المنكر ليس بمختار على معنى انه ما خلى ورأيه وشهوته * ويندرج
فيما ذكرنا ما ذكرنا من اشتراط وحدة الزمان والمكان والاضافة والقوة والفعل والكل
والجزء والشرط لانك اذا قلت زيد جالس اى في هذا الزمان او المكان زيد ليس بجالس
اى في زمان او مكان آخر كان المحكوم في الاول غيره في الثاني * وكذا اذا قلت زيد اب
اى لعمرو زيد ليس باب اى لحاله اذا المحكوم في الاول ابوه عمرو وفي الثاني ابوه خالد * او قلت
الحمر في الدن مسكر اى بالقوه الحمر في الدن ليس بمسكر اى بالفعل اذا المحكوم فيها امر ان
متنا بران * ولو قلت الزنجي اسود اى جلده الزنجي ليس باسود اى جميع اجزائه
كان المحكوم عليه في الاول بعض الاجزاء وفي الثاني كلها فيتبايران * وكذا اذا قلت الجسم
مفرق للبصر اى بشرط كونه ابض الجسم ليس بمفرق للبصر اى بشرط كونه اسود فان
المحكوم عليه في الاول الجسم الموصوف بالياض وفي الثاني الجسم الموصوف بالسود وهما
متبايران * وبالجملة يشترط ان لا يباير احدا الكلامين فلا خرف في البتة الا في التفي والاثبات

وركن المعارضة تقابل
الحجتين على السواء لا مزية
لاحدهما في حكمين متضادين
فركن كل شئ ما يقوم به
واما الشرط فاتحاد المحل
والوقت مع تضاد الحكم
مثل التحليل والتحرير
وذلك ان التضاد لا يقع
في محلين لجواز اجتماعهما
مثل النكاح يوجب المحل
في محل والحرمة في غيره
وكذلك في وقتين لجواز
اجتماعهما في محل واحد
وفي وقتين مثل حرمة الجمع
بمحلها

فينبغي احدهما ما يشبه الآخر بینه من ذلك المحكوم عليه بینه من غير تساوت (قوله)
وحكم المارضة كذلك * اذا تحقق التعارض بين التصين وتعدر الجمع بينهما فالسبيل فيه
الرجوع الى طلب التاريخ فان علم التاريخ وجب العمل بالتأخر لكونه أسخفاً للمقدم وان
لم يعلم سقط حكم الدليلين لتعدر العمل بهما وباحدهما عينا لان العمل باحدهما ليس باولى
من العمل بالآخر والترجيح لا يمكن بالامرجح ولا ضرورة في العمل باحدهما ايضا لوجود
الدليل الذي يمكن العمل به بعدهما فلا يجب العمل بما يحتمل انه منسوخ وادانسا قاطا وجب
المصير الى دليل آخر يمكن به اثبات الحكم لان الحادثة التحقت بما اذا لم يكن فيه ذلك
النصان يتساوقهما فلا بد من طلب دليل آخر متعرف به حكم الحادثة * ثم ان كان التعارض
بين الآيتين وجب المصير الى السنة ان وجدت وهو معنى قوله ان امكن اولى اقوال الصحابة
والقياس ان لم توجد * وان كان بين السنتين وجب المصير الى ما بعد السنة بما يمكن به اثبات
حكم الحادثة * وذلك نوعان اقوال الصحابة والقياس * ثم عند من اوجب تقليد الصحابي مطلقا
فما يدرك بالقياس وما لا يدرك به وجب المصير الى اقوالهم اولا فان لم يوجد فالى القياس *
ويؤيده ما ذكر الشيخ في شرح التقويم حكم المارضة هو انه اذا وقع التعارض بين آيتين
فأليل الى السنة واجب وان وقع التعارض بين سنتين فأليل الى اقوال الصحابة وان وقع
بين اقوال الصحابة فأليل الى القياس ولا تعارض بين القياس وبين قول الصحابي * وعند
من لا يوجب تقليد الصحابي فاما يدرك بالقياس وجب المصير الى ما ترجح عنده من القياس
وقول الصحابي لان قوله لما كان بناء على الراي كان بمنزلة قياس آخر فكان بمنزلة تعارض
قياسين فيجب العمل باحدهما بشرط التحري * ثم يختار الشيخ ان كان القول الاول يكون
قوله على الترتيب في الحجج متعلقا بالمجموع اى حكم المارضة بين الآيتين المصير الى السنة
وبين السنتين نوعان المصير الى اقوال الصحابة والقياس لكن على الترتيب لاعلى التساوى *
وان كان القول الثاني يكون قوله على الترتيب في الحجج متعلقا بما تقدم لاقوله الى القياس
واقوال الصحابة اى الكتاب مة * على السنة فتند المعجز عن العمل به يصار الى السنة
والسنة مقدمة على القياس واقول الصحابة فتند المعجز عن العمل بها يصار الى احدهما *
وقيل معناه على الترتيب في الحجج بحسب اختلاف العلماء واتفاقهم في ذلك * وذكر في
بعض الشروح وانما قال وبين سنتين نوعان وان كان يصار الى قول الصحابي اولا ثم الى
القياس لان المصير اليهما من حكم المارضة بين سنتين الا ان في قول الصحابي شبهة الدماغ
فيقدم على القياس (قوله) وعند المعجز يبنى عند المعجز عن المصير الى دليل آخر على
الترتيب المذكور بان لم يوجد بعد التصين المتعارضين دليل آخر يعمل به او يوجد التمسك
في الجميع يجب تقرير الاصول اى يجب العمل بالأصل في جميع ما يتعلق بالتصين كاسيئ
بيانه * فصار الحاصل ان حكم المارضة نوعان المصير الى ما بعد السنة من الدليل ان
امكن وتقرير الاصول ان لم يمكن ثم في النوع الاول ان كان التعارض بين آيتين فالمصير

وحكم المارضة بين آيتين
المصير الى السنة وبين
سنتين نوعان المصير الى
القياس واقوال الصحابة
رضى الله عنه على الترتيب
في الحجج ان امكن لان
الجهل بالناسخ يمنع العمل
بهما وعند المعجز يجب تقرير
الاصول واذا ثبت
ان الاصل في وقوع
المارضة الجهل بالناسخ
والمسوخ اختص ذلك
بالكتاب والسنة فكان
بين آيتين

الى السنة وان كان بين سنتين فتوعان المصير الى القياس الى اقوال الصحابة * وان جمات
المصير الى اقوال الصحابة والقياس نوعا واحدا وتقرر الاصول عند المعجز نوعا آخر
فه وجه وبالمجمل في هذا الكلام نوع اشتباه ولم يتضح لي سره * ثم المصير الى السنة في
تمارض الايتين والمصير الى اقوال الصحابة والقياس في تمارض السنتين انما يجب اذا كان
التساوى ثابتا في عدد الحجج بان كان من كل جانب واحد او اكثر فان كان من جانب دليل
واحد ومن جانب دليلان فاختلاف فيه فقال بعضهم ان احد الدليلين يسقط بالتعارض والدليل
الاخر الذي سلم عن المعارضة تمسك به ولا يجب المصير الى ما بعده من الدلائل * وعند
بعضهم لاعتبار كثرة البدل وقلته في التعارض وسيأتي بيانه ان شاء الله عز وجل * ثم قيل
نظير التعارض بين الايتين والمصير الى السنة قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن وقوله
عز وجل واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا فان الاول بمومه وجوب القراءة على
المقتدى لوروده في الصلوة باتفاق اهل التفسير وبدلالة السياق والسباق والثاني ببنى وجوبها
عنه اذ الانصات لا يمكن مع القراءة وانه ورد في القراءة في الصلوة ايضا عند عامة اهل التفسير
فتتعارضان فيصار الى الحديث وهو قوله عليه السلام من كان له امام فقرأ آية الامام له قرأ آية وقوله
عليه السلام في الحديث المعروف واذا قرأ فاقصوا * ولا يمارضهما قوله عليه السلام لاصلوة
الا باتفئة الكتاب لانه محتمل في نفسه تقديره به نفي الفضيلة على ما عرف * ونظير التعارض
بين السنتين والمصير الى القياس ما روى العممان بن بشير رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه
وسلم صلى صلوة الكسوف كما يصلون ركعة وسجدةين وما روت عائشة رضي الله عنها انه
صلاها ركعتين باربعة ركعات واربعة سجعات فانهما لما تعارضا صرنا الى القياس وهو
الاعتبار بسائر الصلوات (قوله) او قرائتين مثل قوله تعالى وارجلكم بالنصب والحجر وقوله
جل ذكره يطهرن بالتشديد والتخفيف * ولا يقال ينبغي ان لا يقع التعارض بين القرائتين
لانه انما يقع لاجل الجهل بالناسخ ولا يتصور نسخ احدي القرائتين بالآخرى لتزولهما في وقت واحد
فلا يتحقق شرط النسخ وهو زمان يمكن فيه من العمل او الاعتقاد * لانا نقول لانسلم
تزولهما في وقت واحد بل الاذن بالقراءة الثانية ثبت بسؤال الرسول صلى الله عليه وسلم بعد
ما زلت القراءة الاولى زمان طويل فيتحقق شرط النسخ وتكون القراءة الثانية ناسخة لحكم الاولى
فيما لم يمكن الجمع بينهما الا انما لم نعرف الاولى من الثانية وقع التعارض بينهما كما يقع بين الايتين (قوله)
لان القياس لا يصلح ناسخا ولا يصلح ناسخا لشي اصلاما الكتاب والسنة والاجماع فلان الناسخ
لا بد من ان يكون فرق للنسخ او ماثلة بين الكتاب والسنة والاجماع وبين القياس
واما القياس فلان النسخ لبيان انتهاء مدة حسن المشروع ولهذا لا بد من ان يكون بينهما
مدة ولا مدخل للرأى في معرفة انتهاء حسن المشروع ولا يتحقق التقدم والتأخر في الممانى
المودعة في النص ايضا * وبيان ذلك اى بيان عدم التعارض بين القياسين كذا بين المرامدن
قولنا لا تعارض بين القياسين انهما لا يستقلان به بل يجب العمل باحدهما لشرط التحرر

او قرائتين في اية او بين
سنتين اوسنة وآية لان
النسخ في ذلك كله سا يخ
على مانين ان شام الله
تعالى واما بين قياسين
او قول الصحابة رضى الله
عنه فلا لان القياس
لا يصلح ناسخا وقول
الصحابي بناء على رأيه
فصل محل القياس ايضا
بيان ذلك ان القياسين
اذا تعارضا لم يسقطا
باعتراض ليجب العمل به
بالحال بل يعمل المجتهد
بايهما شاء بشهادة قلبه
لان تعارض النصين كان
لجهلنا بالناسخ والجهل
لا يصلح دليلا شرعيا
لحكم شرعي وهو الاختيار

إذا احتساج إلى العمل وإن لم يقع له حاجة إلى العمل يتوقف فيه ❦ وهذا عندنا وعند
 الشافعي رحمه الله يعمل بايها شاء من غير تحرر ولهذا صار له في مسئلة واحدة قولان وأقوال
 وأما الروايتان اللتان رويتا عن أصحابنا في مسئلة واحدة فأما كانتا في وقتين مختلفتين فاحدهما
 صحيحة والأخرى فاسدة ولكن لم نعرف الاخرية منهما كالحديث الذي روى عن رسول الله
 صلى الله عليه وسلم بروايتين مختلفتين فإنه عليه السلام قد قالهما في زمانين ولكن لم يعرف
 السابق من اللاحق كذا ذكر أبو اليسر ❦ فصار حاصل ما ذكرنا أن التمارض يجري بين
 النصين اللذين يتحقق النسخ فيهما ولا يجري بين القياسين بل يعمل المجتهد بايها شاء بشهادة
 قلبه فأقام الشيخ دليلا على الحاصل فقال لأن تمارض النصين كذا ❦ وقرره ما ذكر القاضي
 الإمام في التقوم أن النصين لا يمارضان الا والاول منهما منسوخ لا يجوز العمل به لكن جهلناه
 والجهل لا يطلقا عملنا شرعا واختيارا عمل شرعي وأما القياسان في تمارضان على طريق أن كل واحد
 منهما صحيح العمل به لأنه جيل حجة يعمل به أصاب المجتهد به الحق عند الله تعالى وأخطأه ولما كان كل
 واحد منهما حجة لم يسقط وجوب العمل فأن قيل لما كان كل واحد من القياسين حجة يجب
 العمل به وجب أن يختار ايها شاء من غير تحرر كما في جناس ما يقع به التكثير قلنا قد بينا أن
 القياس حجة صحيحة في حق العمل فإذا تمارض القياسان كان كل واحد منهما حجة في حق
 العمل به لكن كلاهما ليس بحجة في حق اصابة الحق لأن الحق عند الله تعالى واحد والقياس
 لا يدل عليه من كل وجه وللقاب المؤمن نور يدرك به ما هو بواطنه لا دليل عليه كاتال عليه السلام
 اتقوا فراسة المؤمن فإنه ينظر بنور الله واصابة الحق غيب فتصلح شهادة القلب حجة في
 ذلك فيعمل بما يشهده قلبه ❦ ولما ثبت أن القياس حجة في حق العمل دون الاصابة فمن حيث
 أنها حجتان في العمل بهما ثبت الخيار من غير تحرر كما في الكفارات ومن حيث أن الحق عند الله
 تعالى واحد صار تمارضين فيجب أن يسقطا لأن احدهما خطأ والاخر صواب ولا يدري
 ايها الصواب كما في النصين فمن وجه يسقط ومن وجه لا يسقط قلنا يحكم فيه برأيه ويعمل
 بشهادة قلبه بخلاف الكفارات كذا ذكر الشيخ في شرح التقوم (قوله) فما تمارض
 القياسين فلم يقع من قبل الجهل من كل وجه أي من قبل الجهل بالدليل الذي يجب العمل به ❦
 لأن ذلك أي القياس ❦ وضع الشرع أي دليل وضعه الشرع لاجل العمل به وإن وقع خطأ
 فإن أشرع وضع القياس بطريقه وهو أن يجتهد في المتصوص وبين الوصف المؤثر ويحافظ
 شرائطه فيكون كل قياس صحيحا بوضع الشرع فلا يكون التمارض بناء على الجهل من هذا
 الوجه ❦ فاما في الحقيقة أي في اصابة الحق حقيقة ووقوع العلم فلا أي لم يضعه الشرع طريقا إليه فيكون
 سبب التمارض الجهل من هذا الوجه ❦ الا أنه أي لكن القياس لما كان مأجورا على عمله أي
 اجتهدا خطأ الحق لو أصاب ❦ وجب التخيير أي الحكم بالتخيير ❦ لاعتبار شهادة الحقيقة
 أي بالنظر إلى كون كل واحد منهما حقا في وجوب العمل ❦ ووجب العمل بشهادة القلب
 طلبا للحق حقيقة لأنه واحد ولهذا كان له أن يعمل باحدا بشهادة قلبه وليس له أن يعمل

وأما تمارض القياسين
 فلم يقع من قبل الجهل
 من كل وجه لأن ذلك وضع
 الشرع في حق العمل فاما
 في الحقيقة فلا من قبل
 أن الحق في المجتهدات
 واحد يصيبه المجتهد مرة
 ويخطئ أخرى الا أنه
 لما كان مأجورا على عمله
 وجب التخيير لاعتبار شبهة
 الحقيقة في حق نفس العمل
 بشهادة القلب لأنه دليل عند
 الضرورة واختصاص
 القلب بنور الفراسة وأما
 فيما يحتمل النسخ لجهل
 محض بلا شبهة

بالتأسيين جميعا كقال الشافعي رحمه الله لان الحق لما كان واحدا كان الجمع بينهما في العمل
 جمعا بين الحق والباطل كذا قال ابو اليسر * لانه اى المذكور وهو شهادة القلب دليل لطالب
 الحق عند الضرورة وهى انقطاع الادلة كفى اشتباه القبله وغيره * والفراصة نظر القلب بنور
 يقع فيه * وفي الصحاح الفراصة بالكسر اسم من قولك تقرست فيه خيرا اى ابصرت وفهمت
 وهو يتفرس اى يثبت ونظر وتقول منه رجل فارس النظر واما افرس منه اى اعلم وابصرو
 منه قوله عليه السلام اتقوا فراصة المؤمن * واما فيما يحتمل النسخ اى التمازى فيما يحتمل النسخ
 وهو الكتاب والسنة * فهل محض اى بناء على جهل محض بالنسخ * بلا شبهة اى بلا شبهة حقيقة في كليهما
 فى حق العمل بل الحق ليس الا واحدا منهما فى حق العلم والعمل جميعا (قوله) ولان القول بتمارض
 القياسين يعنى اذا قلنا بتحقيق التمازى فى القياسين فلا يجزى بدأ من ترتب حكمه عليه وهو التساقط
 ويؤدى ذلك الى العمل بلا دليل لانه حينئذ يضطر الى معرفة حكم الحادثة الواقعة ولا يمكنه
 ذلك الا بدليل واحد القياسين حتى عندنا تعالى لا محالة وحجة بقينا فكان العمل باحدهما على
 احتمال انه الحجة حقيقة اولى من العمل بلا دليل لخله العمل بالمحتمل لهذه الضرورة * قما
 فى تمارض الحجتين من الكتاب والسنة فلا ضرورة لانه يترتب عاينهما دليل شرعى يرجع اليه
 فى معرفة حكم الحادثة وهو القياس فلا ضرورة فى العمل بما يحتمل انه ليس بحجة اصلا وهو
 المنسوخ (قوله) ومثال ذلك اى نظير ما ذكرنا من التساقط وعدم التخيير فى تمارض
 الصين وعدم التساقط وتبوت التخيير بشرط التحرى فى تمارض القياسين مسئلة الاثنتين
 والتوبين فان المسافر اذا كان معه اثان من الماء احدهما نجس والاخر طاهر وليس له ماء
 طاهر سواهما وانه لا يعرف الطاهر من النجس ليس له ان يتحرى للوضوء عندنا خلافا
 للشافعى رحمه الله بل يصلى بالتيمم * لانه اى التيمم او التراب ظهور مطلق عند المعجز عن
 الماء الطاهر وقد تحقق المعجز ههنا بالتمازى فلا يمكن مضطر الى استعمال التحرى للوضوء لما يمكنه
 اقامة التيمم بالبدل فلذلك لا يجوز له التوضؤ باحدهما بالتحرى وبدونه فهذا نظير تمارض
 الصين * ونظير تمارض القياسين مسئلة التوبين وهى ما لو كان معه توبان نجس وطاهر
 ولا يعرف الطاهر من النجس وليس له توب اخر طاهر ولا ماء ينسأهما فانه يتحرى يصلى فى الذى يقع
 تحريه على انه طاهر لان الضرورة قد تحققت ههنا لانه لا يجزى بدأ من ستر المورتى الصلوة وليس للاستبداء
 يتوصل به الى اقامة الفرض فجاز له التحرى لهذه الضرورة حتى ان فى مسئلة الاثنتين او احتاج الى الماء
 للشرب عند استيلاء العطش وعدم الماء الطاهر كان ان يتحرى ايضا لان الماء لا خافله فى حق
 الشرب فكان مضطرا فى اقامة الشرب به فيجوز له التحرى للشرب الا ترى انه جاز له شرب
 الماء النجس حقيقة عند الضرورة فالتحرى الذى فيه اصابة الطاهر بمول فيه اولى بالمجازى بوضعه
 ان فى مسئلة الاثنتين لو كانا نجسين لا يؤمر بالتوضؤ * وما ولو قل لا يجوز لوجود الخلف
 وهو التراب وفى مسئلة التوبين لو كان كلاهما نجسين يؤمر بالصلوة باحدهما ويميزه وذلك
 لانه ليس للاستبداء لو كانا نجسين لا يؤمر بالتوضؤ * فما ولو قل لا يجوز لوجود الخلف
 وهو التراب وفى مسئلة التوبين لو كان كلاهما نجسين يؤمر بالصلوة باحدهما ويميزه وذلك
 لانه ليس للاستبداء لو كانا نجسين لا يؤمر بالتوضؤ * فما ولو قل لا يجوز لوجود الخلف

ولان القول بتمارض
 القياسين يوجب العمل
 بلا دليل هو الحال وتمازى
 الحجتين من الكتاب
 والسنة يوجب العمل
 بالقياس الذى هو حجة
 ومثال ذلك ان المسافر
 اذا كان معه اثان من الماء
 احدهما نجس وفى الآخر
 طاهر وهو لا يدري عمله
 بالتيمم لانه ظهور مطلق
 عند المعجز وقد وقع المعجز
 بالتمازى فلم يقع الضرورة
 فلم يجز العمل بشهادة
 القلب ولو كان معه توبان
 نجس وطاهر لا يؤمر
 غيرهما عمل بالتحرى

إصابة الطاهر مأمون أيضا * وقوله لضرورة الوقوع في العمل بلا دليل معناه أنه لو لم يعمل بالتحرى الذي هو دليل جاز العمل عند الضرورة لاحتاج إلى العمل باستصحاب الحال الذي هو ليس بدليل لأنه محتاج إلى أن يصلى فيهما شاء بناء على أن الأصل فيه الطهارة ألا يجوز له أن يصلى عرياً في هذه الحالة بالاتفاق لوجود الثوب الطاهر من وجه كما لا يجوز له الصلوة عرياً إذا وجد ثوباً ربه طاهر لا غير لوجود الثوب الطاهر من وجه باعتبار أن للبرغ حكم الكل في بعض الصور والمعدل عن العمل بالدليل إلى ما ليس بدليل فاسد * ثم ما ذكرنا من عدم جواز التحرى وجوب التيمم في مسألة الاثنى مذهبنا وعند الشافعي رحمه الله تحرى ويتوضأ بما يقع تحريه على أنه طاهر لأن الزاب إنما جعل طهوراً في حالة المعجز عند استعمال الطاهر فقط ولم يوجد المعجز لأن دليل الوصول إلى الطاهر قائم وهو التحرى فقيام الدليل يمنع ثبوت صفة الطهورة ولأنه متى صلى يتوضأ بالماء الذي تحراه كانت صلوة بطهارة حقيقية من وجه وقضى صلى يتيمم كانت صلوة بغير طهارة حقيقية من كل وجه لأن التيمم ليس بطهارة حقيقية على أصله فكان الأول أولى * وأما قولنا التحرى حجة ضرورية فلا يظهر إلا عند فقد التحصيل من كل وجه وقد أمكن التحصيل بالخلف فلا يكون التحرى معتبراً في هذه الحالة * وقوله أنه جعل خلفاً حالة المعجز عن استعمال الطاهر كذلك ولكن المعجز عنه ثابت لأنه لا يمكنه الاستعمال إلا بالتحرى وشرع الخلف يمنع عنه ولأن حل الصلوة يتيمم علق بعدم ظهور مطابق لعدم ظهور من وجه دون وجه فصار الحرف أن الحصى جعل شرع التحرى مانعاً من ثبوت الخلفية للتراب لأن المعجز لا يثبت مع التحرى وقتنا التحرى ليس بدليل موصل إليه وإنما اعتبر حجة لبناء الحكم عليه عند ضرورة فقد سائر الأدلة فإذا كان ثم خلف مشروع بمنع ظهور حجية التحرى فثبت المعجز فإذا لا يمكنه اعتبار التحرى حجة إلا عند فقد الخلف لأن الخلف أقوى من التحرى كذا في إشارات الأسرار إلى أفضل * وهذا الخلاف إذا كان الطاهر والتجسس سواء أو كانت الغلبة للتجسس فإن كانت الغلبة للطاهر بأن كان أحد الأواني الثلاثة نجساً وأسان طاهران يجب التحرى بالاتفاق لأن الاعتبار للغالب وباعتبار الغالب لزمه استعمال الماء الطاهر وأصابته بخبره مأمولة * ثم فيما إذا كانا سواء أو كانت الغلبة للتجسس حتى لزمه التيمم فالأحوط أن يرقى الكل ثم يتيمم إليه أشار محمد رحمه الله ليكون تيممه في حال عدم الماء بيقين * وإن لم يرق أجزاءه أيضاً لأنه عدم آله الوصول إلى الماء الطاهر * وذكر الطحاوي رحمه الله أنه يخلط المائتين ثم يتيمم وهذا أحسن لأن بالإرافة يقطع عنه منقعة الماء وبالخلط لا يقطع فانه يسقيه دواءه ويشر به عند الضرورة * وبعض المتأخرين من مشايخ يافع كان يقول يتوضأ بالانائين جميعاً احتياطاً لأنه ييقن بزوال الحدث عند ذلك لأنه قد توضأ مرة ببناء الطاهر وحكم نجاسة الأعضاء اخف من حكم الحدث فإذا كان قادراً على إزالة اغلظ الحديث لزمه ذلك وقاس بسؤر الحمار يؤمر بالتوضؤ به مع التيمم احتياطاً * ولنا تأخذه لأنه إذا فعل ذلك كان متوضأ بما ييقن بنجاسته ومنجساً أعضائه أيضاً خصوصاً رأسه فانه بعد المسح بالماء التجسس لا يظهر

لضرورة الوقوع في العمل
بلا دليل وهو الحال

بالسج بالساء الطاهر فلامنى للامر به بخلاف سور الحمار فانه ليس بمنجس ولهذا لو غرس التوب فيه جازت صلواته فيه فيستقيم الامر بالجمع بينه وبين التيمم احتياطا كذا في المبسوط (قوله) وكذلك من اشبهت عليه القبلة عطف على مسئلة التوبين اي وكان صاحب التوبين يميل بالتحري عند الاشتباه من اشبهت عليه القبلة بقطع الادلة بمعمله ايضا ولا يكون له ان يختار اي جهة شأمن غير نحر * لما قلنا يعني في تمارض القياس ان الصواب في الحقيقة واحد منهما اي من الاجتهادين وان كان كل واحد صوابا في حق العمل به فكذلك الصواب في جهات الكعبة واحد في الحقيقة وان كانت كل جهة صوابا في انتقال الحكم اليه عند الاشتباه * اولما قلنا في موضعه من شرح المبسوط وغيره ان الصواب في مسئلة القبلة في الحقيقة واحد من الظنين او من الجهتين لان الكعبة ليست الا واحدة واذ كان كذلك لم يقطع الاشتباه بايجاب التحري لماصر في مسئلة القياسين حتى لو توجه الى جهة عند الاشتباه من غير نحر وجبت عليه اعادة الصلوة لان التحري صار فرضا من فروض صلواته فاذا تركه لا يجوز صلواته كما لو ترك استقبال القبلة عند عدم العذر الا اذا تبين انه اصاب القبلة فحينئذ يجوز صلواته لان فرضية التحري المقصود وقد توصل الى ذلك المقصود بدونه فعدت فرضيته عنه (قوله) واذا عمل بذلك يعني اذا ثبت له الحمار في تمارض القياسين وعمل باحدهما بالتحري * لم يجوز تقضه اي نقض ذلك العمل الا بدليل فوقه من الكتاب والسنة بان ظهر نص بخلافه فتبين به ان العمل كان باطلا * حتى لم يجوز نقض حكم امضى اي اتم بالاجتهاد * مثله اي اجتهاد مثله * وقوله لان الاول متصل بقوله لم يجوز تقضه الا بدليل فوقه * لان الاول اي القياس الاول ترجيح بالعمل به اي يقوى باتصال العمل به وترجح جهة الصواب فيه لان الحكم بصحة العمل يتضمن الحكم بكونه حجة وصوابا ظاهرا ومن ضرورته ترجيح جانب الخطأ في الآخر فلا يجوز نقض ما ثبت بالدليل الاقوى بما هو اضعف منه * وقوله ولم ينقض التحري باليقين في القبلة جواب عما قال انك قد قلت ان الاجتهاد لا ينقض بمثله ولكنه ينقض بدليل فوقه ثم في مسئلة اشتباه القبلة لم ينقض ما دى بالتحري بدليل فوقه بان تبين به ان خطأ القبلة في نحره كابتضاء حكم امضى بالاجتهاد اذا ظهر نص بخلافه * فاجاب بان ذلك اليقين حادث ليس بمناقض يعني هذا اليقين لم يكن موجودا عند الاجتهاد حقيقة ولم يكن له طريق الى التوصل اليه لا بقطع الادلة بالكلية وانما حدث بعد العمل بذلك الاجتهاد فلا يؤثر ذلك في ابطال ماضى بمثله ماذا عمل بالاجتهاد في حجة النبي صلى الله عليه وسلم ثم نزل نص بخلافه لم يؤثر ذلك في انتقاض ذلك العمل لانه لم يكن موجودا قبل الاجتهاد والعمل الا ترى ان النبي صلى الله عليه وسلم اتقنى عن اسارى بدر بالاجتهاد ثم نزل نص بخلافه وهو قوله تعالى ما كان لبي ان يكون له امرى حتى يخفى في الارض ولم يؤثر ذلك في ابطال ماضى لما ذكرنا فكذلك هذا بخلاف العمل بالاجتهاد في زماننا فانه اذا ظهر نص بخلافه ينقض لان الموجب لاطلاق كان موجودا وقت الاجتهاد وكان طريق الوصول اليه وهو الطلب قائما الا انه خفي عليه لتقصيره

وكذلك من اشبهت عليه القبلة ولا دليل معه اصلا عمل بشهادة قلبه من غير مجرد الاختيار لما قلنا ان الصواب واحد منها فلم يفسد الاشتباه بل وجب العمل بشهادة قلبه واذا عمل بذلك لم يجوز نقضه الا بدليل فوقه بوجوب نقض الاول حتى لم يجوز نقض حكم امضى بالاجتهاد بمثله لان الاول ترجيح بالعمل به ولم ينقض التحري باليقين في القبلة لان اليقين حادث ليس بمناقض بخلافه نص نزل بخلاف الاجتهاد او اجماع انعقد بعد امضاء حكم الاجتهاد على خلافه واما العمل به في المستقبل على خلاف الاول فهو عان ان كان الحكم المطلوب به يحتمل الانتقال من جهة الى جهة حتى انتقل من بيت المقدس الى الكعبة وانتقل من عين الكعبة الى جهتها فصالح التحري دليلا على خلاف الاول

في الطلب فينقض لقوات شرط صحة الاجتهاد وهو عدم النص * هذا هو الكلام في العمل باحد القياسين فيما مضى فاما الكلام في العمل بالقياس الاخر في المستقبل فعلى ما ذكر في الكتاب ان الحكم المطلوب بالاجتهاد ان احتمل الانتقال من محل الى محل او الانتساخ والتعاقب وجب العمل بالاجتهاد الاخر اذا تبدل رأيه اليه * والا فلا اى ان لم يحتمل الانتقال والتعاقب لا يجوز العمل بالاجتهاد على خلاف الاول في المستقبل لاننا لو قلنا بالجواز ادى الى تصويب كل قياس لما بناه انه اذا تحرى وعمل وجعل التحرى حجة له ضرورة صار الذي عمل به هو الحق عند الله تعالى بدليل التحرى والاخر خطأ فاذا جوز ناله العمل بالاخر صار هذا هو الحق عند الله تعالى ايضا فاذا كان الحكم محالاً يحتمل التعاقب والانتقال لزم القول بتعدد الحقوق عند الله تعالى لاحالة * فاما اذا كان محالاً يحتمل الانتقال والتعاقب فلا يلزم منه القول بالتمدد وقد استلينا بالقياس في الحوادث وقد استقر رأيه في هذه الحادثة على ان الصواب هو الاخر فيلزمه العمل به كما اذا لم يمارضه القياس الاول (قوله) وكذلك في سائر المجتهدين اى كما يعمل بتبدل التحرى في المستقبل في مسئلة القبلة يعمل بتبدل الراى في المجتهدين القابلة للانتقال في المستقبل ايضا اذا استقر رأيه على ان الصواب هو الثاني لان تبدل الراى يشبه النسخ فيعمل به في المستقبل ولا يظهره بطلان الماضي كافي للنسخ الحقيقي * وهذا اذا لم يلحق به حكم حاكم فان قلنا حكمه فلا يعمل بتبدل الراى في المستقبل ايضا كالا يعمل به في الماضي لان القضاء الذي نفذ في محل لا يحتمل الانتقال الى محل اخر فيلزم ذلك المحل واليه اشار الشيخ بقوله من المشروعات القابلة للانتقال * بيانه اذا ادى اجتهاد مجتهد الى الخلع ان فسخ مثلاً فنكح امرأة خالها ثم تغير اجتهاده لزمه تنسرحها وبإيجازه امسكاً على خلاف اجتهاده الحادث ولكن لا يحرم الوطأت السابقة * وارجح حكم بصحة النكاح بعد ان خلع الزوج ثلثاً ثم تغير اجتهاده ام يفرق بينهما ولم ينقض الاجتهاد السابق بصحة النكاح فانه لو نقض الاجتهاد بالاجتهاد لنقض النقض ايضا ولتسلسل واضطرب الاحكام ولم يوفق بها كذا ذكر بعض الاصوليين (قوله) واما الذي لا يحتمله اى لا يحتمل الانتقال فرجل صلى في ثوب على تحرى طهارته * حقيقة اى وقع تحريمه على ثوب هو في الحقيقة طاهر * او قدرا اى صلى في ثوب بالتحرى وهو في الحقيقة نجس لكن الشرع لمسا حكمه بجواز الصلوة فيه ثبت طهارته قدرا * او معناه ان الشك وقع في الثوبين الذين احدهما نجس والاخر طاهر كله حقيقة او الاخر ربه او اكثر منه طاهر فصل في احدهما على ظن انه هو الطاهر حقيقة او قدرا ثم وقع اكبر رأيه على الاخر انه هو الطاهر حقيقة او قدرا لم يجزه ماصلى في الثاني مالم يثبت طهارته حقيقة او قدرا بدليل موجب للعلم لاننا لمسا حكمنا بجواز الصلوة في الثوب الاول فقد حكمنا بآية هو الطاهر ومن ضرورته الحكم بنجاسة الثوب الثاني * وهذا وصف اى تجسس الثوب وصف لا يقبل الانتقال من محل الى محل لان النجاسة متى ثبت في محل لا يغول عنه الى مكان اخر ولا يرد الشرع بتحوله لان الشرع لا يرد بتغير الحقائق فلوقلنا بصحة التحرى ثانياً كان تحويلاً * فبطل العمل به اى هذا التحرى الثاني *

وكذلك في سائر المجتهدين
في المشروعات القابلة
للانتقال والتعاقب واما
الذى لا يحتمله فرجل
صلى في ثوب على تحرى
طهارته حقيقة او قدرا
ثم تحول رأيه فصل في ثوب
اخر على تحرى ان هذا
طاهر وان الاول نجس
لم يجزه ماصلى في الثاني
الا ان يثبت بطهارته لان
التحري الاول او جب
الحكم بطهارته الاول
ونجاسة الثاني وهذا
وصف لا يقبل الانتقال
من عين الى عين فبطل
العمل به

بمخالف أمر القبلة لانه ليس من ضرورته الحكم بمجاوز الصلوة الى جهة الحكم بان تلك الجهة هي جهة الكعبة الا ترى انه وان تبين الخطأ جازت صلوة فكل تحريمه الى جهة اخرى مصادقا محله وههنا من ضرورة الحكم بمجاوز الصلوة الاولى الحكم بان الطاهر ذلك التوب الا ترى انه لو تبين فيه النجاسة يلزمه الاعداء * بينه ان الصلوة الى غير القبلة تجوز في حالة الاختيار مع العلم وهو التطوع على الدابة والصلوة في التوب الذي فيه نجاسة كثيرة لا تجوز في حالة الاختيار فمن ضرورة جواز الاولى تبين صفة الطهارة في ذلك التوب والنجاسة في التوب الاخر والاخذ بالدليل الحكيم واجب، الم يظهر خلافه على هذا قال محمد رحمه الله في المبسوط لو لم يعلم ان في احدها نجاسة حتى صلى وهو ساه في احدها الطاهر وفي الاخر المصروف في الاول المغرب وفي الاخر العشاء ثم نظر فاذا في احدها قدر ولا يدري انه هل الاول او الآخر فصلوة الظهر والمغرب جائزة وصالوة المصروف والعشاء فاسد لانه لم صلى الظهر في احدهما جازت صلاته باعتبار الطاهر فذلك بمنزلة الحكم بطهارة ذلك التوب ونجاسة التوب الاخر فكل صلوة اداها في التوب الاول فهي جائزة وما اداها في التوب الاخر وجبت اعادة التوب ولا يلزم اعادة المغرب لمكان الترتيب لانه حين صلى المغرب ما كان يعلم ان عليه اعادة المصروف والترتيب يمثل هذا المذنب يقطع (قوله) ومثال القسم الثاني وهو تقرير الاصول عند المجز * من القسم الرابع وهو حكم المعارضة اذ هو رابع الاقسام المذكورة في اول الباب سؤر الحمار والبغل فان الدلائل لما تمارضت في سؤر الحمار ولم يمكن العمل بالقياس بقي مشتبها فوجب تقرير الاصول كما ذكر في الكتاب * ثم قيل في بيان التمارض ان الاخبار تمارضت في اباحة لحم الحمار وحرمة فان عبدالله بن ابي اوفى رضى الله عنه روى ان النبي صلى الله عليه وسلم حرم لحوم الحرم الاهلية يوم خيبر وروى غالب بن ابحر ان النبي صلى الله عليه وسلم اباح لحوم الحرم الاهلية فوجب ذلك اشتباها في لحمه ويلزم منه الاشتباه في سؤره لانه متولد من اللحم فيؤخذ حكمه منه وكذا اختلاف الصحابة رضى الله عنهم فيه ظاهر ايضا فان ابن عمر رضى الله عنهما كان يكره التوضؤ بسؤر الحمار والبغل ويقول انه رجس وابن عباس رضى الله عنهما كان يقول ان الحمار يتلف الفت والثين فسؤره طاهر لا بأس بالتوضؤ به * والقياس لا يصح شاهدا اى لاحد الجانبين او مبتنا لحكم ههنا لانه لا يصح لنصب الحكم ابتداء اذ القياس لتدبيرة الحكم لا لالائيات استدعاء لان نصب احكام الشرع بالرأى باطل ولهذا لا يجوز اثبات حرم المدينة وكون الوتر ركعة بالقياس كما سيأتي بيانه ان شاء الله عز وجل وما نحن فيه من هذا القليل واذا لم يصلح القياس شاهدا وجب تقرير الاصول على ما ذكر في الكتاب هذا هو المذكور في طامة الكتب * ويؤيده ما ذكر في الاسرار في مسئلة سؤر السباع واما سؤر الحمار فهو عندنا في حكم لحمه ولحمه مشكل وليس بحرام بات وكذلك السؤر عندنا لا يبرق بينهما في حكم التحريم والنجاسة بوجه * الا ان تحقق الاشتباه والاشكال بهذا الطريق غير مسلم عند البعض لانه انما يتحقق اذا لم يثبت رجحان احدهما على الاخر وقد

ومثال القسم الثاني
من القسم الرابع سؤر الحمار
والبغل لان الدلائل لما
تعارضت ولم يصلح القياس
شاهدا لانه لا يصح لنصب
الحكم ابتداء وجب تقرير
الاصول فقيل ان الماء
عرف طاهر فلا يصح
نجسا بالتعارض

ثبت رجحان الخبر الموجب للحرمه على الموجب للحل ههنا حتى حكم اكثر العلماء بحرمه
لحمه وقد ذكره الشيخ بعد هذا بورقة ايضا فينبغي ان يحكم نجاسته سورة ايضا * الاترى
ان احسانا حكموا نجاسة سور الضيع مع تعارض اخبار الحل والحرمه في لحمها باعتبار
ترجيح الحرمه * كيف والدليل الموجب للحل وهو حديث غالب مأول فانه عليه السلام
قال له كل من سمين مأكلا وذلك محمول على اكل الثمن على ما عرف * او على حال الضرورة
على ما روى في بعض الروايات انه قيل لاني صلى الله عليه وسلم انه قد اصابتنا سنة وان سمين
مانا في الجبر فقالوا من سمين مأكلا وماذا كان كذلك لم يتحقق شرط التعارض وهو
المساواة في المحجبتين او اتحاد الحل * وكذلك ادعاهم ان القياس لا يصلح شاهدا فيما نحن
فيه لانه نصب الحكم في هذا الحل غير فرع ايضا لان ذلك فيما اذا لم يوجد له اصل يالحق
به فاما اذا وجد فلا وههنا امكن الحاق سور الحمار بسور الكلب في النجاسة بعله حرمه
الاكل او بسور الهرة في الطهارة بعله الطوف فاني يكون هذا نصب الحكم ابتداء الاترى
ان سور سواكن البيوت الحق بسور الهرة في الطهارة وسور السباع الحق بسور الكلب
في النجاسة ولم يكن ذلك نصب الحكم ابتداء فكذلك هذا * فالاحسن في بيان التعارض ما ذكره
شمس الائمة البيهقي في الكفاية ان الاخبار تعارضت في طهارة سورة ونجاسته فان جارا
رضي الله عنه روى ان النبي صلى الله عليه وسلم سئل انتوضا بما افضل الحجر قال نعم وبما
افضل السباع وهذا يدل على ان سورة طاهر وروى انس رضي الله عنه ان النبي صلى الله
عليه وسلم نهى عن لحوم الحجر الاهلية فاتها رجس وهذا يدل على ان سورة نجس وقد تعارضت
الاثار عن الصحابة ايضا كما ذكرنا ولم يصلح القياس شاهدا لان السور ان اعتبر بالعرف
ينبغي ان يكون طاهرا اذ العرق طاهر في الروايات الظاهرة وان اعتبر بالبين ينبغي ان يكون
نجسا اذ البين نجس في اصح اروايتين واذا ثبت التعارض في الدلائل وتحقق المعجز عن العمل
بها بقي الاشتباه وصار الحكم مشكلا فوجب تقرير الاصول وهو اثبات ما كان على ما كان
فلا يتنجس به ما كان طاهرا ولا يطهر به ما كان نجسا لان الطهارة او النجاسة عرفت ثابتة
بيقين فلا تزول بالشك * وذكر شيخ الاسلام خواهر زاده رحمه الله ان لحمه حرام بلا
اشكال وحرمه لحمه يدل على نجاسة سورة من غير اشكال لكن الضرورة اوجبت سقوط
النجاسة فان الحمار يربط في الدور والاقية ويشرب من الاواني كالهرة الا ان الضرورة فيه
دونها في الهرة لانه لا يدخل المضايق التي تدخلها الهرة فلو انتفت الضرورة اصلا لكان
سوره نجسا لحرمه كسور الكلب لان طوف الكلب حول الابواب لافي داخل الدار
والبيوت ولو تحققت من كل وجه لكان الماء طاهرا وطهورا كسور الهرة فلما استوى
الوجهان من غير ترجيح تساقط ووجب المصير الى ما كان ثابتا والثابت قبل التعارض
شيان الطهارة في جانب الماء والنجاسة في جانب الهامب وليس احدهما باولى من الاخر فبقى
مشكلا فلا يطهر ما كان نجسا ولا ينجس ما كان طاهرا * بخلاف الماء اذا اخبر عدل بنجاسته

وأخر بطهارته فإنه لا يصير مشكلا لأن الأصل هناك بعد سقوط الخبرين بالتعارض شيء واحد وهو الطهارة فوجب المصير إليه ففي الماء طاهرا من غير أشكال وهما الأصل بعد التساقط شيان الطهارة في الماء والتجاسة في اللاباب فيق مشكلا * فإن قيل لماوجب تقرير الأصول وقد عرف الماء طاهرا وطهورا يقيين لزم أن يبقى كذلك ولا يزول واحد منهما بالشك * قلنا من ضرورة تقرير الأصول زوال صفة الطهورية عن الماء لأنها لو بقيت لزال الحدث والتجاسة به اذ لا معنى للطهورية في عرف الفتية إلا إزالة الحدث والتجاسة ولو قلنا بزوالهما به لا يكون هذا تقرير الأصول بل يكون عملا بإحد الأصلين واهدارا للآخر فوجب القول بزوال الطهورية * واعتني به وقوع الشك والاشتباه فيها ألا أنها زالت بالكلية بدليل وجوب الجمع بينه وبين التيمم * فإن قيل هلا سقط استعمال الماء عند التعارض ووجب المصير إلى الخلف لا غير كما في مسألة الأتائين التي مر تقريرها * قلنا لأن استعمال المظهر قد وجب عليه وهذا الماء كان مطهرا يقيين ووقع الشك في زوال هذا الوصف فلا يقط عنه استعماله بالشك * ووجب ضم التيمم إليه احتياطا * فاما في مسألة الأتائين فأحدهما نجس يقيين كما أن الآخر طاهر يقيين * وقد وجب عليه الاحتراز عن التمين كما وجب استعمال المظهر وقد عجز باعتبار عدم العلم عن استعمال المظهر منهما ولم يمجز عن الاحتراز عن النجس فذلك سقط عنه استعمالهما ووجب المصير إلى الخلف * ولا يقال وجب أن يسقط استعماله أيضا احترازًا عن التجاسة كما في تلك المسئلة لأنه لا يمكن أن يكون نجسا كما يحتمل أن يكون طاهرا لانا قدينا أن الطاهر لا ينتجس به فلا يكون في ترك استعماله احتراز عن التجاسة * ولهذا لو وجد ماء مطلقا لا يجب عليه غسل الرأس بعد ما توضأ به * وقوله قلنا أن سور الحمار طاهر يشير إلى أن الشك في طهوريته لا في طهارته عنده وهو اختيار طامة المشايخ رحمهم الله * ووجه ما ذكرنا أن الماء عرف طاهرا يقيين فلا يزول هذا الوصف بالشك فكان السور طاهرا غير طهور * وهو منصوص في غير موضع أي كونه طاهرا منصوص في مواضع كثيرة فقد ذكر في كتاب الصلوة أن أصاب لماب دابة لا يؤكل لحمها أو صرفها ثوبا فضلى فيه اجزته الصلوة وإن غُش * وعن أبي يوسف رحمه الله لماب الحمار إذا أصاب الثوب فضلى فيه اجزته وإن غُش * وعن محمد رحمه الله ثلاث مياه لو غُسل في الثوب تجوز الصلوة فيه الماء المستعمل وسور الحمار وبول ما يؤكل لحمه * وعند بعضهم الشك في طهارته لأن اللاباب أن كان طاهرا كان الماء طاهرا وطهورا مالم يغلب اللاباب عليه ولو كان نجسا كان الماء نجسا كسور الكلب فكان الشك فيها جميعا وإنما لا ينتجس الثوب والوضوء به لأن اليقين لا يزول بالشك لالانه طاهر حقيقة * وكان هذا الاختلاف لفظي لأن من قال الشك في طهوريته لا في طهارته أراد أن الطاهر لا ينتجس به ووجب به ووجب الجمع بينه وبين التراب لالانه ليس في طهارته شك أصلا لأن الشك في طهوريته امتاننا من الشك في طهارته لتعارض الأدلة في طهارته ونجاسته (قوله) وكذلك عرفه أي كسور الحمار عرفه في كونه طاهرا وهذا جواب ظاهر الرواية وهو الصحيح

قلنا أن سور الحمار طاهر
وهو منصوص عليه في غير
موضع وكذلك عرفه

لان انبي صلى الله عليه وسلم كان يركب الحمار مع روباوا الحرج الحجاز فلا بد من ان يعرق الحمار
ولان معنى الضرورة في عرقه ظاهرة لمن يركبه * وذكر في شرح الجامع الصغير للقاضي الامام
فضالدين رحمه الله وفي لماب الحمار والبغل وعرقهما اذاصاب الثوب او البدن عن ابي خنيفة
رحمهما الله ثلاث روايات في رواية قدره بالدرهم وفي رواية قدره بالكثير الفاحش وهي رواية
الامالي وفي رواية لا ينسج وان خشي وعليه الاعتماد * وذكر شمس الاثمة الحلواني رحمه الله
ان عرق الحمار نجس الا انه عفى عنه لمكان الضرورة فعلى هذا لو وقع في الماء القليل ففسد
وهكذا روى عن ابي يوسف رحمه الله وذكر القسودي رحمه الله ان عرق الحمار طاهر
في الروايات المشهورة كذا في المحيط (قوله) ولين الاتان اى هو طاهر كزورها وهو رواية عن
محمد رحمه الله فانه نقل عنه ان ابن الاتان طاهر ولا يؤكل وهو اختيار الشيخ وصاحب الهداية
وفي ظاهر الرواية هو نجس كذا في المحيط * وذكر الامام القرافي في شرح الجامع الصغير
وعن الزدوى انه يمتزج في الكثير الفاحش * وعن ابن اثمة الصحيح انه نجس بنجاسة غليظة لانه حرام
وليس فيه ضرورة فسمى مشكلا لما قلنا * ذكر في المسوط ان سؤرا الحمار مشكوك فيه غير متيقن بطهارته
ولا نجاسته وكان ابو طاهر الدباس رحمه الله ينكر هذه العبارة ويقول لا يجوز ان يكون الشك من احكام
الشرع فقال الشيخ رحمه الله ليس المراد منه انه مشكوك في الحقيقة او انه شرع * مشكلا حقيقة بل سمي
مشكلا لما قلنا من تمارض الادلة وجوب ضم التيمم اليه للاحتياط * لا انه يمتزج بالجليل
اى لان يمتزج بهذه العبارة ان حكمه مجهول لان حكمه معلوم وهو وجوب الاستعمال وانتفاء
النجاسة وضم التيمم اليه على ما بينا (قوله) وكذلك الجواب في الحثي اى ومثل الجواب
الذى ذكرنا في مشور الحمار من تقرير الاصول والعمل بالاحتياط عند وقوع الاشكال
الجواب في الحثي المشكول ايضا وهو الشخص الذي له مال الرجال والنساء ولم يوجد فيه ما يترجح به احد
الجانين على الاخرى عني الذكورة والانوثة فانه ما اشكل حاله بتمارض الجهتين وجب تقرير
الاصول والعمل بالاحتياط في مرضه فيجعل بمنزلة المذكور في بعض الاحكام بمنزلة الاتان في البعض
على ما يدل عليه الحال في كل حكم فيقال اكبر النصيين في الميراث اعني نصبي الرجل والمرأة
لم يكن ثابتا فلا يثبت بالشك ويتاخر عن الرجال ويتقدم على النساء في الصلوة احتياطا
ولا يمتزج الرجل والمرأة لانتفاء حاله بل تشتري امة تحت من ماله او مال بيت المال على
ما عرف في كتاب الحثي * والالف فيه للتساوي كافي حثي والبشرى وكان ينبغي ان يقال
الحثي المشكول ويؤتى الضمير الراجع اليه كاهو المذكور في كلام الفصحاء الا ان الفقهاء نظروا
الى عدم تحقق التاثير في ذاته فلم يلاحظوا علامة التاثير في وصفه وضميره تغليا للذكورة
* وقد يوصف الرجل به ايضا فيقال رجل حثي ورجل حثاني وحات قال الشاعر
* شعر * لعمرك ما لحات بنوقشير * بنسوان تلدن ولا رجال * قوله وكذلك جوابهم
اى جواب عما بينا في المفقود فانه لما تمارض حياته وماله وجب تقرير الاصول فجعل حيا
في ماله حتى لا يورث عنه لان حياته كانت ثابتة فلا تزول بالشك وميتا في ماله غيره حتى لا يرث

عند التمارض وجب ضم
التيمم اليه فسمى مشكلا
لما قلنا لانه يمتزج بالجليل
وكذلك الجواب في الحثي
المشكول وكذلك جوابهم
في المفقود ومثال ما قلنا
في الفرق بين ما يمتزج
بالماء وبين ما لا يمتزج
ايضا الطلاق والتشاق
في محل * ثم يوجب
الاختبار لان وراء الابهام
ملا يمتزج بالتصرف
فصلح الملك فيه دليلا
لولاية الاختيار فاذا طلق
حيثما نسي لم يحز الخيار
بالجليل واذا عرفت ركن
المعارضة وشرطها وجب
ان يبنى عليه كيفية التخلص
عن المعارضة على سبيل
العدم من الاصل وذلك
خسة اوجه من قبل
الحجة ومن قبل الحكم
ومن قبل الحال ومن قبل
الزمان صريحا ومن قبل
الزمان دلالة امان من قبل
نفس الحجة فان لا يمتد
الدليلان فلا يقيم المعارضة
مثل الحكم يعارضه الجمل
والمتشابه من الكتاب
او المشهور من السنة
يطرحه خبر الواحد لان
ركنهما اعتدال الدليلين

عن أحد لأن استحقاقه لم يكن ثابتاً فلا ثبت بالشك أيضاً (قوله) ومثال ما قلنا من الفرق بين ما يحتمل المعارضة من التصوص وبين ما لا يحتملها من القياس وأقوال الصحابة ما إذا وقع الطلاق أو التناق في محل مبهم بأن قال لأمرأيتي أحديكما طالق أو قال لأمرأيتي أحديكما حرة وما إذا وقع الطلاق أو التناق في محل عين ثم نسب إلى أن قال لأحدى أمرأيتي أنت طالق أو لأحدى أمرأيتي أنت حرة ثم نسي المطلقة والمنقاة فإن في المسئلة الأولى ثبت له خيار التعيين لأن الإبهام لينشأ عن الجهل المحض كافي للقياسين وقد كان تعيين المحل مملوكاً له شرعاً كابتناء الإيقاع فيما شأه الإيقاع اسقط ما كان له من الخيار في أصل الإيقاع ولم يسقط ما كان له من الخيار في التعيين فيبقى ذلك الخيار ثابتاً له شرعاً وهو معنى قوله لأن وراء الإبهام محل يحتمل التصرف أي بعدما وقع أصل الطلاق أو التناق فيما بقي شيء آخر يحتمل التصرف أي الإيجاد من قبل المالك وهو تعيين المحل وهو معتاد بعد ما وقع أصل الطلاق مبهماً بقي محل يحتمل التصرف وهو ذات المرأة لأن الطلاق المهم لم يزل في المحل على ما عرف فتبقى كل واحدة منهما محل التصرف فله فصلح الملك أي بقائه الملك في المحل دليلاً لولاية الإختيار وهو كالتعيين لما كان كل واحد حجة في حق العمل ثبت فيها التحذير وفي المسئلة الثانية لا ثبت الخيار لأن الطلاق أو التناق قد زل وأحدهما وخرج المحل عن ملكه والتعارض ثبت في حقه بين المجلين لجهله بالمحل الذي عينه عند الإيقاع وجهله لا ثبت الخيار له شرعاً ولو وجب إليه ذلك كان فيه إثبات صرف الحرمة عن محلها إلى غير محلها كافي لمعارض البصير لثابت بناء على الجهل بالتناسخ لم يثبت الخيار إذ لو ثبت ذلك لكان فيه صرف الحقيقة عن حجة إلى ما ليس بحجة (قوله) وإذا عرفت ركن المعارضة يعني لما علمت أن ركن المعارضة تقابل الحجتين على السواء وإن شرطها اتحاد المحل والوقت كما بينا * وجب أن ينسب إليه أي على ما عرفت كيفية التخلص عن التعارض على سبيل العدم أي على وجه يعدمه من الأصل بأن يقول لأنس من المعارضة ثابتة لعدم ركنها وهو المساواة في الحجتين أو عدم شرطها وهو عدم اتحاد المحل أو الوقت إلى آخر ما بينا * فإذا ذكر من بيان حكم المعارضة هو التخلص منها على تقدير تحققها وتسليمها وهذا هو التخلص منها على سبيل المنع * مثل الحكم بمعارضه المجهول أو المتشابه فإن قوله تعالى ليس كله شيء محكم في نفي المسائلة فلا يعارضه قوله عز وجل الرحمن على العرش استوى لأنه متشابه لا تنفاه ركن المعارضة وهو التساوي في الحجتين * ولو استعمل مستدل في حل البيع في صورة من الصور بمعوم قوله تعالى وأحل الله البيع لا يكون لحصه أن يعارضه بقوله عز اسمه وحرم الربوا لأنه يحمل فلا يعارض الظاهر كذا في بعض الشروح * ومثل الكتاب أو المشهور من السنة مثل قوله تعالى فاقروا ما تيسر من القرآن لا يعارضه قوله عليه السلام لا ملومة إلا بالفاحة الكتاب * ومثل قوله عليه السلام البينة على المدعي واليمين على من أنكر لا يعارضه خبر القضاء بإحداهما وبين لا تنفاه المساواة في الحجتين (قوله) وأما الحكم فكذلك * إنما يطلب التخلص من حيث الحكم لأن من شرط المعارضة أن يكون الحكم الذي يشته أحدهما دليلين عين

ومثله هذا كثيرة لا نحصى
وأما الحكم فإن الثابت بهما
إذا اختلف عند التحقيق
سقط التعارض مثل قوله
تعالى ولكن يؤاخذكم
بما كبست قلوبكم والمراد
به القموس وقال
لا يؤاخذكم الله بالقوم
في أيمانكم ولكن يؤاخذكم
بما عقدتم الإيمان والقوم
داخل في هذا القوم لأن
للمؤاخضة المثبتة مطلقة
وهي في دار الجزاء
والمؤاخضة المنفية مقدمة
مدار الابتلاء فصح الجمع
وبطل التدافع فلا يصح
أن يحمل البعض على
البعض ومثاله كثير

ما يغيبه الآخر بالتحقيق التدافع والتأنيق فإذا اختلف الحكم عند التحقيق بأن ينفي أحدهما
غير ما يثبت الآخر لا يثبت التدافع لا يمكن الجمع بينهما فلا يتحقق التعارض * مثل قول تعالى في سورة البقرة
لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم فإنه يجب المؤاخذة في كل عين بسكوبة
بالقلب أي مقصودة سواء كانت معقودة أو غير معقودة فيتحقق المؤاخذة في النemos * وقوله
جل جلاله في سورة المائدة لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم
بما عقدتم الإيمان ينفي أن لا يتحقق المؤاخذة في النemos لأن الإيمان على نوعين معقودة فيها مؤاخذة ولغو مؤاخذة فيه
والآية سبقت لبيان المؤاخذة في المعقودة ونفيها عن اللغو والنemos ليست بمعقودة فكانت
لغو في حق المؤاخذة إذ اللغو اسم الكلام لا فائدة فيه وليست في النemos فائدة العين المشروعة ثلث
خلت عنها لأنها شرعت لتحقيق البراءة والصدق وقد فات ذلك في النemos أصلا فكانت لغو أي كلاما
الاعتراف من حيث أنه لم ينقد حكمه كيحس الحر فكانت النemos داخلة في عموم قوله
تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم وهو معنى قول الشيخ والنemos داخل في هذا اللغو
أي اللغو المذكور في المائدة * ولم يقل داخلة لتأويل النemos بالحلف وإذا كان كذلك
تحقق التعارض بين الآيتين من حيث الظاهر في حق النemos إذا الأولى توجب المؤاخذة
فيها والثانية تنفيها عنها * فيتخلص عنه بيان اختلاف الحكم بأن يقال المؤاخذة المثبتة
وهي المذكورة في قوله تعالى ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم مطلقة والمطلق ينصرف إلى الكامل
فيكون المراد منها المؤاخذة بالمعقوبة في الآخرة لأنها المؤاخذة الكاملة فإن الآخرة خلقت للجزاء
وللمؤاخذة حقها تعالى بالعدل فالأدنيا فدار ابتلاء يؤاخذ المطيع فيها بمحنة تطهيرا وينعم
على الناصي استدراجا والمؤاخذات المسجلة في الدنيا لم تشرع إلا بسبب لنا فيها ضرب ضرر لتكون
زواجر عنها كلها أصلا حنا فلا تنحصر مؤاخذة لحق الله تعالى وإنما تنحصر في الآخرة فثبت
أن المطلق من المؤاخذة ينصرف إلى المؤاخذة في الآخرة * والمؤاخذة المنفية وهي المذكورة
في سورة المائدة في قوله عز وجل لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم مقيدة بدار الابتلاء أي
المراد منها نفي المؤاخذة بالكفارة في الدنيا بدليل قوله تعالى ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الإيمان
فكفارة فيكون الحكم الذي أثبتته أحد التضمنين غير الحكم الذي يثبت في الآخر فلم يجد محل
النفي والأثبات فالجمع بينهما وبطل التدافع * ثم الشافعي رحمه الله نفي التعارض بطريق
آخر فحمل المؤاخذة المذكورة في الآية الأولى على المؤاخذة بالكفارة لأن المؤاخذة المذكورة
في الآية الثانية مفسرة بالكفارة فيكون تفسيرا للأولى وحمل المقد المذكورة في الآية الثانية على كسب
القلب الذي هو القصد لا القصد الذي ضده الحل لأن القصد يطلق على قصد القلب وعزمه على الشيء
كما يطلق على ربط أحد الكلامين بالآخر يقال عقدت على كذا أي عزمتم واعتقدت كذا
أي قصدت ومنه العقيدة لهزيمة قال الشاعر * شعر * عقدت على قلبي بأنكم الهوى *
فصاح ونادى أنتي غير فاعل * وقوله تعالى بما كسبت قلوبكم مفسر لا يمتثل إلا القصد
فيحمل المحتمل على المفسر فيكون النemos على هذا التأويل داخلة في القصد لا في اللغو

فيجب فيها الكفارة * والدليل على صحة هذا التأويل انه تعالى شرع الكفارة بنفس العيين من غير شرط حث فقال ولكن يؤخذكم بما عقدتم الإيمان فكفارة وقال ذلك كفارة إيمانكم اذا حلقتم ولم يقل اذا حثتم ولا تجب الكفارة بنفس العيين الا في الغموس * فصار حاصل كلامه ان معنى الآيةين واحد وهو نفى الكفارة عن اللغو وانبتها في الغموس والمعقودة فقال الشيخ رحمه الله لا بطل التدافع والتعارض بالطريق الذي يتلأصق ان يجعل البعض على البعض اى يحمل المقد على كسب القلب والمؤاخذه المطلقة على المؤاخذه المقيدة لان فيه تقليل فائدة النص فانما متى حملنا احدهما على الاخر كان تكرارا وحمل كلام صاحب الشرع على الافادة ما يمكن اولى من حمله على الاعادة مع ان فيه عدولا عن الحقيقة من غير ضرورة لان حقيقة المقد ربط احد طرفي الحل بالآخر والمقد الشرعى يسمى عقدا لما فيه من ارتباط احد الكلامين بالآخر وارتباط الكلام بحمل الحكم ان كان الكلام واحدا وجزءه من القلب لا يرتبط بشئ لانها لا توجب حكما الا انها سبب المقد فانه بقصد قبله ثم يكلم بلسانه فانطلق عليها اسم المقد فكان مجازا * يوضحه ان الآية قرئت بالتشديد كما قرئت بالتخفيف وبالتشديد لا يحتمل عقد القلب اصلا فكان حمل القراءة بالتخفيف على ما يوافق القراءة الاخرى وفيه رعاية الحقيقة وتذكير القارئ اولى من حملها على القصد * وذكر الشيخ ابو منصور رحمه الله انه تعالى نفى المؤاخذه عن اللغو في الآية الاولى وانبتها في الغموس والمراد منها المؤاخذه بالآثم وتقاضا في الآية الاخرى عن اللغو وانبتها في المعقودة وفسرها ههنا بالكفارة فكان بيانا ان المؤاخذه في المعقودة بالكفارة وفي الغموس بالآثم وفي اللغو لا مؤاخذه اصلا فلزم تسليم البيان والعمل بكل نص على حدة دون صرف التصوص بعضها في بعض وتقييد البعض ببعض فعلى هذا لا يكون الغموس داخلة في اللغو ولا في المقد فلا تجب فيها الكفارة ولا يثبت التعارض ايضا الا ان الشيخ اثبت التعارض بان جعلها داخلة في اللغو ليكنه اراده في هذا الفصل * وقوله لان المؤاخذه بتصل بقوله سقط التعارض * او يتعلق بمحذوف وهو ولما كانت الغموس داخلة في اللغو كان التعارض بين التصيين ثابتا في العيين الغموس الا انه يندفع باختلاف الحكم لان المؤاخذه الى آخره (قوله) واما الحال اى دفع التعارض باختلاف الحال فتل قوله تعالى ولا تقر بهن حتى يظهرن بالتخفيف والتشديد فان القراءة بالتخفيف تقتضى ان يحمل القران باقطاع الدم سواء اقطع على اكثر مدة الحيض او على مادونه لان الطهر عبارة عن انقطاع دم الحيض يقال طهرت المرأة اذا خرجت من حيضها والقراءة بالتشديد تقتضى ان لا يحمل القران قبل الاغتسال سواء كان الانقطاع على اكثر مدة الحيض او على مادونه كما ذهب اليه عطاء وعجاء ووزفر والشافعي رحمه الله لان الطهر هو الاغتسال والقول بهما غير ممكن لان حتى للغاية وبين امتداد الشيء الى غاية بين اقتضاره دونها تناف فيقع التعارض ظاهرا لكنه يرتفع باختلاف الحالين اى بان يحمل كل واحدة من القرائين على حال فتحمل القراءة بالتخفيف على الانقطاع على اكثر مدة الحيض

واما الحال فتل قوله تعالى
ولا تقر بهن حتى
يظهرن بالتخفيف

لانه انقطاع يبين وحرمة القربان تثبت باعتبار قيام الحيض لانه تعالى امر باعتزالهن لمنى
الاذى بقوله عن اسمه قل هو اذى فاعتزلوا النساء في الحيض فبعد الانقطاع على اكثر مدة
الحيض لا يجوز تراخي الحرمة الى الاغتسال لانه يؤدى الى حمل الطهر الذى هو ضد الحيض
حيضا وهو تناقض وبطلان لتقدير الوارد في الحيض * اويؤدى الى منس الزوج عن حقه
وهو القربان بدون المنة المتصوص عليها وهى الاذى وكلاهما قاسد وتحمّل القرائة بالتشديد
على الانقطاع على مادون اكثر مدة الحيض لان في هذه الحالة لا يثبت الانقطاع يبين لئولم
ان يساودها الدم ويكون ذلك حيضا فان الدم ينقطع مرة ويدر اخرى فلا بد من مؤكّد
لجانب الانقطاع وهو الاغتسال او ما يقوم مقامه * وقد اقامت الصحابة رضى الله عنهم الاغتسال
مقام الانقطاع فان الشعي ذكر ان ثلثة عشر نفرا من احباب رسول الله صلى الله عليه وسلم
قالوا ان المرأة اذا كانت ايامها دون العشرة لا يحل لزوجها ان يقربها حتى تغتسل واذا حملناها
على ما ذكرنا من الحالين انقطع التعارض * فان قيل قوله تعالى فاذا تطهرن في القرائة ياتي
هذا التوفيق لانه بوجوب الاغتسال في جميع الاحوال ولو كان كما زعمتم لكان ينبغي ان يقرأ في
قراءة التخفيف فاذا تطهرن ثبت ان المراد هو الجمع بين الطهر والاغتسال بالقرائتين اى
حتى يطهرن بانقطاع حيضهن وحتى يتطهرن بالاغتسال * قلنا لا يبيّن ان تأخير حق الزوج
الى الاغتسال في الانقطاع على العشرة لا يجوز لما فيه من الفساد يحمل قوله تعالى تطهرن في
قراءة التخفيف على طهرن فان فعل قد يحى بمعنى فعل من غير ان يدل على صنع كثيرين
بمعنى بان اى طهر وكما يقال في صفات الله عز وجل تكبر وأعظم ولا يرد به صفة تتكون
بأحداث الفعل * اليه اشار شيخ الاسلام خواهر زاده رحمه الله * وقد نقل عن طاوس
ومجاهد ان مناه توضحان اى صرن اهلا للصلاة كذا في غير المعاني يلزم مما ذكرتم الجمع بين
المتين المختلفين * فان قيل التطهر حقيقة في الاغتسال وحله على انقطاع الدم ان كان بطريق
الحقيقة فهو اثبات العموم المشترك وان كان بطريق المجاز فهو جمع بين الحقيقة والمجاز لان
المتين اريدا من قوله تعالى فاذا تطهرن اذهو ثابت في كل قرائة واردة المتين المختلفين من
لفظ واحد غير جائزة * ولا يقال معنى التطهر الاغتسال لا غير عند من اختار التشديد
وانقطاع الدم لا غير عند من اختار التخفيف فلا يكون فيه جمع بين المتين المختلفين * لا نقول جميع
القرائت المشهورة حق عند جميع القرآء وجميع اهل السنة فن اختار التشديد بالتخفيف عند حق
ومن اختار التخفيف فالتشديد عنده كذلك فيلزم الجمع عند الجميع في كل قرائة * قلنا لا يلزم الجمع
لان ارادة الانقطاع في حال اختيار التخفيف وفي هذه الحالة ليس له معنى غيره واردة الاغتسال
في حال اختيار التشديد وليس له معنى آخر في هذه الحالة والحالتان لا يتجمعان اذ لا يقرأ بهما في حالة
واحدة فلا يلزم الجمع بين المتين المختلفين اذ من شرطه اتحاد الحال ولم يوجد * وهو نظير
قوله تعالى من بعد غلهم فان الغلب مصدر بمعنى اللازم على قرائة غلبت على المجهول اى
غلبوا وهم من بعد ان صاروا مغلوبين سيفعلون على عدوهم وبمعنى التمدي على قرائة غلبت

ومناه انقطاع الدم
بالتشديد قرئ ومناه
الاغتسال وهما معنيان
متضادان ظاهرا الا
تري ان الحيض لا يجوز
ان يمتد الى الاغتسال
مع امتداده الى انقطاع
الدم لان امتداد التيم
الى غاية واقصاره دونها
معاذنا لكن التعارض
يرتفع باختلاف الحالين بان
يحمل الانقطاع على العشرة
فهو الانقطاع التام الذى
لا ترد فيه ولا يستقيم
التراخي الى الاغتسال لما
فيه من بطلان التقدير وحمل
الاغتسال على مادون مدة
الانقطاع والتناهي لان
ذلك هو المقر الى الاغتسال
في عدمه بمتعارض

على المعروف اى غلبوا وهم من بعد ان كانوا غالين على خصمهم سيظلون قائمين مختلفان
ولكنه جاز ارادتهما لاختلاف الحالتين كذلك هنا * وذكر في شرح التاويلات ان الاية
محمولة على مادون العشرة لان الغالب في النساء ان لا يمتد حيضهن الى اكثر مدة الحيض ولا
يقصر على الاقل بل يكون فيما بين الوقتين الا ترى ان النبي صلى الله عليه وسلم قال في صفة
النساء هن ناقصات العقل والدين ثم وصف نقصان دينهن بان تنحيز احديهن في الشهر
سنا وسبعا وصفهن جملة بنقصان الدين ثم فسر النقصان في جملتهن بما ذكر فدل ان ذلك هو
الغالب في جملتين والمخاطب ينصرف الى ما هو الغالب فدل ان المراد من الاية هو النبي
عن قربانهن اذا كانت ايامهن دون العشرة وبه يقول على القرآنيين جيما اما القراءة بالتشديد
فظاهر واما بالتخفيف فلان الانقطاع فيها دون العشرة لا يثبت الا بالاغتسال او ما يقوم مقامه
لما ذكرنا فكان المراد من الطهر الاغتسال ايضا فلذلك قرئ في القراءة بالتخفيف فاذا
تطهرن دون طهرن ليدل على ان الانقطاع بالاغتسال (قوله) وكذلك قوله تعالى اى وكما
ان القرآنيين في الاية المقدمة متعارضان من حيث الظاهر ويندفع ذلك التعارض باختلاف
الحال فكذا القرآنيان في قوله تعالى وامسحوا برؤوسكم وارجلكم بحفض اللام ونصبها
متعارضتان اذ الحفص معطوف على الرأس فيقتضى وجوب مسح الرجل لا غير كما هو مذهب
الروافض والنسب معطوف على الوجه فيوجب وجوب غسل وعدم جواز الاكتفاء
بالمسح فيتمارضان فظاهرا يتخلص عنه باختلاف الحال على ما ذكر في الكتاب * وقوله
وصح ذلك جواب عما يقال لا يستقيم الحل على هذا الوجه لان الله تعالى امر بالمسح على
الرجل على قراءة الحفص لاعلى الحف اذ لم يقل وامسحوا برؤوسكم وخفافكم * فقال قد
صح ذلك اى حل قراءة الحفص على المسح بالحف وان اضيف المسح الى الرجل لان الجلد
لما اقيم مقام بشرة القدم لاتصاله بها صار مسحه بمنزلة مسح القدم فصار اضافة المسح الى
الرجل وارادة الحف منها وفي بعض النسخ فصار مسحه بمنزلة غسل القدم اى الجلد لما قام
مقام بشرة القدم كان المسح مصادفا بشرة القدم فقدر كما ان الغسل يصادف بشرة القدم
تحقيقا فيصح اضافة المسح الى الرجل * وفي ذكر الرجل دون الحف فائدة وهي ان المسح
لو اضيف الى الحف بان قيل وامسحوا برؤوسكم وخفافكم لا وهم جواز المسح على الحف
وان كان غير ملبوس ففي اضافته الى الرجل وارادة الحف ازالة ذلك الوهم * وما ذكر
الشيخ هو اختيار بعض العلماء قائمهم اثبتوا شرعية المسح على الحف بالكتاب بهذا الطريق
فاما عند عامة المحققين فلمسح ثابت بالنسبة دون الكتاب وهو المذكور في المبسوط والهداية
وعامة الكتب فانه لو كان ثابتا به لكان منيا الى الكمين كالغسل * وما قيل يحتمل انه كان
منيا الى الكمين ثم نسخت الغاية بالنسبة وبقي اصل المسح لا يخلو عن ضيق لان النسخ انما
يثبت بالنقل ولم ينقل عن احد من السلف انه كان منيا ثم نسخ ولهذا قال ابو حنيفة رحم الله
ما قلت بالمسح على الحف حتى جازى فيه مثل ضؤ النهار او قال مثل فلق الصبح ولو كان ثابتا

وكذلك قوله فامسحوا
برؤوسكم وارجلكم
الى الكمين بالحف
والنصب متعارضان ظاهرا
فاذا حملنا النصب على
ظهور القدمين والحفص
على حال الاستار بالحف
لم يثبت التعارض فصح
ذلك لان الجلد قيم مقام
بشرة القدم فصار مسحه
بمنزلة غسل القدم واما
صرح اختلاف الزمان
فبان يعرف التسامح
فيسقط التعارض ويكون
آخرها ناسخا وذلك
مثل قول ابن مسعود
رضي الله عنه في التوفى
عنها زوجها اذا كانت
حاملة انها تعد بوضع
الحمل وقال من شاء
باهلته ان سورة النساء
القصرى واولات الاحمال
اجلن تزك بعد النبي
في سورة البقرة واراد به
قوله تعالى والذين
يتوفون منكم الاية
وكان ذلك دافعا عن قال
بابعد الاجلين

بالكتاب لما استقام هذا الكلام منه * ثم عند هؤلاء القراءة بالخفض وإن كان معطوفة على الرأس فهي موجهة للفعل أيضا لأنه أريد بالمسح الفسل في حق الرجل للمساكلة وهي أن يذكر النبي * بانظ غيرة لوقوعه في حبه كقوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وجزاء سبته سبته مثاها * وقول الشاعر * قالوا اقترح شيئا نجد لك طبخه * قات الطبخوا لي حبة وقيصا * وللتفاوت بين الفعابين اذكل واحدهما امسك العضو بالماء والتوضي لا يتبع بصب الماء على الاعضاء حتى يمسحها في الفسل ويقال تمسحت للصلوة اي توضأت وقال تعالى فطفق مسح بالسوق والاعناق اي غسل اعناقها وارجلها غسلا خفيفا في قول ازاله للقبصار عنها لكرامتها عليه * ولا يقال فيه جمع بين الحقيقة والحجاز لان حقيقة المسح قد اريدت بقوله وامسحوا فلا يجوز ان يراد به الفسل * لانا نقول انما اريد الفسل بالمسح المقدر الدال عليه الواو في قوله وارجلكم اذ التقدير وامسحوا برؤسكم وامسحوا برجلكم دون المذكور صريحا فلا يكون فيه جمع بينهما فان قيل اي فائدة في عطف المنسوخ على المسح قلنا هي التحذير عن الاسراف المنهى عنه فطفت على المسح لالتسح ولكن لينه على وجوب الاقتصاد في صب الماء عليها كذا في الكشاف (قوله) وذلك مثل قول ابن مسعود * والتوفى عنها زوجها اذا كانت حاملا تمتد بوضع الحمل عند ابن مسعود وقال على رضي الله عنهما تمتد بايضا لاجل ان اي باطول الدينين لان كل آية توجب عدة على وجه فيجمع بينهما احتياطا * وقال ابن مسعود رضي الله عنه هذا اذا لم يعرف التاريخ فاذا عرف تمين الآخر للعمل به لانه ناسخ وقديمت تآخر قوله تعالى واولات الاحمال اجعلن عنده حتى دعا الى الباهلة فلامني للجمع بينهما * والباهلة مفاعلة من البهلة بضم الباء وتحتها وهي اللثة وروى لاعتته وذلك انهم كانوا اذا اختلفوا في شيء اجتمعوا وقالوا بهلة الله على الظالم كذا في المغرب فجعل ابن مسعود رضي الله عنه التأخر دليل النسخ ولم ينكره على رضي الله عنه فثبت انه كان معروفا فيما بينهم ان المتأخر من النصين ناسخ للمقدم (قوله) واما الذي ثبت دلالة الى آخره * اذا اجتمع المبيح والمحرم نقل عن عيسى بن ابان وابي هاشم انهما يطرحان ويرجع المجتهد الى غيرهما من الادلة كالولين عقد كل واحد منهما على المولية ولا يعلم تقدم احدهما ابهما بطلان وكالفرق اذا لم يعلم تقدم بعضهم على البعض * وفي القواطع لابي منصور السماني اذا اقتضى احد الخبرين الحظر والاخر الاباحة ففيه وجهان احدهما انهما سواء لانهما حكمان شرعيان وصدق الراوي فيهما على تيرة واحدة * والوجه الاخر وهو الاصح ان الحظر اولى لانه احوط * وعندنا يرجح الحرم لقوله عليه السلام ما اجتمع الحلال والحرام الا غلب الحرام والحلال وقوله عليه السلام دع ما يريبك الى ما لا يريبك ولا يريبه جواز ترك هذا الفعل لانه بين كونه حراما او مباحا وتأثيره جواز فله فيجب تركه * ولما روى عن عمر رضي الله عنه انه قال في الاختين المملوكتين احلتهما آية وحرمتها آية والتحريم اولى ولان من طلق احدي نساءه او اعتق احدي امائه ونسبها

واما الذي ثبت دلالة فنل
التصين تعارضا في الحظر
والاباحة ان الحاضر يحمل
اخرنا ناسخا دلالة لانا تعلم
انهما وجدا في زمانين
ولو كان الحاضر اولا كان
ناسخا للمسبق ثم كان المسح
ناسخا فكرر النسخ
واذا تقدم المبيح ثم الحاضر
لم ينكر فكان المتيقن
اولى

يحرم عليه وطى جميعهم بالاتفاق ترجيحاً للحرمة * وما ذكر في الكتاب من كون المحرم ناسخاً * لأنهم انهم اوجدا في زمانين اذ لو كانا في زمان واحد لكانا متناقضين ونسبة التناقض الى الشارع محال ثم لو كان الحاضر متقدماً بترك النسخ ولو كان المسيح متقدماً لا يتكرر فكان المتيقن وهو النسخ مرة اولى من الاخذ بالتكرار الذي فيه احتمال * او معناه ان الحاضر ناسخ يبقين تقدم اوتأخر لانه اما نسخ للاباحة الاصلية او لا بابحة المعارضة والمسيح محتمل لانه ان تقدم كان مقرر للاباحة الاصلية لا ناسخاً لها فكان العمل بما هو ناسخ يبقين اولى من العمل بالمحتمل (قوله) وهذا اى جعل الحاضر ناسخاً للمسيح بناء على كذا اختلف العلماء في الاشياء التي تحتمل ان ترد الشرع بإباحتها وحظرها انها قبل ورود الشرع على الاباحة ام على الحظر فذهب أكثر اصحابنا خصوصاً العراقيون منهم وكثير من اصحاب الشافعي الى انها على الاباحة وانها هي الاصل فيها حتى ان من لم يلبسه الشرع يسبح له ان يأكل ماشئاً من المطهومات واليه اشار محمد رحمه الله في الاكراه حيث قال ولو تهدد بقتل حتى يأكل الميتة او يشرب الخمر فلم يفعل حتى قتل خفت ان يكون آتلاً ان اكل الميتة وشرب الخمر لم يحرم مالا بالشيء عنهما فجعل الاباحة اصلاً والحرمة بعارض انتهى * وهو قول ابي على الحيسائي وابنه ابي هاشم واصحاب الظواهر * وقال بعض اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي ومثله بغداد انهما على الحظر حتى ان من لم يلبسه الشرع لا يباح له شيء الا ما يدفع به الهلاك عن نفسه مثل التنفس والانتقال عن مكان الى مكان * وقالت الاشعرية وعامة اهل الحديث انها على الوقف لا توصف بمحظر ولا بابحة حتى ان من لم يلبسه الشرع ينبغي ان يتوقف ولا يتناول شيئاً فان تناول شيئاً لا يوصف فعله بالحظر ولا بالاباحة * قال عبد القاهر البغدادي وتفسير الوقف عندهم ان من فعل شيئاً قبل ورود الشرع لم يستحق فعله من الله تعالى ثواباً ولا عقاباً * والى هذا القول مال الشيخ ابو منصور رحمه الله فانه ذكر في شرح التاويلات وقال اهل السنة والجماعة ان العقل لاحظه في معرفة هذا القسم يعنى فيما يجوز ان يرد الشرع بإباحتها فيجب التوقف فيه الى ان يرد الشرع الا بقدر ما يحتاج اليه للبقاء * وجه القول الاول انه تعالى غنى على الحقيقة جواد على الاطلاق والنفي الجواد لا يمنع ماله عن عباده الا ما كان فيه ضرر فتكون الاباحة هي الاصل باعتبار غناه وجوده والحرمة لموارد ولم يثبت فيبقى على الاباحة * وجه القول الثاني ان الاشياء كلها مما وكه الله تعالى على الحقيقة والتصرف في ملك الغير لا يثبت الاباحة المالك فلما لم يثبت الاباحة بقيت على الحظر لقيام سببه وهو ملك الغير * ووجه قول الواقفية ان الحرمة اوالا اباحة لا تثبت الا بالشرع قبل وروده ولا يتصور ثبوت واحدة منهما فلا يحكم فيها بمحظر ولا بابحة * ثم الشيخ رحمه الله اختصار القول الاول الا انه لم يقل يكون الاباحة اصلاً على الاطلاق على معنى ان الله تعالى خلق الاشياء في اصل وضعها مباحة من غير تكليف بمحظر وتحريم ثم بعث الانبياء عليهم السلام واوحى اليهم بمحظر بعضها واقباء بعضها على الاباحة الاصلية

وهذا بناء على قول
من جعل الاباحة اصلاً
ولسنا نقول لهذا في اصل
الوضع لان البشر لم يتركوا
سدى في شيء من الزمان
واتما هذا بناء على زمان
الفترة قبل شريعتنا

لان ذلك انما يستقيم ان لو خلق الخلاق ولم يكلفوا بشئ مدة ثم بعث فيهم الانبياء بالكليف
 فكلفوا بتجريم البعض وإبقاء الباقي على ما كان وليس الامر كذلك اذ الناس لم يتركوا سدى
 اى مهملًا في زمان فان اول البشر ادم عليه السلام وهو كان صاحب شرع فدانى بالامر
 والهي والحظر والاباحة ولم يخل قرن بعده عن دليل سعى وان فتر بحث يحتاج الى تحديد
 النظر به كما قال تعالى وان من امة الا خلا فيها نذير اى وامان امة فيما مضى الا جاءهم منذر
 واذا كان كذلك تندر القول بكون الاباحة اصلا على الاطلاق فذلك لم يقل الشيخ به وانما قال
 بكونها اصلا في زمان الفترة وهو الزمان الذى بين عيسى ومحمد عليهما السلام لان الاباحة
 والحرمه قد ثبتتا في الاشياء بالترايع الماضية وبقيتا الى زمان الفترة ثم كانت الاباحة ظاهرة
 في زمان الفترة فيما بين الناس فيبقى الى ان يثبت الدليل الموجب للحرمه في شريعتنا فهذا هو
 المراد بكون الاباحة اصلا لانها اصل على الاطلاق * وفي الحقيقة هو بيان محل الخلاف لانه
 لا يتصور القول بالاباحة او الحظر او التوقف قبل وجود الخلاف لان هذه الاحكام بالنسبة
 اليهم وبمدا وجدوا لم يتركوا سدى في زمان فلم يكن محل الخلاف الزمان الفترة * ويؤيده
 ما ذكر في شرح التاويلات في هذه المسئلة وهذا الخلاف انما يتحقق فيمن بلغ في شاق جبل
 ولم يبلغه دليل السمع اوفى زمان الفترة * وذكر عبد القاهر البزادى وهذا اى الوقف
 مذهب ابى الحسين الا شمرى وضارر وبشر المرسى وبه قال اكثر اصحاب الشافعى مع
 قولهم بانه لم يخل زمان القلاء عن شريعة وانما تكلموا في هذه المسئلة على تقدير كونها لاعلى
 تقدر حصولها * وذكر ابو اليسر في اخر هذه المسئلة والصحيح من الاقوال ان ما يجوز ان
 يحرم ثارة وبياض اخرى فقبل ورود الشرع اوفى حق من لم يبلغ اليه الشرع لا يوصف
 بالحرمه ولا بالاباحة وفعل الانسان فيه ايضا لا يوصف بالحل ولا بالحرمه كفعل من لا يدخل
 تحت الخطاب اما بعد ورود الشرع فالاموال على الاباحة بالاجماع مالم يظهر دليل الحرمه
 لان الله تعالى اباح الاموال بقوله خلق لكم مافى الارض جميعا والافس مع الاطراف على
 الحرمه لان الله تعالى الزمهم العبادات ولا يقدرون على تحصيلها الا بالنصه عن الاتلاف
 والنصه لا تثبت الا بتجريم اتلاف الافس والاطراف جميعا (قوله) وذلك اى ترجيح الحرم
 وجعله ناسخا للمبعض مثل ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه حرم الضب وهو ما روى
 عن عائشة رضى الله عنها انه اهدى لها ضب فسالته رسول الله صلى الله عليه وسلم عن اكله
 فكرهه فجاء سائل فاردت ان تعطيه اياه فقال عليه السلام اتطمعن بالاناكلين فدل انه كرهه
 لحرمته اذ لو لم يكن كراهية الاكل للحرمه لامرها بالتصدق كما امر به في شاة الانصارى بقوله
 اطعموها الاسارى * وما روى عن عبد الرحمن بن حنبل انه قال نزلنا ارضا كثيرة الضباب
 فاسابتنا جماعة وطبخنا منها وان القدور لتعلل بها اذ جاء رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال
 ما هذا فقلنا ضباب اصنأنا فقال ان امة من بنى اسرائيل مسخت دواب فى الارض وانا اخشى
 ان يكون هذه فاكفوها * وروى انه اباحه وهو ما روى ابن عمر رضى الله عنهما ابن النبي صلى الله

وذلك ما روى عن النبي
 عليه السلام انه حرم الضب
 وروى انه اباحه وحرم
 لحوم الجر الاهلية وروى
 انه اباحه

عليه وسلم سئل عن الضب قال لم يكن من طعام قومى فأجبت فنبى تعافه فلا أحله ولا حرمه
وما روى عن ابن عباس رضى الله عنه ما قال أكل الضب على مائدة رسول الله صلى الله عليه وسلم
وفى الأكابن أبوبكر رضى الله عنه ورسول الله عليه السلام كان ينظر إليه ويضحك فتحن
رجعنا الحرم على المبيع وحلنا دليل الإباحة على ما كان قبل التحريم وحرم لحوم الحرم
الأهلية وروى أنه أباحها كابنا في مسئلة السور فلعنا بالحرم وجعلناه ناسخا للمبيع
وكذلك الضبع أى وكالضب أو الحمار الضبع فإن الحرم والمبيع فيه تعارضا فالمبيع حديث
جابر بن عبد الله رضى الله عنه أنه سئل عن الضبع أصيد هو فقال نعم فقبل أى كل لحمه
فقال نعم فقبل أى سمعت من رسول الله عليه السلام فقال نعم والحرم حديث ابن عباس
رضى الله عنهما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن أكل كل ذى ناب من السباع وكل
ذى مخب من الطير فرجعنا الحرم لما ذكرنا وحديث جابر أن صبح فحُمول على الإبتداء
وما يجرى مجرى ذلك أى مجرى ما ذكرنا من الظاهر مثل الثعلب والقنفذ واللفحة (قوله) واختلف
مشايخنا إلى أخره الدليل الثبت هو الذى ثبت امرأ عارضا والثا فى هو الذى بنى العارض
وبقى الأمر الأول كما أشير إليه فى الكتاب فإذا تعارض نصان أحدهما مثبت والاخر نافي
يترجح المثبت عند الشيخ أبى الحسن الكرخى وهو مذهب أصحاب الشافعى لأن المثبت مخبر
عن حقيقة والثاى يعتمد الظاهر فيكون قول المثبت راجعا على قول الثا فى لاشباه على زيادة
علم كما فى الجرح والتعديل إذا تعارض قول الجراح على قول المدلل لأنه مخبر عن حقيقة
والمدلل مخبر بمتمدا على الظاهر وكذا إذا شهد شاهدان أن عليه كذا وشهد آخر أن لا شئ
عليه يترجح المثبت ولأن المثبت يفيد التأسيس والثا فى يفيد التأكيد والتأسيس أولى من
التأكيد وقال عيسى بن أبان والفاضى عبد الحارث من المعتزلة أنهما يتعارضان لأن ما يستدل به
على صدق الراوى فى المثبت من العقل والضبط والاسلام والمدة موجودة فى الثا فى فيتعارضان
ويطلب الترجيح من وجه آخر وقد اختلف عمل أصحابنا المتقدمين بينى اباحية
والمابوسف ومحمد رحمهم الله فى هذا الباب أى فى تعارض الثنى والاثبات فى بعض الصور
عموا بالثبوت وفى بعضها عملوا بالثا فى وحاصل ما ذكره هنا من المسائل التى اختلف
عماهم فيها خمس مسائل أحدها مسئلة خيار العاقبة وهى ما إذا اعتقت الامة المتكوفة ثبت
خيار فسخ النكاح إذا كان زوجها عبدا بالاثبات وكذا إذا كان زوجها حرا عندنا وعند
الشافعى رحمه الله لا يثبت لها الخيار إذا كان زوجها حرا لأن المساواة حصلت بالحرية فلا يثبت
لها الخيار كالأولى يسهل والزوج موسر بخلاف ما إذا كان عبداً لأنه ليس بكفولها بمد العتق
ونحن نقول الملك يزاد عليها بالحرية على ما عرفت فى مسئلة اعتبار الطلاق فلها أن تدفع
الزيادة عن نفسها والأصل فيه حديث برة رضى الله عنها فقد روى مروءة بن الزبير
عن عائشة رضى الله عنها أن برة اعتقت وزوجها عبد فضيرها رسول الله صلى الله عليه
وسلم وأولئك حرا لماخيرها وروى عن إبراهيم عن الأسود عن عائشة رضى الله عنها أن

وكذلك الضبع وما يجرى
مجرى ذلك أنا نحصل
الحاضر ناسخا واختلف
مشايخنا فيما إذا لما رض
نصان أحدهما مثبت
والاخر نافي مبق على الأمر
الأول فقال الكرخى المثبت
أولى وقول عيسى بن أبان
يتعارضان وقد اختلف
عمل أصحابنا المتقدمين
فى هذا الباب فقد روى
أن برة اعتقت وزوجها
حروها مثبت وروى
أنها اعتقت وزوجها عبد
وهذا مبق على الاخر الأول
وأصحابنا أخذوا بالثبوت
وروى أن الثاى عليه السلام
تزوج ميمونة وهو حلال
بسرف وروى أنه تزوجها
وهو حرم

زوجها كان حرا حين عتقت فأنص الاول ناف لانه مبق على الامر الاصلى اذلا خلاف
ان اليهودية كانت ثابتة قبل التق والتاني مثبت لانه ثبت امرأ عارضا وهو الحرية فاحتجنا
اخذوا بالثبوت في هذه المسئلة * والثانية مسئلة نكاح المحرم فند الشافى رحمه الله لا يجوز
لان الرطى حرام بدواعيه والقد دأع اليه وضما وشرا لانه سبب موضوع فتعدت
الحرمة اليه كفى حرمة المصاهرة وكما في شراء الصيد للمحرم * وعندنا يجوز لان حرمة المرأة
على المحرم باعتبار الارتفاق اما كاملا كالوطى او قاصرا كالس والقبلة وليس في العقد فلا يحرم
كشراء الجارية والطيب واللباس * والاصل فيه حديث ابن عباس رضى الله عنهما ان النبي
صلى الله عليه وسلم تزوج ميمونة وهو محرم وروى يزيد بن الاصم انه تزوجها وهو
حلال بسرف اى خارج عن الاحرام فالاول ناف لانه مبق على الامر الاول فان الاحرام
كان كان ثابتا قبل التزوج والثاني مثبت لانه يدل على امر عارض على الاحرام
وعلمائنا اخذوا فيها بالتأني * وسرف بوزن كنف جبل بطريق المدينة كذا في المغرب *
وفي الصحاح وسرف اسم موضع * وعن المستغفرى سرف على رأس ميل من مكة بهاقبر
ميمونة زوج النبي صلى الله عليه وسلم ورضى عنها وكانت ماتت بمكة فحجها ابن عباس
الى سرف * ويجوز ترك صرفه بتقدير التأنيث وصرفه بتقدير عدمه * وقوله وانفقت
الروايات جواب عما قال ابوالحسن ان علمائنا اخذوا بهذه الرواية لان الاحرام عارض
والحل اصل فكان هذا منهم عملا بالثبوت لابلنا في فقال انفقت الروايات انه لم يكن في الحل
الاصلى وانما اختلفت في الحل المترى على الاحرام فكان الحل عارضا والاحرام اصلا *
والمراد من اتفق الروايات اتفق علمائها فانه قد روى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم بلدينة
قبل ان يحرم كذا في معرفة الصحابة للمستغفرى * والثالثة مسئلة وقوع الفرقة ببيان الدارين وهى
ما اذا خرج احد الزوجين من دار الحرب تقع الفرقة عندنا وعند الشافى رحمه الله
لاقعه * وقد روى عكرمة عن ابن عباس رضى الله عنهما ان زينب بنت رسول الله صلى الله
عليه وسلم هاجرت من مكة الى المدينة وي زوجها ابوالعاص بن الربيع كافر بمكة ثم انه اسلم
بعد ذلك بشتين وهاجر الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فردها رسول الله صلى الله عليه
وسلم عليه بالنكاح الاول وهو ناف لانه مبق على الامر الاول * وروى عمرو بن شبيب
عن ابيه عن جده ان رسول الله صلى الله عليه وسلم ردها عليه بنكاح جديد وهو مثبت
لانه يدل على امر عارض فاخذ علمائنا بالثبوت دون التاني * والرابعة مسئلة كتاب
الاستحسان فالحجبر بالطهارة ناف لانه مبق على الامر الاصل والحجبر بالنجاسة مثبت لانه غير
عن امر عارض واخذوا فيها بالتأني في دون الثبوت * والخامسة مسئلة تعارض الحجرج
والتعديل بان اخبر مزك انه عدل واخبر آخر انه مجروح يرجح خبر الجارج وهو مثبت
لانه ثبت امرأ عارضا على خبر المعدل وهو ناف لانه مبق على الامر الاول اذ المعدل هو
الاصل فهذا بيان اختلاف بعلمهم في هذا الباب والاصل الجامع ما ذكر في الكتاب بما يعرف

واقفت الروايات ان النكاح
لم يكن في الحل الاصلى انما
اختلفت في الحل المترى
على الاحرام فجعل احكامنا
العمل بالنافى في اولى
من العمل بالثبوت وروى
ان النبي صلى الله عليه وسلم
زينب رضى الله عنها
على زوجها بنكاح جديد
وروى انه ردھا بالنكاح
الاول واحكامنا عملوا فيه
بالثبوت وقالوا في كتاب
الاستحسان في طمام
او شراب اخبر رجل
بحمرة والاخر بحمله
او طهارة الماء ونجاسته
واستوى الخبر ان عند
السامع ان الطهارة اولى
وليمسواوا بالثبوت وقالوا
في الحجرج والتعديل
اذا تعارض ان الحجرج
اولى وهو المثبت فلما
اختلف علمهم لم يكن
يعدم اصل جامع وذلك
ان قول ان التاني لا يخلو
من اوجه اما ان يكون مما
يعرف بدليله الاول يعرف
بدليله او يشبه حاله فان كان
من جنس ما يعرف بدليله
كان مثل الاتبات

وذلك مثل ما قال
محمد رحمه الله في السير
الكبير في رجل ادعت
عليه امرأته انها سمته
منه يقول المسيح ابن الله
تقال الزوج انما قلت
المسيح بن الله قول النصارى
او قالت النصارى المسيح
ابن الله لكنها لم تسمع
الزيادة فالقول قوله فان شهد
شاهدان ان اسماءه قول
المسيح ابن الله ولم تسمع
منه غير ذلك ولا ندري ان قال
غير ذلك ام لا لم تقبل
الشهادة وكان القول قوله
ايضا وان قال الشاهدان شهد
انه قال ذلك ولم يقل غير
ذلك قبت الشهادة
في الحلق اذا دعى الزوج
الا يستناء فقد قبت
الشهادة على محض النفي
لان هذا نفي طريق العلم به
ظاهر وذلك ان كلام
التكلم انما يسمع عيانا
فيحيط العلم به زاد عليه
شئنا او بزدلنا لا يسمع
فليس بكلام لكنه زينة
واذا وضع طريق العلم
ونظر صار مثل الانبياء
واما بالاطريق لاحاطة
العلم به فانه لا يقبل فيه
خير الخبير في مقابلة الانبياء
مثل التزكية لان الداعي

بدليته اى يكون بناء على دليل كالاتبات اولا يعرف بدليته اى لا يكون مبنيا على دليل بل
يكون مبنيا على الاستصحاب الذى هو ليس بذلل او يشبه حاله اى يجوز ان يكون مبنيا
على دليل ويجوز ان يكون مبنيا على الاستصحاب (قوله) وذلك اى النفي الذى هو مثل
الاتبات مثل ما قال محمد في السير الكبير ولوان امرأة قالت للقاضى انى سمعت زوجى يقول
المسيح ابن الله وقال الزوج قد وصلت بكلامى شيئا آخر فقلت النصارى يقولون المسيح
ابن الله او قالت المسيح ابن الله قول النصارى فلم تسمع المرأة بعض كلامى وقالت المرأة
كذب فالقول قول الزوج مع يمينه لانه ما قر بالسبب الموجب للفرقة فان عين هذه الكلمة
لا تكون موجبة للفرقة فيكون منكرا لما يدعيه من السبب الموجب للفرقة بخلاف ما لو قالت
انى سمعت يقول المسيح ابن الله فقال الزوج انما اردت بذلك حكاية عن يقول هذا
حيث بات منه امرأته لان ما فى ضميره لا يصح ناسخا لحكم ماتكم به فان ما فى الضمير دون
ما تكلم به والشئ لا ينسخه الا ما هو منه اوفوقه فان شهد الشهود للمرأة ان اسماءه يقول
كذا ولم تسمع منه غير ذلك فالقول قول الزوج ايضا لانه لاتنا فى بين قولهم لم نسمع وبين قول
الزوج قالت قالت النصارى كذا لانه صح ان يقال قال فلان قولنا ولكنى لم نسمع فلا يصح
حجة للالتزام وان قالوا شهد انه قال ذلك ولم يقل غير ذلك قبت الشهادة لان الشهود
اتبعوا السبب الموجب للفرقة وقوله غير مقبول فيما يبطل شهادة الشهود وانما قبلت هذه
الشهادة وان قامت على النفي لانها صدرت عن دليل موجب العلم لان ما يكون من باب الكلام
يكون مسموعا لمن كان بالقرب من المتكلم وما لم يسمع منه يكون دنة كالامانة وذكر في
شرح السير الكبير انها انما قبلت لان وقوع الفرقة ليس بهذه الشهادة بل بما سقى مما هو اثبات
وهو بمنزلة شهادة الشهود على ان هذا اخو الميت وو امرته لا تعلم وارثا غيره بوضوح ان قولهم
لم يقل شيئا غير ذلك فيه اثبات ان ما دعى من الزيادة فى ضميره لافى كلامه وذلك لا يصح
ناسخا لموجب كلامه حتى لو قال الشهود لا ندري قل ذلك او لم يقل الا انما لم نسمع منه غير
قوله المسيح ابن الله فالقول قول الزوج ولا فرق بينه وبين امرأته لان الشهود ما ثبتوا ان
الزيادة فى ضميره لافى كلامه وانما قالوا لم نسمع منه وكما لم نسمعوا ذلك منه فالقاضى لم يسمع
ايضا وكذلك فى الطلاق اى ومثل الحكم المذكور فى هذه المثلثة حكم ادعاء الزوج الاستناء
فى الطلاق اوفى الخلق باز قال قد قلت انت طالق ان شاء الله او خالفك ان شاء الله واتكرت
المرأة الاستناء فالقول قوله فان شهد الشهود عليه بطلاق او خلع بغير استناء بان قالوا
قد تكلم بالطلاق او الخلع ولم يتكلم بالاستناء قبت الشهادة ولم يقل قوله وان قالوا لم نسمع
منه غير كلمة الطلاق كان القول قوله فى ذلك ولم تقبل اشهادنا لما ذكرنا الا ان يظهر منه ما يكون
دليل حجة الخلع من قبض البدل او سبب اخر فيثبت لا يقبل قوله فى ذلك كذا فى شرح السير
الكبير لشمس الائمة رحمه الله الدنة ان تسمع من الرجل نعمة ولا تقبل ما يقول (قوله)
والا طريق لاحاطة العلم به فانه لا يقبل عليه اى فيه خير الخبير في مقابلة الانبياء لانه خير لاعن دليل

الى التزكية فى الحقيقة هو ان يقب التزكية منه على ما يخرج عدا لته وقل ما يوقف من حال البشر على امر فوفى فى التزكية

والجرح يستند الحقيقة
فصار اولى وان كان امرا
يشبه فيجوز ان يعرف
بدليله ويجوز ان يستند
الخبر فيه ظاهر الحال
وجب السؤال والتا مل
في الخبر فان ثبت انه يبي
على الحال لم يقبل خبره
لانه اعتمد ما ليس بحجة
وما يشارك فيه السامع
واذا اخبر عن دليل المعرفة
حتى وقف عليه كان مثل
المثبت في التعارض
فجديث نكاح ميمونة
من القسم الذي يعرف
بدليله لان قيام الاحترام
يدل عليه احوال ظاهرة
من المحرم فصار مثل
الاثبات في المعرفة فثبت
المادة فوجب المصير
الى ما هو من اسباب
الترجيح في الرواية دون
ما يثبت به التعارض
في نفس الحجة وهو ان
يحمل رواية من اخص
بالضبط والاقصان اولى
وهو رواية ابن عباس
وحكى الله عنه انه تزوجها
وهو محرم لانه فسر القصة
فصار اولى من رواية يزيد
بن الاصم لانه لا يعله
في الضبط والاقصان

موجب بل عن استصحاب حال وخبر الخبر صادر عن دليل موجب له * ولان السامع
والخبر في هذا النوع سواء فان السامع غير عالم بالدليل المثبت بالخبر بالثبوت فلو جاز ان يكون
هذا الخبر معارضا لخبر المثبت لجاز ان يكون علم السامع معارضا لخبر المثبت الداعي الى التركة
في الحقيقة هو ان لم يقف المذكر منه اى من الشاهد على ما تجرح عدالته فكان ما لم تركته
الجهل بسبب الجرح اذ لا طريق للمذكر الى الوقوف على جميع احوال الشاهد في جميع
الاقوال حتى يكون اخباره بعدالته عن دليل يوجب العلم بها * والجرح يعتمد الحقيقة اى
الجرح بخبر عن دليل يوجب العلم وهو المعايضة فصار اولى * والقلة قوله وقلمنا توقف
عبارة عن عدم بطريق المجاز اى لا توقف * وما ذكرنا من ترجيح الجرح على التركة
فذهب طائفة الفقهاء والاصوليين الا ان بعضهم فصلوا وقالوا الجرح اما ان يبين السبب اولا
فان عين فاما ان يبين المعدل ام لا فان شاء فاما ان يبين بطريق يقين ام لا * فان عين السبب
ونفاه المعدل بطريق يقين مثل ان يقول الجارح رأيت قد قتل فلانا المسلم بغير حق في وقت
كذا ويقول المدعى قد رأيت حيا بعد ذلك او يقول الجارح رأيت شرب الخمر طوعا يوم الجمعة
ويقول المعدل كنت مصاحبا له في جميع ذلك اليوم فلم يشربها اصلا فهنا يتعارضان وترجح
احدهما على الآخر ببعض اسباب الترجيح وفي غير هذه الصورة يعدم الجرح لانه الحلاج
على زيادته لم يطعم عليها المعدل وما خافها فثبتا فوجب تقديمه * وبني ان يكون مذهبا هكذا
ايضا لان هذا التعديل نفي عن دليل فيجوز ان يمارس الاثبات وهو الجرح (قوله) دون
ما يسقط به التعارض في نفس الحجة وهو كون احدهما قويا والاخر اثباتا يعنى لا يدل احدهما
نفي والاخر اثبات والنفي مبني على عدم الدليل فلا يمارس للاثبات لان هذا الذي ثبت
بالدليل فصار مثل الاثبات * وهو ان يحمل اى الرجوع الى اسباب الترجيح اى يحمل
رواية ابن عباس رضي الله عنهما لفقاهته وضبطه واتقاه اولى من رواية يزيد بن الاصم الذي
لا يماذله في شيء مما ذكرنا فان قوة الضبط تدل على قلة الوهم والغلط * والدليل على زيادة
ضبطه واتقاه انه فسر القصة على ما روى عنه جابر بن زيد وعطاء بن ابي رباح ومجاهد ان
رسول الله صلى الله عليه وسلم تزوج ميمونة بنت الحارث في سفره ذلك يعنى في عمرة القضاء
وهو حرام وكان زوجا لايها العباس بن عبد المطلب فقام رسول الله صلى الله عليه وسلم بمكة
ثلاثا فاته حبيب بن عبد العزى في نفر من قريش في اليوم الثالث وكانت قريش قد وكلته
باخراج رسول الله صلى الله عليه وسلم من مكة فقالوا قد اتفق اهلنا فخرج عنا فقال
رسول الله صلى الله عليه وسلم ما عليكم لو تركتموني فاعرست بين اظهركم فصنعنا لكم طعاما
فخضرتوه قالوا لا حاجة لنا في طعامك فخرج عنا فخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم وخلف
ابراخيم مولاة على ميمونة حتى اتاه بها بسرف فبنى عليها رسول الله صلى الله عليه وسلم فاسلم هنالك
هكذا في معرفة الصحابة للمستغفرى وشرح الآثار للطحاوى * وحديث يزيد قد ضعفه
عزرو بن دينار حيث قال للزهري وما يدري يزيد بن الاصم اعرابي بوال على عقبه اتجمله

مثل بن عباس ولم ينكر عليه الزهري * قال أبو جعفر رحمه الله في شرح الآثار والذين روى
 ان رسول الله صلى الله عليه وسلم تزوجها وهو محرم اهل علم وثبت اصحاب ابن عباس سمعوا
 جبير وعطاء وطاوس ومجاهد وعكرمة وجابر بن زيد وهؤلاء كلهم ائمة وفقهاء يمتنع بروايتهم
 وآراءهم والذين نقلوا عنهم كذلك ايضا منهم عمرو بن دينار وايوب السخيتي وعبد الله بن
 ابي نجيح فهؤلاء ايضا ائمة يمتنع بروايتهم وقد روى عن عائشة رضي الله عنها ما وافق رواية
 ابن عباس وروى ذلك عنها من لا يطن احد فيه ابو عوانة عن مغيرة عن ابي الضمى عن
 مسروق رحمه الله فكل هؤلاء ائمة يمتنع بروايتهم فما روى من ذلك اولى مما روى من ليس
 كئلهم في القبط والثبت والفقه والامانة * وما قالوا ان ابراهيم كان رسولا بينهما فكان هو
 اعرف بالبيان وهو يروى انه تزوجها وهو حلال قلنا الرسول قد ينيب عند القصد اما اولى
 فلا والعباس ولى من جانبها فكان ابنه اعرف بحال ابيه * وما روى عن ميمونة رضي الله
 عنها انه عليه السلام تزوجها وهو حلال محمول على ان الخبر بانها بعد الحل لان العباس
 كان ينكحها (قوله) وحديث بريرة وزينب لا يعرف الا بناء على ظاهر الحال اى خبر
 الثاني في هذين الحديثين وهو انه عليه السلام خيرا وزوجها عبدوانه عليه السلام رد
 زينب بالنكاح الاول بناء على ظاهر الحال اى على استصحاب الحاصل لا على دليل موجب
 لا على ما من روى انه كان عبدا نبي خبره على انه عرف اليهودية ثابتة فيه ولم يسلم بالدليل
 المثبت للحرية * ومى روى الرد بالنكاح الاول بنى خبره على عدم العلم بالدليل الموجب
 ايضا وهو مشاهدة النكاح الجديد وانه قد عرف النكاح بينهما قائما فيما مضى وشاهد ردها
 فروى انه ردها بالنكاح الاول واذا كان كذلك كان الاثبات اولى لا بناء على دليل موجب
 للعلم مع ان رواية الرد بالنكاح الاول محمولة على انه ردها عليه محرمة النكاح الاول اى
 انها كانت منكوبة قبل ذلك فردها عليه بنكاح جديد ولم تزوجها غيره * ثم انهم قالوا خبر
 اليهودية في حديث بريرة راجع على خبر الحرية لان رواية عروة بن الزبير والقاسم بن محمد
 بن ابي بكر عن عائشة رضي الله عنها وهي كانت خالة عروة وعمه قاسم فكان سماعهما مشافهة
 ورواى خبر الحرية للاسود عن عائشة وسامعه عنها من وراء الحجاب فكانت الرواية الاولى
 اولى لزيادة ثبوتها في المسموع عند عدم الحجاب * والجواب عنه ان الثبوت فيها قلنا اكثر
 لا بناء على الدليل كما ذكرنا ولان فيها قلنا عملا بالروايتين فانه لما روى انه كان عبدا وانه
 كان حرا جعلناه حرا في حال وعيدا في حال والحرية تكون بعد الرق ولا يكون الرق بعد الحرية
 المعارضة فجعلنا الرق سابقا والحرية لاحقة جمعا بينهما مع ان الروايات لو اتفقت على انه كان
 عبدا لم تنف ثبوت التخيير اذا كان زوج المتعة حرا لانه ما قال ابي خبرته لان زوجها كان
 عبدا ولو قال ذلك لانبى التخيير ايضا عند الحرية لان عدم الملة لا يدل على عدم الحكم *
 وقوله لو كان حرا لم يخيرها رسول الله صلى الله عليه وسلم من كلام عائشة ويجوز ان يكون
 من كلام عروة فلا يدل ذلك على انتفاء الخيار عند الحرية * ومثله الماء اى الثاني في مسألة

وحديث بريرة وزينب من
 القسم الذي لا يعرف الا بناء
 على ظاهر الحال فصار
 الاثبات اولى ومسئلة
 الماء والطعام والشراب
 من جنس ما يعرف بدليله
 لان طهارة الماء انما تستقصى
 المعرفة في العلم به مثل
 النجاسة وكذلك الطعام
 واللحم والشراب ولما
 استويا وجب الترجيح
 بالاصل لانه لا يصلح
 علة فيصلح مرجحا

الماء والطعام والشراب من جنس ما يعرف بدلله لانه اذا اخذ الماء من واد جار في اثناء طاهر ولم يصب ذلك الاثناء عنه كان في الاخبار بطهارته مستمدا على دليل موجب للعلم كالخبر نجاسته فيتحقق التعارض ويجب الترجيح بالاصل لما ذكر في الكتاب (قوله) ومن الساس من رجل يفضل عدد في الرواة * ولا يرجح احد الخبرين على الاخر بان يكون رواه اكثر من رواه الاخر عند عامة اصحابنا وهو قول بعض اصحاب الشافعي وذهب اكثرهم الى صحة الترجيح بكثرة الرواة وبه قال ابو عبدالله الجرجاني من اصحابنا وابوالحسن الكرخي في رواية لان الترجيح انما يحصل بقوة لاحد الخبرين لانه توجد في الاخر ومعلوم ان كثرة الرواة نوع قوة في احد الخبرين لان قول الجماعة اقوى في الظن وابعد من السهو واقرب الى افادة العلم من قول الواحد لان خبر كل واحد يفيد ظنا ولا يخفى ان الظنون المجمعة كلما كانت اكثر كانت اغلب على الظن حتى ينتهي الى القطع * ولهذا رجح محمد رحمه الله في كتاب الاستحسان قول الاثنين على قول الواحد فيما اذا خبر واحد بطهارة الماء او بوجع الطعام والشراب واثنان بالنجاسة او بالحرمه او على القلب يجب العمل بخبر الاثنين لما ذكرنا يؤيده ان في باب الشهادة يرجح خبر الاثنين على خبر الواحد حتى كان خبر المتي حجة لطمانية القلب اليه دون خبر الواحد فكذلك في الاخبار وقد اشتهر من الصحابة رضي الله عنهم الاعتداد على خبر المتي دون الواحد * ولنا ان خبر الواحد وخبر الاثنين والثلاثة واكثر من ذلك في ايقاع العلم سواء فان كل واحد يوجب علم غالب الراي فلا يرجح احد الخبرين بكثرة الخبرين كما في الشهادة فانها لا ترجح بكثرة العدد لاستواء الاثنين وما فوقهما في ايقاع العلم وتكون كل واحد حجة وليس هذا مثل الاخبار عن نجاسة الماء وطهارته فان الخبر هناك يخبر عن معينة وحقيقة فكان في معنى الشهادة وقول الواحد ليس بحجة من حيث الشهادة وقول الاثنين حجة فكان العمل به اوجب اما ههنا فالخبر لا يخبر عن معينة فكان خبرا محضا وخبر الواحد والاثنين فيه سواء هذا هو الفرق بين المسئلتين * كذا ذكره ابواليسر وللقائل ان يقول الخبر ههنا يخبر عن معينة ايضا فانه يخبر عن مباحه من الرسول عليه السلام او من غيره من الرواة فكان في معنى الشهادة فينبغي ان يرجح خبر الاثنين على الواحد * والصحيح ما ذكره الامام شمس الائمة رحمه الله ان هذا النوع من الترجيح قول محمد خاصة فقد ذكر نظيره في السير الكبير ان اهل العلم بالسير ثلاث فرق اهل الشام واهل الحجاز واهل العراق فكل ما اتفق فيه الفريقان منهم على قول اخفت بذلك وترك ما انفرد به فريق واحد وهذا ترجيح بكثرة القائلين صار اليه محمد * وابي ذلك ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله * قال والصحيح ما قلنا فان كثرة العدد لا تكون دليل قوة الحجة قل تعالى ولكن اكثرهم لا يعلمون وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمن وقال ما يعلمهم الا قليل وقليل ما هم ثم السلف من الصحابة وغيرهم لم يرجحوا بكثرة العدد في باب العمل باخبار الاحاد فاقول به يكون قولنا بخلاف اجماعهم ارايت لو وصل الى السامع احد الخبرين بطريق

ومن الناس من رجح يفضل عدد الرواة واستدل بما قال محمد رحمه الله في مسائل الماء والطعام والشراب ان قول الاثنين اولى لان القلب يشهد بذلك لمزية في الصدق الا ان هذا خلاف السلف فانهم لم يرجحوا بزيادة العدد

بطريق واحد والاخر بطرق اكان يرجع ماوصل اليه بطرق اذا كان راوى الاصل واحدا
فهذا لايقول به احد * وذكري الميزان لايترجح الخبر بكثرة الرواة عند عامة مشايخنا لانه
يحتسب ان يكون الخبر الذي رواه اقل متأخرا فيكون ناسخا لتلك وهذا المعنى لا يرتفع
الرواة (قوله) وكذلك لايجب الترجيح بالكورة والحرية انما ذكر هذا جوابا عن اعتبارهم
الخبر بالشهادة في خبر الاثنين في باب الشهادة راجع على خبر الواحد فكذلك في باب الاخبار *
فقال وكلا يصح ما ذكرتم لانه خلاف السلف لا يصح اعتباره بالشهادة ايضا فان الترجيح
بالكورة والحرية ثابت في باب الشهادة - هي كانت شهادة الرجلين راجحة على شهادة المرأتين
وشهادة الحرين راجحة على شهادة المدين ولم يجب الترجيح بهما في رواية الاخبار حتى كان
خبر المرأة مثل خبر الرجل وخبر البعد مثل خبر الحر فعرفنا ان اعتبار الاخبار بالشهادة غير
مستقيم * قال شمس الائمة رحمه الله ولا يؤخذ حكم رواية الاخبار من حكم الشهادات الا ترى
ان التعارض في رواية الاخبار تقع بين خبر المرأة وخبر الرجل وبين خبر المحمود في القذف بعد
الثوبة وخبر غير المحمود وبين خبر الثني وخبر الاربعة وان كان يظهر التفاوت بينهما في الشهادات
حتى يثبت بشهادة الاربعة ما لا يثبت بشهادة الاثنين وهو الزنا وكذلك طمأنينة القلب الى قول
الاربعة اكثر ومع ذلك يخفق التعارض بين شهادة الاثنين وبين شهادة الاربعة في الاموال
ليعلم انه لا يؤخذ حكم الحادثة من حادثة اخرى مالم يعلم المساواة بينهما من كل وجه (قوله)
ولكنهم لا يسلمون هذا الا في الافراد يعني انهم يسلمون ان الترجيح بالكورة والحرية لا يجب
في الافراد حتى لا يترجح خبر رجل واحد على خبر امرأة واحدة وخبر حر على خبر عبد
لكنهم لا يسلمون عدم الترجيح بهما في العدد بل يقولون خبر الحرين اولى من خبر المدين وخبر
الرجلين اولى من خبر المرأتين لان خبر الحرين والرجلين حجة تامة دون خبر المدين والمرأتين
فيترجح كافي الشهادة بخلاف الافراد فان كل واحد منهما ليس بحجة فكان خبر الحر كخبر
البعد وخبر الرجل كخبر المرأة * كافي مسئلة الماء يعني اذا اخبره عبدقة بظهارة الماء حرققة
نحاسته او على القلب فيتحقق التعارض ويعمل باكبر رايه لان الحجة لاته من طريق الحكم
بغير حر واحد ومن حيث الدين الحر والمملوك سواء فلتتحقق المصارضة بصير الى الترجيح
باكبر الراي * وان اخبره باحدا الامرين مملوكا فقتان والامر الآخر حران فقتان اخذ
بقول الحرين لان الحجة تم بقول الحرين في الحكم ولا تم بقول المملوكين ففند التعارض
بترجيح قول الحرين نص عليه في المبسوط * واذ اثبت ترجيح خبر الحرين في مسئلة الماء يثبت
في الاخبار ايضا * ثم اتهم المالم يسلموا ذلك في العدد لان الاجرام عليهم بما ذكر فابطل عليهم
كلامهم ليم الاجرام * فقال الان هذا اى ما ذكرنا من ترجيح خبر الحرين والرجلين متروك
باجماع السلف فان المناظرات جرت من وقت الصحابة الى يومنا هذا باخبار الاحاد ولم يرو
في شئ منها اشتغالهم بالترجيح بالكورة والحرية في الافراد والمدد ولا بالترجيح بزيادة عدد
الرواة ولو كان ذلك حجيحا لاستغفروا به كاستغفروا بالترجيح بزيادة التبسط والاعتان وبزيادة

وكذلك لا يجب الترجيح
بالكورة والحرية
في باب رواية الاخبار
ولكنهم لا يسلمون هذا
الا في الافراد فاما في العدد
فان خبر الحرين اولى
وكذلك رواية الرجلين
كافي مسئلة الماء الان هذا
متروك باجماع السلف

التة * فارجح خبر المتى على خبر الواحد وخبر الحرين على خبر العبدن في مسألة الماء
فلظهور الترجيح في العمل به فيما يرجع الى حقوق العباد فامضى احكام الشرع فخير الواحد
وخبر المتى في وجوب العمل بهما سواء كذا اجاب الامام شمس الائمة رحمه الله (قوله) وهذه
الحجج بحملتها اى الحجج التى مر ذكرها من الكتاب بجميع اقسامه من الخاص والعام
وغيرها سوى المحكم منها والسنة بحملة انواعها من التوازن والمشهور والاحاد * تحتمل
البيان اى تحتمل ان يلحقها بيان اما على وجه التقرير والتفسير والتفسير فوجب الحاق باب
البيان بذكر هذه الحجج رعاية للمناسبة * وهذا الذى فسر فيه

﴿ باب البيان ﴾

البيان لغة الاظهار والتوضيح قال الله تعالى علمه البيان اى الكلام الذى يبين به ما فى قلبه
وما يحتاج اليه من امور دنياه ومنفصل به عن سائر الحيوانات * قال الامام نجم الدين رحمه الله
في التيسير ويدخل في البيان الكتابة والاشارة وما يقع به الدلالة وهو امتنان منه على العباد بتعليم
اللغات المختلفة ووجوه الكلام المتفرقة * هذا بيان اى هذا الذى ذكرت من سنتي في الماضين
ايضاح لسؤ عاقبة ما هم عليه من التكذيب * او القرآن فصل الحق من الباطل * وقال تعالى
فاذا قرأتم فاتبع قرآنه ثم ان علينا بيانه اى اذا قرأه جبريل عليك بامرنا فاتبع ما يحصل منه
مقرؤا عليك فاقرأه حينئذ ثم ان علينا بيانه اى اظهار ما فيه واحكامه وشرايعه
وقيل اذا اتزنته فاستمع قرائته ثم ان علينا اظهاره على لسانك بالوحي حتى تقرأه * والمراد
بهذا اى بما ذكرنا من الايات الاظهار والفصل فان المظهر لاشئ والمبين له فاصل بينه وبين
ما ليس منه وقد يستعمل هذا لى لفظ البيان مجاوزا وغير مجاوزاى متعديا كما يمتد كاستينته *
وكان البيان مصدر التلاى المجرد فمصدر المنشعة ايضا كالسلام والكلام قال البيان الذى هو
مصدر التلاى لازم والذى هو مصدر المنشعة قديكون متعديا وهو الاكثر وقد يكون غير متعد
كتولهم في التل قدين الصبح لى عيين اى بان وانما ذكر هذا اللفظ بمد قوله هو عبارة عن
الاظهار وقد يستعمل في الظهور لى على قوله * والمراد به اى بالبيان * في هذا الباب
اى فيما نحن بصدده من قسم البيان * اوفى هذا النوع المسى باصول الفقه الاظهار دون
الظهور * وعند بعض اصحابنا واكثر اصحاب الشافعي منه ظهور المراد للمخاطب والعلم
بالامر الذى حصل له عند الخطاب لان اصله لظهور فقال بان هذا المعنى اى بيانا اى ظهر
واضح وبان الاله اى ظهر واكتشف * ولكننا نقول اكثر استعماله بمعنى الاظهار فان الرجل
اذا قال بين فلان كذا بيانا فمعهم منه انه اظهر اظهارا لم يبق معه شك واذا قيل فلان ذوبيان
يراد منه الاظهار وكذا في التزليل الذى هو افصح اللغات ورد بمعنى الاظهار كما ذكرنا * وقول
التي صلى الله عليه وسلم ان من البيان لسحرا يدل على ايضا فانه عبارة عن الاظهار ايضا *
قال الجوهري والبيان الفصاحة واللين ومنه قوله عليه السلام ان من البيان لسحرا واذا كان
كذلك كان جله بمعنى الاظهار اولى * ومن جله بمعنى الظهور دون الاظهار يلزمه القول

وهذه الحجج بحملتها
يحمل البيان فوجب
الحاقها بها وهذا

﴿ باب البيان ﴾

البيان في كلام العرب
عبارة عن الاظهار وقد
يستعمل في الظهور قال
الله تعالى علمه البيان وهذا
بيان لتناس وقال ثم ان
علينا بيانه والمراد بهذا
كله الاظهار والفصل
وقد يستعمل هذا مجاوزا
وغير مجاوز والمراد به
في هذا الباب عندنا
الاظهار دون الظهور

بان كثير من الاحكام لا يجب على من لا يتأمل في النصوص ولا يجب الايمان على من لا يتأمل
 في الايات الفاتية امام يتبين لهم لان الظهور عبارة عن العلم للكشف بما اراد منه ولم يحصل له
 ذلك وهو فاسد قال شمس الائمة رحمه الله قد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم مأمورا بالبيان
 للناس قال الله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم وقد علمنا انه بين للكل من وقع له العلم ببيان فاقتر
 ومن لم يقع له العلم فاقصر ولو كان البيان عبارة عن العلم الواقع للبين له لما كان هو متعنا للبيان
 في حق الناس كلهم (قوله) عليه السلام ان من البيان لسحرا * عن ابن عمر رضي الله عنهما
 قال قدم رجلا من المشرق فخطبنا فتمجج الناس لبيانها فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم
 ان من البيان لسحرا وان من الشعر لحكمة * قبل معنى تسميته بالسحرا ان بالسحرا يستدل
 القلوب فكذا بالبيان الفصح يستدل القلوب وكذا ان في السحرا اشارة ما ليس يحق في لباس الحق
 فكذا في الفصاحة والبيان اشارة المعنى الذي ليس يتبين في لباس اننى الذى هو متين * والوجه
 ان قال السحر في زعمهم هو الايمان بشئ يتعجب الناس عنه ويعجزون عن الايمان به فانه مع
 مساواتهم من انى به في اسباب القدرة والالتفات والبيان الفصح قد يبلغ في الحسن والملاحه
 غاية يتعجب الناس عنه ويعجزون عن الايمان به فانه مع تساوى الكل في اسباب التكلم والالتفات
 التعلق فيسمى سحرا * ثم قيل معنى الحديث ثم التصنع في الكلام والتكلف لتحسينه ليروق
 قوله ويستعمل به قلوبهم فان اصل السحر في كلامهم الصرف وسمى السحر سحرا لانه مصروف
 عن حقيقته فهذا التكلم ببيان يصرف قلوب السامعين الى قبول قوله وان كان غير حق *
 وقيل منناه ان من البيان ما يكتب به صاحبه من الاثم ما يكتب الساحر بسحره *
 وقيل منناه مدح البيان والحث على تحسين الكلام لان احد القريبن وهو قوله وان من
 الشعر لحكمة على طريق المدح فكذا القرن الاخر كذا في شرح السنة وذكر في بعض الاصوليين
 ان البيان عبارة من امر يتعلق بالتعريف والاعلام فانه مصدر بين قال بين تبينا وبيانا فاما يحصل
 الاعلام بدليل والدليل يحصل للعلم فها امور ثلاثة اعلام اى تبين ودليل يحصل الاعلام وعلم يحصل
 من الدليل والبيان يطلق على كل واحد من هذه المعاني الثلاثة * فنظر الى اطلاق العلم الاعلام الذى
 هو فعل المبين كالبكر الصير في من اصحاب الشافعى قال هو اخراج الشئ من الاشكال الى
 التجلي * واعترض عليه بانه غير جامع لان ما يدل على الحكم ابتداء من غير سابقة اجمال
 اشكال بيان بالاتفاق وليس بداخل في التعريف وكذا بيان التقرير والتبوير والتبديل لم يدخل
 فيه ايضا * وبان لفظ البيان اظهر من هذا التعريف ومن حق التعريف ان يكون اظهر
 مما عرف به * ومن نظر الى اطلاق العلم الحاصل بالدليل اى بجمله بمعنى الظهور كالبكر
 الدقاق وابى عبد الله البصرى قال هو العلم الذى تبين به المعلوم فكان البيان والتبين عنده
 بمعنى واحد ومن نظر الى اطلاق العلم ما يحصل به البيان كالكثير الفقهاء والمتكلمين قال هو الدليل الموصل
 بصحيح النظر الى اكنساب العلم بما هو دليل عليه * وعبارة بعضهم هو الادلة التى تبين به الاحكام

ومنه قول النبي عليه السلام
 ان من البيان لسحرا اى
 الاظهار والبيان على
 اوجه بيان تقرير وبيان
 تفسير وبيان تغيير وبيان تبديل
 وبيان ضرورة فى خمسة
 اقسام اما بيان التقرير
 فتفسيره ان كل حقيقة محتمل
 الجواز او عام محتمل
 الخصوص اذا لحق به
 ما يقطع الاحتمال

﴿ قالوا والدليل على صحته ان من ذكر دليلا لغيره ووضحه غاية الايضاح يصح لغة وعرضا ان قالتم بياته وهذا بيان حسن اشارة الى الدليل المذكور وان لم يحصل منه المرفة بالمطلوب للسامع ولاخراج المطلوب من الاشكال الى التحلى ويقال بينه ولكنه لم يبين ﴿ وعلى هذا بيان الشيء قد يكون بالكلام والفعل والاشارة والرمز اذ الكل دليل ومبين ولكن غلب استعماله في الدلالة بالقول فيقال له بيان حسن اى كلام رشيق حسن الدلالة على المقاصد ﴾ قال وكل مفيد من كلام الشارع وفعله وسكوته واستبشاره حيث يكون دليلا وتبينها لفحوى الكلام كل ذلك بيان لان جميع ذلك دليل وان كان بعضها يفيد غلبة الظن فهو من حيث انه يفيد العلم بوجوب العمل دليل وبيان ﴾ وذكر السيد الامام ابو القاسم السمرقندي رحمه الله ان البيان هو الايضاح والكشف عن المقصود ولهذا سمي القرآن بيانا لانه ايضاح وكشف عن المقصود ومنه بيان الجمل ﴿ و اشار شمس الائمة رحمه الله في فصل بيان التغير في اثناء الكلام في حده فقال حد البيان غير حد النسخ لان البيان اظهار حكم الحادثة عند وجوده ابتداء والنسخ رفع الحكم بعد الثبوت فلم يكن بيانا ﴾ واليه اشار الشيخ ايضا في الباب الذي يلي هذا الباب فهذا حاصل ما قيل في تعريف البيان فليكن باعتبار ما صرح عندك من هذه التفرقات (قوله) بيان تقرير ﴿ اضافة البيان الى التقرير والتغيير والتبديل من قيل اضافة الجنس الى نوعه كعلم الطب اى بيان هو تقرير وكذا الباقي ﴾ و اضافة البيان الى التقرير والتغيير والتبديل من قيل اضافة الجنس الى نوعه كعلم الطب اى بيان هو تقرير وكذا الباقي ﴾ و اضافته الى الضرورة من قيل اضافة الشيء الى سببه اى بيان يحصل بالضرورة ﴿ فهى خمسة اقسام ﴾ اتفق الشيخان على تقسيم البيان على الاوجه الخمسة المسماة بالاسامى المذكورة الا ان الشيخ رحمه الله جعل التطبيق والاستثناء بيان تقدير والنسخ بيان تبديل نظرا الى ان النسخ بيان انتهاء مدة الحكم فيجوز ان يحمل من اقسام البيان والامام شمس الائمة رحمه الله جعل الاستثناء بيان تغيير والتطبيق بيان تبديل متابعا للقاضى الامام ابي زيد رحمه الله ولم يحمل النسخ من اقسام البيان فقال حد النسخ غير حد البيان الى آخر ما ذكرنا نظرا الى ان النسخ وان كان بيان انتهاء مدة الحكم لكنه في حق صاحب الشرع فاما في حق العباد فهو رفع الحكم الثابت كالقتل انتهاء الاجل في حق صاحب الشرع وقطع الحيوه في حق العباد حتى اوجب القصاص والدية والبيان بيان بالنسبة الى العباد فان جميع الاشياء ظاهرا معلوما لصاحب الشرع فلا يمكن ان يحمل النسخ من اقسامه باعتبار كونه بيان انتهاء مدة الحكم كذا قيل ﴿ وقوله كل حقيقة تحتمل المجازا وطام يحتمل الخصوص احتراز عن مثل قوله تعالى ان الله علم حكيم ان الله بكل شيء عليم فانه لا يحتمل المجاز والخصوص ﴾ كان بيان تقرير اى يكون مقرر لما اقتضاه الظاهر قاطعا لاحتمال غيره ﴿ وذلك اى بيان التقرير مثل قوله تعالى فيسجد الملائكة كلهم اجمعون وهو نظير العام الذى يحتمل الخصوص

كان بيان تقرير وذلك مثل قول الله تعالى فيسجد الملائكة كلهم اجمعون لان اسم الجمع كان عاما يحتمل الخصوص فقرره بذكر الكل

فان اسم الجمع وهو الملائكة كان عاما اى شاملا لجميع الملائكة على احتيال ان يكون المراد بعضهم
 فيقوله كلهم قرر معنى الديموم فيه حتى صار لا يحتمل الخصوص * ومنه اى مثل ما ذكرنا في
 كونه بيان تقرير قوله تعالى ولا طائر يطير بجناحه وهو نظير الحقيقة التي تحتمل الحجاز فان
 الطائر يحتمل الاستعمال في غير حقيقته يقال للبريد طائر لاسراعه في مشيه وقال ايضا فلان
 يطير بهمة فكان قوله يطير بجناحه تقرير الموجب الحقيقة وقطعا لا احتيال الحجاز * وذكر في
 الكشف ان معنى زيادة قوله في الارض ويطير بجناحه زيادة التعميم والاجاطة كانه قبل وامان
 دابة قط في جميع الارضين السبع وامان طائر قط في جو السماء من جميع ما يطير بجناحه الا ان
 امثالك محفوفة احوالها غير مهمل امرها والفرض في ذكر ذلك الدلالة على عظم قدرته ولطف
 علمه وسعة سلطانه وتدبيره تلك الخلائق المتفاوتة الاجناس المتكاثرة الانصاف وهو حافظ لا لها
 وما عليها مهيم على احوالها لا يشغله شأن عن شأن وان التكليف ليسوا مخصوصين بذلك
 دون من عداهم من سائر الحيوان * وذلك اى نظير البيان المقرر من المسائل ان يقول
 الرجل لامرأته انت طالق ثم يقول غيبه الطلاق من السكاح اى رفع قيد السكاح لان
 الطلاق وان كان في الاصل رفع القيد غير مختص بالسكاح صار مختصا به في الشرع والعرف
 فصار الطلاق لرفع السكاح حقيقة شرعية وعرفية واحتمل رفع كل قيد باعتبار اصل الوضع
 ولهذا لو نوى صدق ديانة لافضله فكان ذلك منزلة الحجاز لهذه الحقيقة في قوله غيبه به الطلاق
 من السكاح قرر مقتضى الكلام وقطع احتيال الحجاز * وكذا قوله انت حر موجه التيقن عن
 الرق في الشرع * ويحتمل التخلي عن القيد الحسى والجسدى والعمل * ويستعمل في الخلوص
 يقال رجل حراى خالص عن الاخلاق الذميمة * ومنه طين حراى خالص لارمل ف *
 ويستعمل بمعنى الكرم يقال رجل حراى كريم والحرة الكريمة وفاق حرة اى كريمة *
 وسحابة حرة اى كثيرة المطر في قوله غيبه به التيقن عن الرق قرر وجوب الحقيقة الشرعية
 وقطع احتيال غيرها (قوله) واما بيان التفسير * بيان التفسير هو بيان ما فيه خفا من
 المشترك والجمل ونحوهما * مثل قوله تعالى اقيموا الصلوة وآتوا الزكاة فانه مجمل اذا العمل
 بظاهره غير ممكن وانما يوقف على المراد للعمل به ببيان * وقوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا
 ايديهما فانه مجمل في حق مقدار ما يجب به اقطع وفي حق الجمل فانه لا يجب منه الا يبط
 او من المرفق او من الزند * ونحو ذلك مثل آية الربوا * ثم لحقه اى كل واحد من هذه الايات البيان
 بالسنّة فانه عليه السلام بين الصلوة بالقول والفعل * والزكاة بقوله صلى الله عليه وسلم
 ها تواربع عشر اموالكم وبالكاتب الذى امر بكتابه لم يورن حزم وغير ذلك * والنصاب
 في السرقة بقوله عليه السلام لا قطع فيها دون ثمن الحن اولاً قطع في اقل من عشرة دراهم
 * وعمل القطع بقطعه يدسارق وذات صفوان من الزند * والربوا بقوله عليه السلام الخطئة
 بالخطئة مثل بمنى الحديث * وذلك اى مثاله من المسائل الفقهية قول الرجل لامرأته انت
 يان اوانت على حرام او غير ذلك من الكنايات ثم قال غيبه به الطلاق فانه يكون بيان تفسير

ومثله ولا طائر يطير بجناحه
 وذلك مثل ان يقول
 الرجل لامرأته انت طالق
 وقال غيبه به الطلاق
 من السكاح واذا قال لعبد
 انت حر وقال غيبه به
 العتق عن الرق والمالك
 وهذا البيان يصح موصولا
 ومفصولا قلنا انه مقرر
 واما بيان التفسير في بيان
 الجمل والمشارك مثل
 قوله تعالى واقموا
 الصلوة وآتوا الزكاة
 والسارق والسارقة ونحو
 ذلك ثم يلحقه البيان
 بالسنّة وذلك مثل قول
 الرجل لامرأته انت طالق
 اذا قال غيبه به الطلاق
 صح وكذلك في سائر
 الكنايات ولفلان على الت
 درهم وفي البلد تقود
 مختلفة فان بيانه تفسير

فان البيوتنة أو الحرمة مشتركة محتملة للمعاني فاذن قال غنيت بهذا الكلام المطلق فقد رفع
 الإبهام فكان بيان تفسير ثم بعد التفسير يجب العمل بإصل الكلام فقع البيوتنة والحرمة
 وكذا اذا قال لفلان على درهم وفي البلد فتود مختلفة كان مشكلا لدخول الالف المقربة في
 اشكاله فاذا قال غنيت به قد كذا زال الاشكال وصار هذا الكلام تفسيره (قوله) ويصح
 هذا اي بيان التفسير موصولا ومنفصلا * لا يجوز تأخير بيان التفسير عن وقت الحاجة
 الى الفعل الا عند من يجوز تكليف الحال * واما تأخيرها الى وقت الحاجة الى الفعل فجائز
 عند عامة الفقهاء خلافا للجباي وابنه ابي هاشم وعبد الجبار ومنا يصحهم والظاهرية والخانبة
 واليه ذهب بعض اصحاب الشافعي كابن اسحاق المروزي وابي بكر الصيرفي والقاضي ابي حامد
 * وذكر السمعاني والغزالي ان طائفة من اصحاب ابي حنيفة رحمهم الله ذهبوا اليه فكان الشيخ
 يرد هذا القول بقوله هذا مذهب واضح لاصحابنا اي صحة بيان ما فيه خفا متصلا ومنفصلا
 مذهب ظاهر لاصحابنا بحيث لا يمكن انكاره فان الرجل اذا اقران اقلان عليه شيئا ثم بينه
 متصلا او منفصلا قبل قوله في قولهم جميعا وكذا لو قال لامرأته انت باين يجوز له ان يبين
 متصلا ومنفصلا مع انه تكلم بكلام مجمل فثبت انه هو المذهب وان قول اولئك الطائفة من
 اصحابنا ان ثبت عنهم غير مستقيم على المذهب * احتج من ابي جواز تأخيرها بان المقصود
 من الخطاب هو إيجاب العمل والتكليف وذلك يتوقف على الفهم والفهم لا يحصل بدون
 البيان فلو جوز تأخير البيان ادى الى تكليف مائليس في الوسخ * ولا يقال كان العمل
 مقصودا فالفهم والاعتقاد مقصودان ايضا والاجمال والاشترار لايمان من وجوب الاعتقاد
 * لانهم قالوا العمل هو المقصود الاصل والاعتقاد تابع وتأخير البيان محل بالمقصود
 الاصل فلا يجوز * وبانه لو حسن الخطاب بالجمل من غير بيان في الحال لحسن خطاب
 العربي بالزنجية مع القدرة على مخاطبته بالعربية من غير بيان في الحال وكذلك اذا
 لم يصح ذلك صرفنا انه يقع ههنا ايضا بجماع ان السامع لا يعرف مراد المخاطب *
 ولا يقال انه لم يحسن مخاطبة العربي بالزنجية لانه لا يفهم هذا الخطاب شيئا فاما
 في الخطاب بالجمل فقد يفهم السامع ان المتكلم اراد ايجاب شيء عليه او نهي عنه عن
 شيء وفي الخطاب بالمشترك يعلم ان المتكلم اراد احد المعنيين او المعاني * لانهم قالوا المتبر
 في حسن الخطاب ان كان المعرفة بكل المراد فلا تقيد هذا الفرق وان كان المعرفة ببعض المراد
 يثبت ان يجوز خطاب العربي بالزنجية لان العربي اذا عرف حكمة الزنجي المخاطب علم انه اراد
 بمخاطبه له شيئا اما الامر او النهي او غيرها وقد ائقنا على فساد وجه فسرنا ان الفرق
 باطل * وهذا بخلاف بيان النسخ حيث جازنا خبره لان تأخيرها لا يحل بالمعرفة بصفة العبادة
 في الحال فامكنه الاقدام على الاداء واما تأخير بيان الجمل فحل بمعرفة صفة العبادة فلم يمكن
 ادائها في الحال * وعكس من جوز تأخير قوله تعالى فاذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم ان علينا
 بيانه وعده البيان بكلمة ثم فيما اشكل عليه من المعاني والاحكام وهي لتراخي باجماع أهل

ويصح هذا موصولا
 ومفصلا وهذا مذهب واضح
 لاصحابنا حتى جملوا
 البيان في الكنايات كلها
 مقبولا وان فصل قال الله
 تعالى ثم ان علينا بيانه وثم
 لتراخي وهذا لان الخطاب
 بالجمل صحيح لمقد القلب
 على حقيقة المراد به على
 انتظار البيان الا ترى ان
 ابتلاء القلب بالمتشابه
 لعزم على حقيقة المراد به
 صحيح في الكتاب والسنة
 من غير انتظار البيان
 فهذا اولي واوضح الابطال
 حسن القول بالتراخي

اللفظ فدل ذلك على جواز تأخير بيان محتاج الى البيان عن وقت وروده * فان قيل يجوز ان يكون المراد من البيان اظهاره بالتزليل كما قاله بعض اهل التأويل بدليل ان الضمير في قوله بيانه راجع الى جميع المذكور وهو القرآن ومعلوم ان جميع القرآن لا يحتاج الى البيان فان فيه الحكم والمفسر والنص فيكون البيان المضاف الى جميع اظهاره بالتزليل * قلنا قوله تعالى فاذا قرأناه فاتبع قرأته امر لشي عليه السلام باتباع قرأته وانما يكون مأمورا بذلك بعد نزوله عليه فانه قبل ذلك لا يكون طالبا به فكان المراد من قوله تعالى فاذا قرأناه هو الانزال ثم انه تعالى حكم بتأخير البيان عنه فوجب ان لا يكون المراد من البيان الانزال لاستحالة كون الشيء سائعا على نفسه * وبان الخطاب بالجمل قبل البيان صحيح فانه يفيد الابتلاء باعتقاد الحقيقة فيما هو المراد في الحال مع انتظار البيان للعمل به والابتلاء باعتقاد الحقيقة فيه اهم من الابتلاء بالعمل به فكان حسنا صحيحا من هذا الوجه الا ترى ان الابتلاء بالمشابهة الذي اسبنا عن بيانه صح باعتبار اعتقاد الحقيقة فالابتلاء بالجمل الذي ينتظر بيانه كان اولي بالصحة وليس فيه تكليف مالم يس في الوسع كما زعموا لان وجوب العمل قبل البيان ليس بمتأخر بل هو متأخر الى البيان * وليس هو كخطاب العربي بالزحمة ايضا لانه لا يفيد اصلا فانه لا يعرف انه امر اوصي اواخر فاما العربي المخاطب بالجمل والمشارك فيتمكن من معرفة ما يفيد الخطاب في الجملة فانه يعلم انه امر اوصي اواخر ويعرف مجموع ما وضع له اسم المشترك وانه اريد واحد من مفهوماته فيقرآن * وهذا القدر من التعريف يصح مقصودا في كلام الناس فان الرجل قد يقول لثيوه لي اليك حاجة مهمة ولا يكون غرضه في الحال الا اعلام هذا القدر ولهذا وضعت في اللغة افهام مهمة كما وضعت الفاظ لمان معية * وايضا قد يحسن من الملك ان يقول لبعض عماله قد ولتلك موضع كذا فاخرج اليه واما اكتب اليك تذكرة بتفصيل ما تعمله * ويحسن من المولى ان يقول لفلانه انا امرتك ان تخرج الى السوق يوم الجمعة وتتبع ما بينه لك غداة الجمعة ويكون القصد بذلك الى التاهب لقضاء الحاجة والعزم عليها واذا كان كذلك صح في الشرع اطلاق اللفظ الجمل او المشترك من غير بيان في الحال ليفيد وجوب اعتقاد الحقيقة وضرورة الخطاب به مطعما بالعزم على الفعل على تقدير البيان وعاصيا بالعزم على الترك (قوله) واختلوا في تخصيص العام لاختلافان العام اذا خص منه شيء بدليل مقارن يجوز تخصيصه بعد ذلك بدليل متراخ فاما العام الذي لم يخص منه شيء فلا يجوز تخصيصه بدليل متأخر عنه عند الشيخ ابى الحسن العسكري وطاعة المتأخرين من اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي * وعند بعض اصحابنا واكثر اصحاب الشافعي والاشعرية وعامة المعتزلة يجوز تخصيصه متراخا كما يجوز متصلا * وذكر في الحصول والمتمدد والقواطع وغيرها الخلاف في كل نظارها مستعمل في خلافه كالطلاق اذا اراد به المقيد والتكرار اذا اريد بها المعين * والمراد بعدم جواز التخصيص انه اذا ورد متراخا لا يكون بيان ان المراد من العام بضه من الابتداء بل يكون نسخا للحكم في البعض مقتصرا على الحال * وقائده ان العام لا يصير به تظنا لان صيرورته تظنا باعتبار خروج افراد اخر عنه بالتعليل ودليل النسخ

واختلفوا في خصوص العموم فقال اصحابنا لا يصح الخصوص متراخا وقال الشافعي رحمه الله يجوز متصلا ومتراخا وقال علمائنا فيمن اوصى بهذا الخاتم لفلان وبضه لفلان غيره موصولا ان الثاني يكون خصوصا ولا ول يكون الفص ثلثاني واذا فصل لم يكن خصوصا بل صار مصادرا فيكون النص بينهما وهذا فرع لما في ان العموم ضديا قلنا الخصوص في احباب الحكم قطعا ولو احتمل الخصوص متراخا لما اوجب الحكم قطعا مثل العام الذي لحقه الخصوص وضده هما سواء ولا يوجب واحد منهما الحكم قطعا بخلاف الخصوص الذي هو وليس هذا باختلاف في حكم التلخيص بل ما كان بيانا لمخصص القول فيه بالتراخي

لا في التعليل فلا يتطرق به احتمال الى الباقي * وهذا اى الاختلاف المذكور * ولو اُحتمل
الحصول اى لو اُحتمل العام الذى لم يخص منه شئ التخصيص متراجعا لما اوجب الحكم قطعا
لاحتال تامور كون البعض مراداً منه دون الكل ومع هذا الاحتمال لا يمكن القول بتأوله
لكن بطريق القطع كالعام الذى لحقه الحصول لا يمكن القول بكونه موجبا للحكم فى الباقي
قطعا. الاحتمال خروج بعض الافراد الباقية بالتعليل * فها سوا اى العام الذى لم يلحقه الحصول
والذى لحقه الحصول (قوله) لان البيان المحض كذا ذكر بعض الاصوليين ان الاشكال
ليس من شرط البيان لان النصوص المعربة عن الامور ابتداء بيان من غير ان يتقدمها اشكال
فقال الشيخ رحمه الله فى البيان المحض وهو البيان الحقيقى الذى هو بيان من كل وجه يشترط
كون الخلل موصوفاً بالاجمال والاشتراك والواو بمعنى اولان البيان هو الاظهار ولا بد لحقيقة
الاظهار من سبق خفاء لاستحالة اظهار الظاهر * والنصوص المعربة عن الامور ابتداء انما
سميت بيانا لان تلك الامور كانت مجهولة قبل ورود النصوص فكان معنى الاجمال موجودا
فيها وزيادة اذ معنى الاجمال والاشكال فى التحقيق هو الجهل بمعنى الكلام * قال شمس الائمة
رحمته بيان الجهل بيان محض لوجود شرطه وهو كون اللفظ محتملا غير موجب للعمل
بنفسه واحتمال كون البيان الملتحق به تفسير او اعلاما لما هو المراد به فيكون بيانا من كل
وجه ولا يكون ماضيا فيصح مفصلا وموصولا فاما دليل الحصول فليس بيان من كل وجه
بل هو بيان من حيث احتمال الصيغة للحصول وهو ابتداء دليل معارض من حيث كون
العام موجبا للعمل بنفسه فيما تناوله فيكون بمنزلة الاستثناء والشرط فيصح موصولا على انه
بيان ويكون ماضيا ناسخا للحكم الاول اذا كان مفصلا * وماليس بيان خالص بل هو
بيان من وجه لكنه تغير او تبديل من وجه لا يحتمل التراجع * جمل شمس الائمة رحمه الله
الاستثناء بيان التغير والتعليل بيان التبديل والمصنف جعلهما نوعى بيان التغير وجعل
النسخ بيان التبديل كما بناه لكنه اراد بالتبديل ههنا احد نوعى بيان التغير وهو التعليق
موانقا لشمس الائمة رحمه الله لانه لا ينسخ لانه لا يصح الامتراجعا بالاتفاق * والفرق بين التغير
والتبديل على ما اختاره ههنا ان الكلام فى التبديل بعد ما تغير عن اصله يتقلب تصرفا آخر
وفى التغير لا يتقلب كذلك فى الاستثناء يصير الكلام تكلما بالباقي لا غير وفى التعليق يتغير الكلام
عن كونه ايجابا ويتقلب تصرف بين على ما عرفت * وقوله الا ترى توضيح لقوله بل هو
تقرير ومنها الا ترى ان العام بعد التخصيص يبقى موجبا للحكم فى الباقي كما كان قبل التخصيص
فيكون التخصيص مقرر لما كان موجبا فى الاصل لا مغيرا اذ لو كان مغيرا لم يبق موجبا كالتعليق
بالشرط * او مناه ان العام بعد التخصيص يبقى على العموم الذى هو اصله حتى اوجب
الحكم فى الافراد الباقية بعمومه فيكون مقرر ولو كان مغيرا لم يبق كذلك * او مناه انه كان
يوجب الحكم فى الاصل بطريق النظم وبعد التخصيص يبقى على ما كان فيكون مقرر لا مغيرا
قلت : ذكرنا ان هذا الاختلاف بناء على الاختلاف فى موجب العام * والحجة بطريق

لان البيان المحض من شرطه
على موصوف بالاجمال
والاشتراك ولا يجب العمل
مع الاجمال والا اشتراك
فيحسن القول بتراجعي
البيان ليكون الابتلاء
بالقدرة بالفضل مع
ذلك اخرى وهذا يجمع
عليه وماليس بيان خالص
محض لكنه تغير او تبديل
ويحتمل القول بالتراجعي
بالاجماع على ما بين
ان شاء الله تعالى وانما
الاختلاف ان خصوص
دليل العموم بيان او تغير
فمنه اهو تغير من القطع
الى الاحتمال فيفيد بالروى
مضى الشرط والاستثناء
وعنده ليس يتغير لما قلنا
بل هو تقرير فصح
موصولا ومفصولا لا ترى
انه يبقى على اصله فى الإيجاب
وقد استدلل فى هذا الباب
بخصوص احتجالي بيان
تأويلها منها ان بيان قوة
بى اسرائيل وقع متراجعا

الابتداء لمن أبى جواز تأخير التخصيص ان الموم خطاب لنا في الحال بالإجماع والخاطب
 به لا يخلو اما ان يقصد افهامنا في الحال او لا يقصد ذلك والثاني قاسد لانه اذا لم يقصد انتقضى
 كونه مخاطبا اذا المقول من قولنا انه مخاطب لنا انه قد وجه الخطاب نحونا ولا معنى لذلك
 الا انه قصد افهامنا * ولانه لو لم يقصد الافهام في الحال مع ان ظاهره يقتضي كونه خطابا لنا
 في الحال لكان اغراء بان يعتقد انه قصد افهامنا في الحال فيكون قد قصد ان نجعل لان من
 خاطب قوما بأنهم فقد اغراهم بان يعتقدوا فيه انه قد عني به ما عنيوا به ولانه يكون عينا
 اذا الفائدة في الخطاب ليست الا افهام المخاطب ثبت انه اراد افهامنا في الحال * وانما اراد
 افهامنا في الحال قاما ان يريد ان نفهم ان مراده ظاهره او غير ظاهره فان اراد الاول فظاهره
 للموم وهو مخصوص عنده فقد اراد منا اعتقاد الشيء على خلاف ما هو عليه وان اراد منا
 ان نفهم غير ظاهره وهو لم يتسبب دليلا على تخصيصه فقد اراد منا مالا سبيل لنا اليه فيكون
 تكليفا بما ليس في وسعنا وهو باطل فاذا لا بد ان بين التخصيص متصلا بالموم او بغيره
 بالخصوص بان يقول هذا العام مخصوص من غير ان بين الخارج عن الموم لئلا يكون اغراء
 باعتقاد غير الحق * وهذا بخلاف تأخير بيان الجمل فانه جائز لان الجمل لا يظهر انه يؤدي
 تأخير البيان فيه الى اعتقاد ما ليس بحق بوجه ان البيان ان لم يقرن بقوله تعالى اقلوا
 المشركين اقتضى بمومه وجوب قتل غير اهل الحرب واعتقاد ذلك كما اقتضى وجوب
 اهل الحرب وذلك خلاف الحق وان لم يقرن البيان بقوله تعالى اقيموا الصلوة وآتوا
 الزكوة اقتضى وجوب فعل على نفسه وجوب شيء في مساله وذلك ليس بخلاف
 الحق فافترا * قال شمس الائمة رحمه الله لما وافقنا الخصم في القول بالموم كان من
 ضرورته لزوم اعتقاد الموم فيه وجواز الاخبار بانه عام ونحوه خبرا لبيان بدليل الخصوص
 يؤدي الى القول بمجواز الكذب في الحجج الشرعية وذلك باطل * وهذا بخلاف الشيخ فان
 الواجب اعتقاد الحقية في الحكم النازل قاما في حيوة التي عليه السلام فان كان يجب اعتقاد
 التأييد في ذلك الحكم ولا إطلاق القول بانه مؤيد لان الوحي كان ينزل ساعة فساعة ويتبدل
 الحكم كالصلوة الى بيت المقدس وانما واجب اعتقاد التأييد فيه وإطلاق القول به بدرسول الله
 صلى الله عليه وسلم على ان شريعته لا تسخ بعبه بشرية اخرى * وتمسك من جواز تأخيره
 بنصوص من الكتاب والسنة واجاب الشيخ عن بعضها * فنها قوله تعالى واذا قال موسى
 لقومه ان الله يامركم ان "يجعوا بقره تمسكوا به بطريقين * احدهما اشار اليه الشيخ في الكتاب
 وهو ان الله تعالى امر بني اسرائيل بذبح قره مطلقا لظهور امر القتل بينهم والمطابق عام عدمهم
 على ما مر بيانه في باب بيان الفاظ الموم ثم ينهالهم بعد سؤالهم مقيدة بوصاف كما نطق به
 النص والتقييد تخصيص للموم المطلق لان بالتقييد يخرج غير المقيد عن عمومه فدل ان تأخير
 التخصيص جائز * فاجاب الشيخ رحمه الله بان تقييد المطلق ليس من باب تخصيص الموم
 اذ المطلق في ذاته ليس بعام لما مر بل هو من قبيل الزيادة على النص والزيادة على النص نسخ

وهذا عندنا يهذ
 وزيادة على النص فكان
 نسخا فصح منا خيرا
 لما نسين في بابه ان شالله
 تعالى واحتج بقوله في قصة
 نوح عليه السلام

الذين واهلك ان الامل عام
لحقه خصوص متراخ
بقوله انه ليس من اهلك
والجواب ان البيان كان
متصلا به بقوله الا
من سبق عليه القول
وذلك هو ما سبق من وعد
احلك الكفار وكان ابنه
منهم ولان الامل لم يكن
متنا ولا لابن لان اهل
الرس من انبيهم وآمن
بهم فيكون اهل ديانة
لاهل نسبة الا ان نوحا
عليه السلام قالنا بحكي
عنه ان انبي من اهل لانه
كان دعا الى الايمان فلما
انزل الله تعالى الآية
الكبرى حسن ظنه به
وامتد نحوه رجاء فبي
عليه سؤاله فلما وضع
له امره عرض عنه وسلمه
لهذا اب وهذا سابع
في معاملات الرسل عليهم
السلام بناء على العلم البشري
الى ان ينزل الوحي كمال
الله تعالى وما كان استغفار
انما هم لا يبي الا عن
موعدة وعدها اياه فلما
تبين انه عدوه تبرا منه

معنى فذلك صح متراخا * والدليل على ان الامر كان متناولا بقوة مطلقة ثم نسخ الاطلاق
بالتقيد ما روى عن ابن عباس رضي الله عنهما انهم لو عمدوا الى ادنى بقرة كانت فذبحوها لاجزأت
عنهم ولكنهم شددوا فتدداقه عليهم وهكذا روى عن النبي صلى الله عليه وسلم فدل ان الامر
الاول الذي فيه تخفيف صار منسوخا بانتقال الحكم الى المقيدة وان استقصاء هم في السؤال
صار سببا لتفليظ الامر عليهم واليه مال عامة اهل التفسير * والثاني وهو المذکور في عامة
كتبهم انه تعالى امر بذبح بقرة معينة غير مكررة ثم اخبر بيانها الى حين السؤال فدل على جواز
تأخير بيان ماله ظاهر والدليل على ان المراد بقرة معينة ان الشارع عيها بقوله عن اسمه انها
بقرة لا فاض ولا بكر انها بقرة صفراء قاتع انهارها لاذلول ولو كانت تكررة لماسألوا عن تعيينها
للخروج عن المهدة بية بقرة كانت * وانهم لم يؤمروا بامور متجددة اذ لو كان تكليفهم بامور
متجددة غير ما مرواه اولالكان الواجب من تلك الصفات هي المذكورة اخرا دون ما ذكرت
اولا وقد وجب عليهم تحصيل تلك الصفات المذكورة اولابالاجماع فتبين ان بيان ذلك الواجب
المطلوب عليه بقوله بقرة * وان المذبح المتصف بجميع الصفات كان مطابقا للماور به اولا
المطلوب عليه بقوله فذبحوها اي البقرة المأمور ذبحها المذكورة الا ترى انهم لو ذبحوا هذه
البقرة الموصوفة عن الواجب قبل سؤالهم لخرجوا عن المهدة ثبت ان بيان ذلك الواجب
قال الشيخ ابو منصور رحمه الله بل المطلق لو كان مرادهم صار للتقيد مرادا يؤدي الى القول
بالنسخ قبل التمكن من الفعل والاعتقاد جميعا لضيق الزمان عن الاعتقاد اذ لا بد للاعتقاد
من العلم ولم يكن حصل لهم العلم بالواجب قبل السؤال والبيان ولهذا قالوا لو ابان شاء الله لم يدون
اي الى البقرة المراد ذبحها والنسخ قبل التمكن من الاعتقاد بداء وجهل بمواقب الامور تعالى
الله عن ذلك فلا يمكن حل الآية عليه بل الامر في الابتداء لافي بقرة مقيدة وان اضيف الى المطلقة
لكن ظهر ذلك عند سؤالهم لانه تعالى احدث حكما اخر عند السؤال والدليل عليه انهم سألوا
بيان تلك البقرة بقولهم ادع لنا ربك بين لنا ما هي * بين لنا ما لونها وتولى الله تعالى بيانها لهم
فلو حل على النسخ لا يكون بيانها بل يكون دفعا لتلك الحكم وهو خلاف النص * واما ما روى
من الخبر فن اخبار الاحاد وهو يظهره انباء البداء في حكم الله عز وجل وتغيير اراذته لان ظاهر
قوله لو عمدوا الى ادنى بقرة لاجزأتهم يقتضي ان مراد الله تعالى المطلق وظاهر قوله لكن شددوا
فتدداقه عليهم يقتضي اثبات الحكم في المقيد فيكون مردودا * ثم نحن ان سامنا جواز
تأخير تقيد المطلق باعتباران التقيد نسخ للاطلاق كما يشير اليه كلام الشيخ فلاحاجة الى الجواب
لانه يهمل عن محل النزاع * وان لم يصح ذلك بطريق البيان لانه يؤدي الى التجهيل واعتقاد
غير الحق او اعتقاد مالا سئلنا الى معرفته كما بينا في تخصص العام فالجواب عنه انما لنسلم على هذا
التقدير عدم اقتران بيان جواز اعلام موسى عليه السلام اياهم عند نزول الامر ان المراد ذبح بقرة
م معينة لامطاعة فكان هذا بيانا اجاليا مقارنا ثم تأخر البيان التفصيلي الى حين سؤالهم وتأخير مثل
هذا البيان عندنا جائزا ايضا * ومنها قوله تعالى فاسلك فيها الى ادخل في السفينة قال سلكه فيه

سلكا فسلك سلوكا * من كل زوجين اثنين اى من كل جنس من الحيوان ذكر او اناثى * واشتبك
تأكيدهم زوجين وقرئ بالاضافة اى من كل زوجين من اجناس الحيوان اثنين ذكر او اناثى ثلاثا
يتقطع تناسلها بالقرى واسلك عطف على زوجين او على اثنين يعنى ادخل فيها نساءك واولادك
* ووجه التسك ان الاصل عام يتناول جميع بنيه ولذلك قال نوح رب انى من اهل وان وعدك
الحق اراد به كتمان وقد لحقه خصوص متراخ بقوله عزاسمه انه ليس من اهلك فدل ان تأخير
التخصيص جائز * فاجاب الشيخ عنه بوجهين * احدهما اننا لنسلم لحوق التخصيص المتراخي به
بل البيان كان متصلا به فانه تعالى استثنى من الادل من سبق عليه القول اى سبق وعدا هلاكه
فانه وعده باهلاك الكفار جميعا و اراد به امراته واغلقوا به كتمان وكانا كافرين * والثانى ان الادل
مشترك بمحمل اهل النسبة واهل التماية فى الدين فتوهم نوح عليه السلام ان المراد اهل النسبة
فسأل خلاص ابنه بناء عليه فين الله تعالى ان المراد هو الادل من حيث التماية فى الدين
لا اهل النسبة وان ابنه الكافر ليس من اهلك فكفره فلا يكون داخلا فى وعد النجاة وتأخير
بيان المشترك جائز * وقوله الا ان نوحا جواب سؤال يدعى الوجه الاول ان نوحا عليه السلام
بمدال وعد باهلاك الكفار كان منها عن الكلام فيهم قال تعالى ولا تخاطبني فى الذين ظلموا انهم
مفروقون فلو كان قوله الام من سبق عليه القول منصرفا الى ما ذكرتم لما استجاز نوح سؤال خلاص
ابنه بقوله رب انى من اهل فاجاب بما ذكر فى الكتاب وهو ظاهر * ومنها قوله تعالى انكم
وما تعبدون من دون الله حسب جهنم اى عظيمها والحصب ما يحصب به اى يرى يقال حسبتم
السباء اذ امرتهم بالحصب فقل بمعنى مفعول وهذا عام لحقه خصوص متراخ ايضا فانه لما نزل
جاء عبدالله بن الزبير الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا محمد ليس عيسى وعزروا الملائكة
قد عبدوا من دون الله افترامهم يعذبون فى النار قال نزل الله تعالى ان الذين سبقتم لهم من الله الحسنى
اى السعادة او البشرى او التوفيق للطاعة اولئك عنها اى عن النار يبعدون * فاجاب باننا لنسلم
ان ذلك تخصيص اذلا بدله من دخول الخصوص تحت العموم لولا التخصيص واولئك لم
يدخلوا فى هذا العام لاختصاص ما بما لا يقبل على ان الخطاب كان لاهل مكة والهم كانوا
عبدة الاوثان وما كان فيهم من يبدع عيسى والملائكة فلم يكن الكلام متاولا لهم * ولا قال
لولم يدخلوا لما اورد هم ابن الزبير قضاء على الآية وهو من الفصحاء ولرد الرسول
صلى الله عليه وسلم عليه ولم يسكت عن تحطئه * لانا قول لعل سؤال ابن الزبير كان
بناء على ظنه ان ملاحظة فيمن يعقل او مستعملة فيه مجازا كما استعملت فى قوله تعالى وما خلق
الذكر والانثى ولا اتهم عابدون ما عبدو وقد اتفق على ورود معنى الذى المتناول للغلاء الا انه
اخطأ لانها ظاهرة فيما لا يقبل دون من يعقل والاصل فى الكلام هو الحقيقة * واما عدم رد
الرسول عليه السلام عليه فغير مسلم لما روى انه عليه السلام قال لابن الزبير لما ذكر ما ذكر
رادا عليه ما جهلك بلفظه قومك اما علمت ان الملائكة يعقل ومن لم يعقل هكذا ذكر فى شرح اصول
الفقه لابن الحاجب * ولئن سلمنا انه سكت الى حين نزول الوحى فذلك لما عرف من تمت القوم

واحتج بقوله تعالى انكم
وما تعبدون من دون الله
حصب جهنم ثم لحقه
الخصوص بقوله ان الذين
سبقتم لهم من الله الحسنى
متراخيا عن الاول وهذا
الاستدلال باطل عندنا
لان صدر الآية لم يكن متاولا
لعيسى والملائكة عليهم
السلام لان كلمة ماله وان
غير الغلاء لكنهم كانوا
ممتئين فزاد فى البيان
اعراضا عن نعمتهم واحتج
بقوله انا مهلكوا اهل
هذه القرية وهذا عام خص
منه اكل لوط متراخيا

ومجادلتهم بالباطل بعد تبين الحق لهم وعلمهم بان الكلام لا يتناول الملائكة والمسيح فانهم كانوا اهل اللسان فاعرض عن جوابهم امتثالاً لقوله تعالى واذا سمعوا الذنوب اعرضوا عنه ثم بين الله تعالى تمتهم في معارضتهم بقوله عز وجل ان الذين سبقت لهم منا الحسنی الاية ومثل هذا الكلام يكون ابتداء كلام حسن موقعه وان لم يكن محتاجاً اليه في حق من لا تمتت وهو نظير انتقال ابراهيم صلوات الله عليه في حاجة اليمين عن التمسك بالاحياء والامانة الى قوله ان الله ياقى بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب لتنت القوم ومكابرهم وكان ذلك تأكيداً للصحة الاولى ودفعاً لتلبيس اليمين لا انه انتقال حقيقة فكذلك هذا ابتداء بيان ودفع لمعادنة الحسم لا انه تخصيص حقيقة ومنها اخبار الله تعالى عن قصة ضيف الخليل واخبارهم اياه باهلاك قرية لوط بقوله عز اسمه ولما جاءت رسلنا ابراهيم بالبرى قالوا اتنا مهلكوا اهل هذه القرية وهى سدوم والاهل عام يشاول لوطا واهله كما يشاول غيرهم من سكان القرية ولهذا قال الخليل عليه السلام ان فيها لوطاً من خص من لوط واهله بعد ما قال ابراهيم عليه السلام ان فيها لوطاً بقولهم لتنجبه واهله فدل على جواز انفصال المخصص عن العام قال الشيخ رحمه الله وهذا اى احتجاجهم بهذه الاية غير صحيح ايضا كاحتجاجهم بالآيات المتقدمة لان اتصال البيان اى الدليل المخصص به اى هذا العام فانه تعالى قال ان اهلها كانوا ظالمين اى كافرين ومثل هذا الكلام يذكر لتلبيس كما يقال اتله انه محارب وارجحه انه زان ولما علل اهلاكهم بكونهم ظالمين يكون هذا استثناء من حيث المتى لوط واهله منهم لانهم لم يكونوا ظالمين الا امرأته وهو معنى قوله وهذا استثناء واضح وقد صرح في عين هذه القصة بالاستثناء في آية اخرى وهى قوله تعالى قالوا اتنا رسلنا الى قوم مجرمين الا آل لوط اتلنجوهم اجمعين الا امرأته فثبت ان التخصيص قد كان متصلاً لكنه تعالى لم يذكر صريحاً ههنا اكتفاء بالإشارة الى الدرجة في التعليل والاستثناء الاول منقطع ان كان من قوم لان القوم موصوفون بالا جرام فاختلف لذلك الجنس ان متصل ان كان من الضمير في مجرمين كما قيل الى قوم قد اجرموا كلهم الا آل لوط وجدهم فانهم لم يجرموا وآل لوط على تقدير الانقطاع يخرجون من حكم الارسال اليهم على معنى ان الملائكة ارسلوا الى القوم المجرمين خاصة ولم يرسلوا الى آل لوط أصلاً ومعنى ارسالهم اليهم كارسال الحجر والسم الى المرعى في آفة في معنى التعذيب والهلاك كما قيل اتنا اهلكنا قوماً مجرمين ولكن آل لوط نجيناهم وعلى تقدير الاتصال هم داخلون في حكم الارسال على معنى ان الملائكة ارسلوا اليهم جميعاً ليهلكوا هؤلاء ويحيوا هؤلاء فلا يكون الارسال مخلصاً لمنى الهلاك والتعذيب كما في الوجه الاول وقوله اتنا لنجوهم في المتقطع جار مجرى خبر لكن في الاتصال بال آل لوط لان المتى لكن آل لوط منجئون وفى المتصل كلام مستأنف كان ابراهيم قال لهم فاحال آل لوط فقالوا اتلنجوهم والاستثناء الثانى من الضمير الجبرور في لنجوهم لامن الاستثناء الاول لان الاستثناء من الاستثناء انما يكون فيما أبعد الحكم فيه وان يقال اهلكنا هم الا آل لوط

وهذا ايضا غير صحيح لان البيان كان متصلاً به اما في هذه الاية فقلنا قال ان اهلها كانوا ظالمين وذلك استثناء واضح وقال في غير هذه الاية الا آل لوط اتلنجوهم اجمعين الامرأة

الا اسرته كما انح الحكم في قول المقر لفلان على عشرة دراهم الاثلاثة الادرها قما في الآية
فقد اختلف الحكماء لان الال لوط متعلق بارسنا او يجبر من والاسرته قد تعلق عنجورهم
فكيف يكون استثناء من الاول (قوله) غير ان جواب عما قال لو كان قوله ان اهلها كانوا
مطلين استثناء لوط لما كان لقول ابراهيم ان فيها لوطا معنى حينئذ فقال انما قال ذلك مع انه
علم يقيناً ان لوط ليس من المهلكين معهم طلباً لزيادة الاكرام له تخصيصه بوعده النجاة قصداً
اذ في التخصيص بالذكر زيادة اكرام كافي تخصيص جبرئيل ومكائيل عليهما السلام بالذكر
في قوله تعالى من كان عدوا لله وملائكته الاية وكافي تخصيص اولي العلم بالذكر في قوله عز وجل
يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات * او خوفاً من ان يكون المذاب عاملاً وان كان
سببه الظلم والمصيبة فان المذاب في الدنيا قد يختص بالظالمين كافي قصة اصحاب السبت وقديم
الكل على ما قال تعالى واقوا فتنة لاصيين الذين ظلموا منكم خاصة فيكون خزيًا وعذاباً في
حق الظالمين وابتلاء وامتحاناً في حق المطيعين كالامراض والادجاع وكمن زنى ولهم ثيب قيام
عليه الحد خزيًا وعقوبة وان تاب قيام عليه الحد ابتلاء وامتحاناً فاراد التحليل عليه السلام ان
يبنوا له ان عذاب اهل تلك القرية من اى الطريقين فلا يعلم ان لوطا هل نجو منه ام يبئله *
وذكر اى بواليسر في اصوله ان قول ابراهيم عليه السلام ان فيها لوطا طلب الرحمة من الله تعالى
على اهل تلك القرية لبركة مجاورة لوط عليه السلام * وذكر في المطلع ان قول ابراهيم عليه
السلام ليرسل ان فيها لوطا ليس اخباراً عن الحقيقة وانما هو جدال في شأنه كقائل في موضع
اخر يجادلنا في قوم لوط وذلك لانهم لم اعلوا اهلها بظلمهم احتج عليهم ببراءة لوط
من ظلمهم شفقة عليهم وتحزناً لآخيه المسلم وتشمراً الى نصرته وحياطته كما هو موجب الدين
فاجابه الرسل بقولهم نحن اعلم بمن فيها ينون بالبرئ والظالم منهم لتنجينه واهله * وقوله
او خوفاً عطف على الاول من حيث المعنى والتقدير غير ان ابراهيم قال ان فيها لوطا ارادة
لاكرام لوط او خوفاً * وذلك اى سؤال ابراهيم عن لوط وجداله فيه مع علمه انه لم يدخل
تحت المهلكين طلباً لزيادة الاكرام مثل سؤاله ربه عن احياء الموتى مع علمه بقدرته تعالى على
ذلك طلباً لزيادة اطمان القلب بالمانية * ومنها قوله واعلموا انما غنمتم من شيء الى قوله
ولذى القربى اوجب نصيباً من الحسن لذوى القربى عام يتناول جميع اقرباء الرسول ثم تأخر
خصوصه الى انكم غنمتم من غنم وجرير بن مطعم رسول الله صلى الله عليه وسلم في ذلك فدل
على جواز تأخير التخصيص * واعلم انه كان لبد مناف خمسة بنين * هاشم ابوجده
النبى * والمطلب * ونوفل * وعبد شمس * وعمره ولكل عقب ونسل الالمرو ولما
قسم رسول الله صلى الله عليه وسلم سهم ذوى القربى يوم خيبر بن بنى هاشم وبنى المطلب
ولم يطمع غيرهم جاءه عثمان وهو من بنى عبد شمس فانه عثمان بن عفان بن ابي العاص بن
امية بن عبد شمس بن مناف * وجرير بن مطعم وهو من بنى نوفل فانه جرير بن مطعم
بن عدى بن نوفل بن عبد مناف فقالا انا لا نكر فضل بنى هاشم لمكانك الذى وضعتك

غير ان ابراهيم عليه
السلام اراد الاكرام
لوط بخصوص وعد
النجاة او خوفاً من ان يكون
المذاب عاملاً وذلك مثل
قوله رب ارنى كيف
نحي الموتى واحتج بقوله
ولذى القربى اخص
منه بعض قرابة النبى
عليه السلام بمحدث ابن
عباس في قصة عثمان
وجير بن مطعم رضى الله
عنهم

الله فيهم ولكن نحن وبني المطلب اليك سواء في النسب فإياك اعطيتهم وحرمتنا فقال
 انهم لم يزالوا معي هكذا وسبك بين اصابعه وفي رواية انه لم يفارقوني في جاهلية ولا اسلام
 فين ان المراد من ذوى القربي بنو هاشم وبني المطلب بيان متأخر فقال الشيخ رحمه الله
 هذا عندنا من قيل بيان الجمل لان قيل تخصيص العام وذلك لان القربي لا يحتمل قربي
 القرابة وقربي النصرة اى نصرة الشعب والوادي على ما يعرف في موضعه ان شاء الله
 عز وجل فين رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد السؤال ان المراد قربي انصرة لا قربي القرابة وتأخير
 بيان الجمل جائز * وقوله عندنا اشارة الى ان الاجمال انما يتحقق على مذهبنانا لما حملنا لفظ
 القربي على قربي النصرة وهو يحتمل قربي النسب ايضا كان محتملا للمعنيين فاما عندهم
 فلا اجمال فيه لان المراد منه عندهم قربي النسب الذي هي موضوعه لا غير ثم اشار في آخر
 كلامه الى انه يمكن اثبات الاجمال على المذهبين بقوله ويتناول وجوها من النسب مختلفة
 يمتنى ولئن سلمنا ان المراد قربي النسب كان مجملا ايضا لان القربي يتناول وجوها مختلفة
 من النسب لا يمكن العمل بجمعها فاما علمنا ان المراد ليس من يناسب الى اقصى اب فان ذلك
 يوجب دخول جميع بني آدم فيكون البعض مراداً وهو غير معلوم اذ لا يعلم ان المراد من يناسبه
 بابيه خاصة او بجمعه او باعلى منهما فكان مجملا فين رسول الله صلى الله عليه وسلم ان المراد
 من يناسبه الى هاشم والمطلب فلم يكن هذا البيان من تخصيص العام في شيء بل هو بيان
 المراد بالعام الذي تميز العمل بعمومه وهو في حكم الجمل فيجوز تأخيره * فهذا بيان
 النصوص المذكورة في الكتاب * ونسكوا ايضا بقوله تعالى فاذا قرأناه فاتبع قرأه ثم
 ان علينا بيانه امر بالاتباع وضمن البيان متراخيا ولا يمكن حمله على ما لا يمكن العمل به من
 الانفاظ لانه تكليف مالي في الوسع فيحمل على ما يمكن العمل بظاهره وهو العام ثبت
 انه يجوز بيانه متراخيا * وكذلك نفس الموارد طام في ايجاب الارث للاقارب كفارا كانوا
 او مسلمين ثم جاء لتخصيص متراخيا بقوله عليه السلام لا يتوارث اهل ملتين شتى * وكذلك
 الوصية شرعت عامة مقدمة على الميراث بقوله تعالى من بعد وصية يوصي بها او دين ثم
 خص ما زاد على تلك ببيان الرسول متراخيا * وكذلك التي صلى الله عليه وسلم نهى عن المزانية
 على العموم فيما دون خمسة اوسق وفي اكثر من ذلك ثم خص ما دون خمسة اوسق ببيان
 متأخر وهو خبر الرايا * والحوار عن الاول ان المراد من الامر باتباع القرآن القراءة
 على ما قيل اى اذا قرأه جبرئيل عليك بالصلاة فاقرأه على قومك ثم ان اشكل عليك شيء من
 معانيه فمليسا بيانه واذا كان كذلك يمكن حمله على الجمل ونحو حملناه عليه وتأخير بيانه
 جائز كما بيانه قال شمس الاثمة رحمه الله المراد من قوله ثم ان علينا بيانه ليس جميع ما في
 القرآن بالاتفاق فان البيان من القرآن ايضا فيؤدى هذا الى القول بان تلك البيان يستأنى

وهذا عندنا من قيل
 بيان الجمل لان القربي
 مجمل وكان الحديث بياناً
 ان المراد قربي النصرة لا قربي
 القرابة واجماله ان القربي
 يتناول غير النسب
 ويتناول وجوها من النسب
 مختلفة والله اعلم بالصواب

مالا ينأى وأما المراد بعض ما في القرآن وهو الجمل الذي يكون بيانه تفسيره ونحن نحوز تأخير البيان في مثله فاما فيما يكون مغيرا او مبدلا للحكم اذا اتصل به فاذا تأخر عنه يكون نسخا ولا يكون بيانا محضا ودليل الخصوص في العام بهذه الصفة * وعن الثاني والثالث ان تنقيح حكم الميراث بالوافقة في الدين وتنقيح الوصية بالثالث من قبيل الزيادة على النص وهي تعدل النسخ فيجوز مترابحا وقد ثبت بخبر اقرن به الاجماع فكان في معنى التواتر والمشهور فيجوز للنسخ المعنوي * وخبر المزانية لم يخص خبر الراعي عندنا بل هو محمول على العطية لا على البيع كما ينه في باب احكام العموم والله اعلم

﴿ باب بيان التفسير ﴾

اي البيان الذي فيه تغير لموجب الكلام الاول (قوله) وانما يصح ذلك اي ببيان التفسير موصولا ولا يخص الجواز في الموصول ثم اكده بقوله ولا يصح مفصلا * وأشار بقوله على هذا اجمع الفقهاء الى الدليل والى خلاف غير الفقهاء فانه اراد بالفقهاء مثل ابي حنيفة والشافعي ومالك والاوزاعي وامثالهم من فقهاء الامصار * والحاصل ان اتصال الاستثناء بالسنتي منه لفظا او ما هو في حكم الاتصال لفظا وهو ان لا يمد التكلم به آتيا به بعد فراغه من الكلام الاول مرقا بل يمد الكلام واحدا غير متقطع وان تحلل بينهما فاصل باقطار نفس او سوال او عطاس او نحوها شرط عند عامة العلماء وكان ابن عباس رضي الله عنهما يقول بصحة الاستثناء منفصلا عن المستثنى منه وان طال الزمان وبه قال مجاهد سواء ترك الاستثناء ناسيا او عامدا * وفي بعض الروايات عنه قدر زمان الجواز بسنة فلان استثنى بعدها بطل * وعن الحسن وطائوس وعطاء انهم جوزوا ما لم يقم عن مجلسه اعتبارا بالقيود وبه قال احمد ابن حنبل * وعن ابي العالية انه يجوز الى اربعة اشهر اعتبارا بمدة الايلة * ونقل عن بعض العلماء جوازه في القرآن خاصة * فتمسك ابن عباس رضي الله عنهما بان اليهود سألت النبي صلى الله عليه وسلم عن مدة لبث اهل الكهف وغيرها فقال غدا احييكم ولم يستثن فتأخر الوحي عنه مدة بضعة عشر يوما ثم نزل قوله تعالى ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله واذكر ربك اذا نسيت اي استثنى اذا تركت الاستثناء ثم ذكرت فقال ان شاء الله بطريق الحاقه الى خيره الاول وهو قوله غدا احييكم * وبان النبي صلى الله عليه وسلم قال والله لا غزون قريشا ثم قال بعد سنة ان شاء الله * ولا يقال هذا شرط وكلامنا في الاستثناء لان من جواز احدهما يلزم جواز الاخر اذ لا قائل بالفرق * ومن خص الجواز بالقرآن قال الكلام الانزلي واحد وانما الترتيب في جهات الوصول الى مخاطبين وان كان قد تأخر الاستثناء به فذاك في سماع السامعين وفهم الفاهمين لا في كلام رب العالمين * واحتج الفقهاء بان النبي صلى الله عليه وسلم في قوله من خلف علي يمين فرأى غيرها خيرا منها فليات بالذي هو خير ثم ليكره عن يمينه عين التكبر لتخليص الخائف ولو صح الاستثناء منفصلا لقال فليستن وليأت الذي هو خير منها لان تعيين الاستثناء للتخليص اولى لكونه اسهل * وبمثله

﴿ باب بيان التفسير ﴾

بيان التفسير وطان التعليل
بالشرط والاستثناء وانما
يصح ذلك موصولا
ولا يصح مقصودا على
هذا اجمع الفقهاء

استدل على أن عباس رضي الله عنهم فقال لما حلف أبو عبد الله عليه السلام بضرب امرأته
امرأته تعالى بضرب ضفت عليها تحلة لبيته وتحقيقا عليها كما قال تعالى وخذ بيدك ضفتا
فأضرب به ولا تخش ولا وصى الاستثناء منفصلا لأمره به لا بالضرب بالضفت لانه أسر واخف
وبأن الشرع حكم بثبوت الأقرارات والطلاق والتأقي وغيرها من العقود ولو صرح بالاستثناء
منفصلا لم يثبت شيء من هذه العقود ولم يستقر وفساده ظاهر لتأديته إلى التلاعب وإبطال
التصرفات الشرعية وبأنه لو صرح منفصلا لما علم صدق صادق ولا كذب كاذب ولم يحصل
وثوق بين ولا وعد ولا وعيد وبطلانه لا يخفى على ذي لب وبمسئلة الحزم أبو حنيفة رحمه الله
بالجهر الدواني حين عاتبه على مخالفة جده في هذه المسئلة فقال لو صرح الاستثناء منفصلا
كما هو مذهب جده لقد بارك الله في سيك فان الذين يابسون على الخلاف لو استنوا بعد ما خرجوا
من عندك أوحين ما بدلهم ذلك لم يبق خلافتك وسمهم خلافتك فسكت وردده بجمل **قال**
الزالي رحمه الله نقل عن ابن عباس رضي الله عنهما جواز تأخير الاستثناء ولعله لا يصح فيه
النقل إذ لا يليق ذلك بنفسه وإن صح قلله أراد به إذا نوى الاستثناء أولا ثم أظهر بيته بعده
فدين فيما بينه وبين الله تعالى فيها نواه ومذهبه إن ما دين فيه البعد قبل ظاهرا فهذا له وجه
وأما تجوز التأخير لو أصر عليه دون هذا التأويل فيرده عليه اتفاق أهل اللغة على خلافه لانه
جزء من الكلام يحصل به الاتمام فإذا انفصل لم يكن اتماما كالشرط وغير المبتدأ فإنه إذا أصر
الشرط أو الجهر لا يفهم منه شيء فلا يصير كلاما فضلا من أن يكون شرطا أو جهرًا فكذا قوله إلا
زيدا بعد شهر يخرج من أن يكون مفهوما فضلا من أن يكون اتماما للكلام **و** أما استثناء
التي صلى الله عليه وسلم بعد النسيان فقد كان على وجه تدارك انتبه بالاستثناء للتخلص عن
الائتم والامتنال لما أمر به وهو قوله تعالى وأذكر ربك إذا نسيت لأن يكون استثناء حقيقة
على وجه يكون مفيرا للحكم **و** أما تخصيص الجواز بالقرآن بناء على ما ذكرنا فوهم لأن النزاع
ليس في الكلام الأزل بل في العبارات التي بلغت وهي محمولة على معنى كلام العرب نظما وفصلا
ووصلا ولا شك أنه لا يتعلم في وضع اللفظة فصل صيغة الاستثناء عن العبارة التي تشتمل بمسئتي منه
(قوله) وأما سبناه أي هذا النوع من البيان بيان التفسير ولم يقتصر على تسميته بالتفسير
ولابالبيان للإشارة إلى وجود أثر كل واحد من البيان والتفسير فيه **و** ذلك أي وجود أثر كل
واحد من المعنيين **قال** في أي نزل أنت حر بالبد شرطا منزلة وضع شيء محسوس في محل
قرر فيه **قال** فإذا حال الشرط بين أي بين قوله أنت حر وبين محله وهو البعد **قال** فتعلق أنت
حر بالشرط بطل كونه إيجابا جواب إذا ولكنه أي التعلق بيان مع ذلك أي مع كونه تقييدا
لأن البيان ما يظهر به ابتداء وجوده أي وجود الشيء والضمير راجع إلى مدلول البيان
وهو المين **قال** فاما التفسير بعد الوجود فنسخ وليس بيان لأن النسخ رفع الحكم الثابت والتفسير
بعد الوجود بهذه المثابة فلا يكون بيانا **و** وهذا الكلام إنما يستقيم على اختيار القاضي الإمام
وشمس الأئمة رحمه الله فاتهم بما يحمل النسخ من أقسام البيان فاما على اختيار الشيخ رحمه الله

وأما سبناه به هذا الاسم أشار
إلى أثر كل واحد منهما
وذلك أن قول القائل أنت
حر لبده علة التق
نزل به منزلة وضع الشيء
في محل يقرر فيه فإذا حال
الشرط بينه وبين محله
فتعلق به بطل أن يكون
إيجابا للشيء الواحد يكون
مستقرا في محله ومطلقا مع
ذلك فصار الشرط مفيرا
له من هذا الوجه ولكنه
يسان مع ذلك لأن حد
البيان ما يظهر به ابتداء
وجوده فاما التفسير بعد
الوجود فنسخ وليس
بيان ولما كان التعلق
بالشرط لا ابتداء وقوعه
غير موجب والكلام
كان محتملا شرما لأن
الحكم بالعلة ولا حكم
فيما جاز شرعا مثل البيع
بالتأخير وغيره سمي هذا
بيانا فاشتمل على هذين
القولين فسمى بيان تفسيرا

فلا يستقيم لانه جعل النسخ احد اقسام البيان وسماه بيان التبديل ثم قال ههنا انه ليس
 بيان * ووجه التوفيق بينهما انه انما جعل النسخ من اقسام البيان باعتباره عند الله تعالى
 بيان انتهاء مدة الحكم ولم يجعله بيانا ههنا باعتبار الظاهر فانه في الظاهر رفع الحكم الثابت
 وابطاله فلا يكون بيانا له * ولما كان التعليل بالشرط لا ابتداء وقوعه غير موجب بعنى ولما كان
 التعليل لهذا الغرض وهو بيان ابتداء وقوع الكلام غير موجب * والكلام كان محتملا اى
 يحتمل كونه غير موجب حكمه في الحال شرعا مثل البيع بشرط الخيار وبيع الفضولى وتصرفات
 الصبي * سى اى التعليل بيانا وهو جواب لما * وانما قال والكلام كان محتملا لانه لا بد
 لصحة البيان من ان يكون اللفظ المبين محتملا له بوجه ليكون البيان اظهارة الله المحتمل
 فان لم يحتمل لا يكون بيانا له بل يكون ابتداء كلام (قوله) وكذلك الاستثناء اى وكالتعليل
 بالشرط الاستثناء في اشتائه على وصفى البيان والتغيير * الف درهم اسم علم لتلك المدد اى
 العدد الذى هو مدلول الالف وهو عشر مائين فان اسم المدد كثلاثة وعشرة ومائة ونحوها
 علم جنس كسامة لالسد والاسم العلم لا يحتمل غيره * او هو بمنزلة العلم من حيث انه
 لا يجوز اطلاقه على غيره فان اطلاق اسم المدد على غيره لا يجوز بطريق الحقيقة وهو ظاهر
 ولا بطريق المجاز لانسداد بابه اذلا مناسبة بينه وبين غيره من الاعداد معنى الانسبة عامة
 وهى كون كل واحد عدد او النسبة العامة لا يصلح طريقا للمجاز * ولا صورة الا من حيث
 الجزء والكل وهو لا يصلح طريقا له ايضا ههنا لان من شرطه ان يكون الجزء مختصا بالكل
 ليصح اطلاق اسم الكل على لازمه وهو الجزء المختص به وههنا مادون الالف مثلا كما يصلح
 جزء الالف يصلح جزء الالفين وثلاثة الاف وغيرها وهذه الجزئية لا تصلح طريقا للمجاز
 ايضا فثبت انه لا يحتمل غيره * الا ترى توضيح كون الاستثناء والتعليل تغييرا فانه لو صح
 كل واحد من التعليل والاستثناء متراجعا كان ناسخا لان قوله انت حر اذا صدر من اهل
 في الحال غير معلق بالشرط ثبت موجه وهو الحرية فلو صح الحاق الشرط به بعد ذلك يرتفع
 الحكم الثابت بالتعليل فكان نسخا * وكذا قوله على الف درهم لفلان اذا لم يقترن به الاستثناء
 ثبت موجه وهو وجوب تمام الالف فلو صح الحاق الاستثناء به بعد قرره كان نسخا للحكم
 في بعض الالف كما في التعليل فثبت ان في كل واحد منهما معنى التغيير * لكنه اى الاستثناء
 اذا اتصل بالكلام وهو استدراك من قوله كان تغييرا لبعضه منع بعض التكلم اى منع التكلم
 ان يكون إعجابا في البعض لا ان رفعه بعد الوجود فانه لو رفع كان نسخا * فكان اى الاستثناء
 بيانا من حيث انه بين البعض هو المراد من الكلام ابتداء فلذلك سعى بيان تغيير كالتعليل
 بالشرط * وذكر في التقوم ان قوله الامانة ليس بتغيير للالف بل رد لبعضه فمن حيث قرالبيعة
 كان بيانا ومن حيث رفع بعضه كان تغييرا * وما ذكر في بعض الشروح انه سعى بيانا لانه
 بين المراد ابتداء * والكلام محتملا لان اطلاق اسم الكل على البعض جائز لا يوافق ما ذكره
 الشيخ ان الالف اسم علم لتلك المدد لا يحتمل غيره الا بتأويل متكلف وهو انه يحتمل البعض

وكذلك الاستثناء
 مغير للكلام لان قول
 القائل لفلان على الف
 درهم قال الف اسم علم
 لتلك المدد لا يحتمل
 غيره واذا قال الإخمسة
 كان تغييرا لبعضه الا ترى
 ان التعليل بالشرط
 والاستثناء لو صح كل
 واحد منهما متراجعا
 كان ناسخا ولكنه اذا
 اتصل منع بعض التكلم
 لا ان رفع بعد الوجود
 فكان يانفسى بيان تغيير

ولكن بشرط لحوق الاستثناء به فكان التحاقه به بيانا ان المراد محتمله والصحيح في بيان الاحتمال ما اشار اليه الشيخ في بعض مصنفاته ان الاستثناء بيان لانه بين ان الايجاب السابق غير موجب لكل الالف كما يقتضيه ظاهر اللفظ محتمل ان لا يكون موجبا في الجملة بان وجود من السبي او الخجون فلما احتمل صدر الكلام هذا وبالاستثناءين ذلك سميانه بيان التغير لا لتغير اعضا * وذكر صدر الاسلام ابو اليسر رحمه الله ان تسمية الاستثناء والتعليق بيانا محجازا فان الاستثناء في قوله لفلان على الف درهم الامامة يبطل الكلا في حق المائة فان الالف اسم لعشر مائتين حقيقة وكذلك الشرط في قوله ان دخات الدارقات طالق يبطل كونه ايقاعا ويصير مينا الا ان في الاستثناء يبطل بعض الكلام وفي التعليق يبطل اصله فاقلا به مينا والا بطل لا يكون بيانا حقيقة * الا ترى ان البيان هو الاظهار والالف ظاهر في عشر مائتين وانت طالق ظاهر في كونه ايقاعا فلا يتصور اظهارها حقيقة فلم يكن الاستثناء ولا التعلق اظهارا حقيقة بل كان ابطالا ولكنه بيان محجازا من حيث انه بين ان عليه تسعة دراهم لالف درهم وانه يخاف ولا يطلق (قوله) ومنزلة الاستثناء مثل منزلة التعليق بالشرط * ففرق القاضي الامام وشمس الائمة رحمه الله بين الاستثناء والتعليق فجعل الاستثناء بيان تغير والتعليق بيان تبديل قال شمس الائمة التعليق تبديل من حيث ان مقتضى قوله لعمد انت حر تزول العق في الحال واستقراره فيه وان يكون علة للحكم بنفسه فبذلك الشرط يتبدل ذلك كله لا يمين انه ليس بعلة تامة للحكم قبل الشرط وانه ليس بايجاب للعق بل هو يمين وان محله النعمة حتى لا يصل الى البعد الا بعد خروجه من ان يكون مينا بوجود الشرط * والاستثناء تغير لمقتضى صيغة الكلام الاول وليس بتبديل انما التبديل ان يخرج كلامه من ان يكون اخبارا بالواجب اصلا * فجمع الشيخ بينهما وقال منزلة الاستثناء في التغير مثل منزلة التعليق فيه لان كل واحد منهما يمنع انعقاد الكلام عن الايجاب الا ان الاستثناء يمنع انعقاده في بعض الجملة اصلا حتى لا يبقى موجبا لتلك البعض في الحال ولا يحتمل ان يصير موجبا له في ثاني الحال والتعليق يمنع انعقاده لاحدا الحكمين وهو الايجاب في الحال ولا يمنع عن صلاحته لانعقاده علة في ثاني الحال وهو حال وجود الشرط * وهو معنى قوله ويبقى الثاني وهو الاحتمال اى احتمال صيرورته علة موجبة للحكم * فذلك اى ليكون كل واحد منهما مانعا من الانعقاد كانا من قسم واحد فكانا من باب التغير دون التبديل فان التبديل هو النسخ قال الله تعالى واذا بدلتا آية مكان آية واثبتناها لمسا من النسخ فشيء اذ النسخ رفع بمد الوجود ولم يوجد ذلك فيهما * وفي التحقيق هذا الاختلاف في الصبغة دون المعنى * ثم الفرق بين الاستثناء والتعليق بالشرط ان تقديم الشرط على الجزاء وتأخير عنه جائزان وتقديم الاستثناء على المستثنى منه في الاثبات لا يجوز حتى لو قال طلقت الازنيب جميع نسائي او اعقت الاسماء جميع عيدي او قال الازنيب جميع نسائي طوائق او الاسماء جميع عيدي احرار لا يصح الاستثناء ويطلق جميع النساء ويسقط جميع العيد لان معنى الاستثناء جعل بعض الاشياء مصروفا عن المعنى الذي دخل فيه سائر فلو جاز تقديمه على المستثنى منه لبطل هذا المعنى * بخلاف الشرط لان معناه وهو تعليق الجزاء به لا يبطل بالتقديم وتأخير *

ومنزلة الاستثناء
مشمل منزلة التعليق
بالشرط لان الاستثناء يمنع
انعقاد التكلم بايجاب في بعض
الجملة اصلا والتعليق
يمنع الانعقاد لاحدا الحكمين
اصلا وهو الايجاب
ويبقى الثاني وهو الاحتمال
فذلك كانا من قسم
واحد فكانا من باب
التغير دون التبديل

وبخلاف التقديم في الاستثناء عن التي حيث يجوز حتى لو قال ما عتقت الاسلاما اعدام من عبيدي
او ما طلقت الاعاشة احدا من نسائي يمتق سلام وتطلق عائشة دون غيرها لدم الاخلال
بالمضي فان حذف المستثنى منه في التي جاز وكان المستثنى في هذه الصورة منصوبا على الاستثناء
لاعلى البذل لان البذل لا يكون قبل المبدل (قوله) واختلفوا في كيفية عمل كل واحد منهما
اي من التعليق والاستثناء وقد تقدم الكلام في التعليق وهذا بيان الاستثناء فيكلم اولافي تميزه
وشروطه ثم في تقديره وتحقق معناه * والكلام في تميزه يتوقف على مقدمة وهي ان الاستثناء
في المنقطع حقيقة ام مجاز فذهب بعض الاصوليين الى انه حقيقة فيه كافي المتصل فكون مشتركا
بينهما اما بالاشتراك المعنوي كاشتراك الحيوان بين الانسان وغيره او بالاشتراك اللفظي كاشتراك
العين بين مفهوماته لان المتصل اخراج وخاصة المنقطع مخالفة من غير اخراج فلا يشتركان في يصلح جعل
اللفظ له وقد اطلق اللفظ عليهما فكان مشتركا اذا اصل في الاطلاق الحقيقة * وذهب اكثرهم
الى انه مجازي وليس بحقيقة لان اللفظ البدل على الشيء لا يدل على خلاف جنس مسماه واللفظ
اذا لم يدل على شيء لا يحتاج الى صارف يصرف عنه فينبغي ان لا يصح الاستثناء انما تصاح
باضمار في المستثنى منه كافي قوله تعالى فسجد للملائكة كلهم اجمعين الا ابليس فان معناه عندهم قال
لم يكن ابليس من جنس الملائكة فسجد للملائكة ومن امر بالسجود الا ابليس او في المستثنى
كافي قوله له على مائة الاديان اى الامتداد مائة دينار * او بتأويل الجمع له بمعنى لك فكان
مجازا والدليل عليه سبق الفهم الى المتصل من غير قرينة وتوقفه في المنقطع على قرينة الاثرية
ماخوذ من ثبت عن الفرس اذا عطفتها ومصرفته عند اهل اللغة ولا عطف ولا صرف الا في المتصل
اذا الجملة الاولى في المنقطع باقية على حالها لم تتغير ولا يمكن حمل اللفظ على الاشتراك المعنوي كما قالوا
لانه يؤدي الى جواز استثناء كل شيء من كل شيء بطريق الحق لوجوه الاشتراك في الاشياء معنى بوجه
من الوجوه وذلك خلاف كلام العرب * ولا على الاشتراك اللفظي مع امكان حمله على المجاز في المنقطع
لان الحمل على الاغاب وهو المجاز خصوصا عند قيام الدلالة الاولى ولانه لا يؤدي الى ايهام المراد لان المجاز
لا يخارج عن قرينة دالة على المراد بخلاف الاشتراك * ثم حده عند من قال بالاشتراك المعنوي
هو ما دل على مخالفة بالغير الصفة او احدى اخواتها * واحترز بقوله غير الصفة عن الاتي هي
صفة وهي اني كانت تابعة لجمع منكر غير محصور اى لجمع لا يدخل فيه المستثنى لو سكت عن
الاستثناء نحو قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدا * وقوله بالاواحدى اخواتها عن
المخالفة بغير ما دل قوله جاني القوم والمجمعي زيد وقام زيد لا عمرو وامثالهما فانها ليست باستثناء
وعند من قال بالاشتراك او المجاز لا يمكن ان يجتمعا في جد واحد لان احدهما مخرج من حيث
المعنى والاخر ليس بمخرج فتعذر جمعهما بحد واحد لان كل امرين فصل احدهما مفقود في
الاخر يستحيل جمعهما في حد واحد * وتحمل بعضهم للجمع على هذا القول فقال هو المذكور
بالاواحدى اخواتها مخرجا او غير مخرج * وعلى تقدير التعذر قيل في المنقطع هو ما دل على
مخالفة بالغير الصفة او احدى اخواتها من غير اخراج * وفي المتصل هو اخراج بالاواحدى
اخواتها ويقرب منه عبارة ابن الحاجب في المتصل هو لفظ اخراج * شيء من شيء بالاواخواتها *

واختلفوا في كيفية عمل
كل واحد منهما فقال
اصحابنا الاستثناء ينفع التكلم
بحكمه فقدر المستثنى
فيجعل تكلما بالباقي بعده
وقال الشافعي رحمه الله
ان الاستثناء ينفع الحكم
بطريق الما رضة بمنزلة
دليل الخصوص

كالخلفاء في التعليق على
عاسبق

وفي انقطاع هولفظ من الفاظ الاستثناء لم يرد به اخراج سواء كان من جنس الاول او من غير
جنسه فلو قلت جاء القوم الازيدا وزيد ليس من القوم كان منقطعا * وذكر الفزالي رحمه الله
هو قول ذوصيغ مخصوصة محصورة دل على ان المذكور به لم يرد بالقول الاول قال واحتجنا
بقولنا ذوصيغ محصورة عن قوله رايت المؤمنين ولم ازيدا فان العيب لا يسميه استثناء وان
افاد ما يبعد قولنا الازيدا * وقيل هولفظ لاستقل بنفسه متصل بجملة بالاواحدى اخواتها دل
على ان مدلوله غير مراد مما اتصل به * اما شرطه فثلاثة احدها الاتصال وقد بيناه * والثاني
ان يكون المستثنى داخلا في الكلام لولا الاستثناء كقولك رايت القوم الازيدا وزيد منهم ورايت
عمر الاوجه فان لم يكن داخلا كان الاستثناء منقطعا ولا يكون استثناء حقيقة فكان هذا الشرط
لكونه حقيقة للصحة * والشرط الثالث ان لا يكون مستقرا لانه اذا كان مستقرا كان رجوعا لاستثناء
كذا قيل وهذا ليس بصحيح لان استثناء الكل فيما يصح الرجوع عنه باطل ايضا مثل ان يقول
اوصيت لفلان بثلث مالى الاثلث مالى كان الاستثناء باطلا * والصحيح انه انما لا يجوز لان
الاستثناء تكلم بالباقي بعد الثاني وفي استثناء الكل لا يتوهم فناء شيء يحل الكلام عبارة عنه *
وهذا بخلاف وانما الخلاف في الاستثناء المساوي والاكثر محو قوله على عشرة الاحصاء والاشارة
الى تسعة فذهب العامة الى جوازها * وذهب الحنابلة والقاضى ابو بكر الباقلاوى الى منعها *
وذهب الفراء وابن دروسته الى المنع في الاكثر خاصة لان العرب تستعج استثناء الاكثر
وتستهجن قول القائل رايت اغانا تسعمائة وتسعين واذا ثبت كراهتهم واستثناء لهم
ثبت انه ليس من كلامهم * واحتجبت العامة بقوله تعالى ان عبادى ليس لك عليهم
سلطان الا من اتبعك من العاوين وهو استثناء الاكثر بدليل قوله عز وجل وما اكثر الناس
ولو حرصت بمؤمنين * ولا تجوز اكثرهم شاكرين * ولكن اكثر الناس لا يؤمنون فدل على
الجواز * وقوله تعالى قم اليل الا قليلا نصفه ولما جاز استثناء النصف جاز استثناء الاكثر
ايضا لانه لا فرق بينهما في ان كل واحد منهما ليس باقل * وقولهم هو مستقيم ممنوع بل
استثقال وليس باستقبح * ولئن سلمنا فالاستقبح لا يمنع الصحة كقوله على عشرة الاتسع سدس
ربع درهم فانه مع كونه في غاية الاستقبح يصح * واما بيان موجه فهو ان الاستثناء يمنع
التكلم بحكمه اى مع حكمه بقدر المستثنى فيجعل تكلما بالباقي بعد الاستثناء وينعدم الحكم
في المستثنى لعدم الدليل الموجب له مع صورة التكلم به بمنزلة النهاية فيما يقبل التوقيت
فان الحكم ينعدم فيما وراء النهاية لعدم الدليل الموجب له لالان النهاية توجب نفي الحكم فيما
وراءها * وعند الشافعى رحمه الله موجه امتناع الحكم في المستثنى لوجود المعارض كامتناع
ثبوت حكم العام فيما خص منه لوجود المعارض صورة وهو دليل الخصوص * واصل
الخلاف في التطبيق بالشرط واليه اشار الشيخ بقوله كما اختلفوا في التعليق بالشرط فان التعليق
عنده لا يخرج الكلام من ان يكون ايقاعا بل يتمتع وقوعه لما منع وهو التعليق او عدم الشرط
فكذلك الاستثناء * وعندنا التعليق يخرج الكلام من ان يكون ايقاعا ويتمتع ثبوت الحكم

في المحل لعدم العلة مع صورة التكلم بها فكذا الاستثناء فإذا قال لفلان على الف الإمامة صار عنده كأنه قال الإمامة فانها ليست على فلا تلزمه المائة للدليل المعارض لاول كلامه لا لانه يصير بالاستثناء كأنه لم يتكلم به * وصار عندنا كأنه قال لفلان على تسعماية وان لم يتكلم بالالف في حق لزوم المائة * وكان الفزالي مال الى هذا القول فانه ذكر في المستصفى ان كل واحدة من الشرط والاستثناء يدخل على الكلام فيغيره محسا كان يقتضيه لولا الشرط والاستثناء فيجمله متكلما بالباقي لا انه يخرج من كلامه ما دخل فيه فانه لو دخل فيه لما خرج ثم كان يقبل القطع في الدوام بطريق النسخ فلما رفع ماسبق دخوله في الكلام فحال * قال فان قيل قوله اقولوا الشركين الاهل الفقه وان لم يكونوا ذميين يتاول الجميع لكن خرج اهل الفقه باخراجه بالشرط والاستثناء قلنا هو كذلك لواقصر عليه ولذلك يتبع الاخراج بالشرط والاستثناء انفصلا ولو قدر على الاخراج لم يفرق بين المصل والمنفصل ولكن اذا لم يقتصر والحق به ما هو جزء منه وانما هو غير موضوع الكلام وجعله كالناطق بالباقي ودفع دخول البعض ومعنى الدفع انه كان يدخل لولا الشرط والاستثناء فاذا الحقا قبل الوقوف دما * وذكر ابن الحاجب في شرح المفصل ان عقلة الاستثناء يعنى معقوليته مشكلة لان في قول الرجل جاءني القوم الا زيدا ان قلنا زيد غير داخل في القوم لم يستقم لاجماع اهل اللغة في الاستثناء المتصل انه اخراج ما بعد الا بما قبلها واجماعهم مطرغ به في تفاصيل العربية * ولاناقاطعون اذا قال العربي له عندي دينار الاثنا ونصف نحن بان يحسب المذكور بعد الاثم يخرج من الدينار ثم يقطع بان القدر بعده هو الباقي * وان قلنا هو داخل فيهم فكذلك لان المتكلم اذا قال جاء القوم وزيد منهم فقد وجب نسبة الجيء اليه لانه منهم فاذا اخرج بمثل ذلك فقد نفى عنه الجيء فيصير شيئا منفيا باعتبار واحد فلا يؤدى الى ان لا يكون الاستثناء في كلام الا وهو كذب من احد الطرفين وهو باطل فان القرآن مشتمل عليه قال والصواب الذي يجمع رفع الاشكالين ان قول لا يحكم بالنسبة الا بعد كمال ذكر المفردات في كلام المتكلم فاذا قال المتكلم قام القوم الا زيدا فهم القيام اولا بمفرده وفهم القوم بمفرده وان منهم زيدا وفهم اخراج زيد منهم بقوله الا زيدا ثم حكم بنسبة القيام الى هذا المفرد الذي اخرج منه زيد فحصل الجمع بين المسالك المقطوع بها على وجه يستقيم وهو ان الاخراج حاصل بالنسبة الى المفردات وفيه توبة باجماع النحويين وتوفية بانك ما نسبت الا بعد ان اخرجت زيدا فلا يؤدى الى المناقضة المذكورة فاستقام الامر في الوجهين جيما (قوله) وقد دل على هذا الاصل مسائلهم يعنى دل على الاختلاف المذكور اجوبة الفريقين في المسائل التي تتعلق بالاستثناء * قال القاضي الامام ولنا ولهم مسائل تدل على المذهبين * اول دل على ان الاستثناء يعمل بطريق المعارضة عند الشافعي وابعاجه جوابهم في المسائل المتعلقة بالاستثناء يعنى ما ذكرنا من الاصل ليس يقول عن السلف اوعن الشافعي نصا وانما يستدل عليه بالمسائل * ويان ذلك اى بيان ان المسائل تدل على ما ذكرنا ان الشافعي رحمه الله جعل قوله تعالى الا الذين تابوا معارضاً لصدر الكلام فقال انه تعالى استثنى

وقد دل على هذا الاصل
مسائلهم فصار عندنا
تقدير قول الرجل لفلان
على الف درهم الا مائة
لفلان على تسعماية
وعنده الامانة فانها ليست
على ويبان ذلك انه جعل
قوله تعالى الا الذين تابوا
فلا تحيدوهم واقبلوا
شهادتهم واولئك هم
الصالحون غير فاسقين

التائبين من جملة التائبين فيكون هذا اثبات حكم على خلاف ما أثبت صدر الكلام بطريق المعارضة وصدر الكلام امر بالجلد ونهى عن قبول الشهادة وتسمية بالفسق فيصير الاستثناء نقياً على خلافه ويصير كانه قال الا التائبين فانهم ليسوا بفاسقين وقيل شهادتهم ولا يجحدون فيبقى صفة الفسق ورد الشهادة به * وكان ينبغي ان يسقط الجلد بالتوبة ايضا كرد الشهادة الا ان رد الشهادة من حقوق الله تعالى فيشترط لسقوطه التوبة اليه لا غير فاذا تاب سقط كما اذا تاب عن شرب الخمر ونحوه وسد القذف خالص حق العبد اوحق العبد فيه غالب على اصل الشافعي رحمه الله حتى يجري فيه الثوارث والعفو عنده فيشترط في سقوطه التوبة الى العبد بعد التوبة الى الله تعالى فلا يسقط بمجرد التوبة الى الله عن وجل كالظالم لا يسقط بمجرد التوبة الى الله تعالى بدون ارضاء اربابها حتى اذا تاب الى المذنب واعتذر فضعافه المذنب سقط ايضا كالقصاص (قوله) وكذلك اى كما جعل الاستثناء معارضا في هذا الآية جملة معارضا في هذا الحديث وهو قوله عليه السلام لا ينعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء فان مضاه عنده لا ينعوا الطعام بالطعام الا طاماً مساوياً بطعام مساو فان لكم ان ينعوها * او مضاه الا سواء بسواء فانها اذا صاروا متساوين جاز لكم ان ينعوها * اثبت حرمة البيع بصدر الكلام عامة في القليل والكثير اعني ما يدخل تحت الكيل وما لا يدخل فيه مثل الحنفية والخثنتين لان الطعام اسم جنس وقد دخله لام التعريف فاستغرق الجميع فلما استثنى المساوى امتنع الحكم فيه بالمعارضة فيبقى ما وراءه داخلاً تحت الصدر ثم المراد من التساوى المساواة في الكيل بالاتفاق فثبت المعارضة في المكيل خاصة في بيع الحنفية بالحنفية وبالخثنتين داخلاً في صدر الكلام فيحرم * وقوله وخصوص دليل المعارضة لا يمتدى جواب سؤال وهو ان الاستثناء وان عارض الصدر في المكيل على الخصوص بصيغته يحتمل ان يمتدى الحكم عنه بالتعليل فثبت المعارضة حينئذ في غير المكيل فثبت الجواز في بيع الحنفية عند التساوى كما يمتدى الحكم عن الخصوص الى غيره بتعليل دليل الخصوص * فقال خصوص دليل المعارضة يعنى الدليل الذى ثبت به المعارضة وهو الاستثناء اذا كان خاصاً لا يزول خصوصه يمتدى حكمه الى غيره لانه لا قبل التعليل كما قبله دليل الخصوص في العام لعدم استقلاله بنفسه في افادة المعنى بخلاف دليل الخصوص في العام فانه مستقل بنفسه فيقبل التعليل * ومثل يقرأ بالنصب على المصدر لا بالرفع * وبعضهم قرأ بالرفع وزعم ان معناه ان دليل المعارضة خاص بصيغته فلا يمتدى الى غير ما تناوله اذ لو امتدى لصار ما كما ان دليل الخصوص لا يمتدى عن الخصوص نفساً الا بطريق التعليل لكن الفرق ان دليل المعارضة لا يمتدى ما تناوله بنفسه ولا بالتعليل اذ يلزم منه معارضة التعليل النص وهي باطلة فاما دليل الخصوص فين لوجود حد البيان فيه وهو ان يظهر به ابتداء وجود الشيء فكان قابلاً للتعليل * وهذا كله وهم والمعنى هو الاول * وذلك مثل قوله تعالى الا ان يقفون اى خصوص الاستثناء وعموم الصدر في هذا الحديث مثل خصوص الاستثناء وعموم الصدر في قوله تعالى

وكذلك قال في قول النبي عليه السلام لا ينعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء ان معناه ينعوا سواء بسواء في صدر الكلام عاماً في القليل والكثير لان الاستثناء عارضه في المكيل خاصة وخصوص دليل المعارضة لا يمتدى مثل دليل الخصوص في العام

الا ان يعفون فانه تعالى اوجب على الازواج نصف المفروض في الطلاق قبل الدخول في جميع المطلقات بقوله وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة نصف ما فرضتم فيدخل في عمومها المأقاة والمجنونة والصغيرة والكبيرة ثم استثنى حالة العفو بقوله عن اسمه الا ان يعفون اى الا ان يعفون فيسقط الكل فيثبت المأقاة به في حق الكبيرة المأقاة التي يصح منها العفو دون المجنونة والصغيرة التي لا يصح العفو منهما فكان الاستثناء مآرضا لبعض صدر الكلام لالجيء في الصدر فيما لا يمارضه فيه على ما كان ويختص السقوط بالعفو بالمأقاة الكبيرة التي يصح العفو منها * وقوله تعالى الا ان تعفوا المطلقات عن ازواجهن فلا يظلمنهم بنصف المهر وقول المرأة ما رأيت وما استمتع بي فكيف آخذ منه شيئا * اويصفا الذي بيده عقدة النكاح اى الولي الذي يلى عقد نكاحهن وهو مذموم الشأسي * او الزوج فان امسك المقدمة وحلها بالطلاق بيده واللام في النكاح بدل الاضافة اى نكاحه اى اوان يفضل الزوج باعطائه الكل صلاها واحسانا فيقول قد نسبت الى بازوجة فلا يبق بالمرأة استرداد شيء من مهرها يعني الواجب شرطا هو النصف الا ان تسقط على الكل او يعطى هو الكل فاجاب النصف انصاف الشرية وتركها وبذله من اخلاق الطريقة * قال صاحب الكشاف وتسمية الزيادة على الحق عفوا باعتبار ان الغالب كان فيهم سوق المهر اليها عند الزوج فاذا كان طلقها استحق ان يطالبها بنصف ماساق اليها فاذا ترك المطالبة فقد عفانها * وقال في رجل قال لفلان على الف درهم الاثوب ان الاستثناء صحيح ويسقط من الف قدر قيمة الثوب لان معناه الاثوب فانه ليس على من الف لانه ليس بياثوبا الا هكذا ثم الدليل المعارض وهو الاستثناء واجب العمل بقدر الامكان اذ لو لم يعمل به سارلقوا والاصل في كلام الماقل ان لا يكون كذلك فان كان المستثنى من جنس المستثنى منه يمكن اثبات المأقاة في عين المستثنى والامكان ههنا فان يجعل نفيا لقدر قيمة الثوب لالمنه فيجب العمل به كما قال ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله في قول الرجل لفلان على الف الاكر حنطة انه يصرف الى قيمة الكر تصحيا للاستثناء بقدر الامكان * قال ولو كان الكلام عبارة عما وراء المستثنى كما قلتم ينبغي ان يلزمه الف كاملا لان مع وجوب الف عليه نحن نعلم انه لا كره عليه فكيف يجعل هذا عبارة عما وراء المستثنى والكلام يتناول المستثنى اصلا فظهر ان الطريق في ما قلنا * هذا بيان المسائل التي يظهر اثر الخلاف فيها على ما ذكر في كتب اصحابنا ولكنهم ينكرون هذا الاصل ويخرجون هذه المسائل على اصول اخر * فيقولون رد الشهادة بناء على ان الاستثناء اذا تعقب جملا معطوفة بعضها على بعض يرجع الى الجميع عندنا اذا ما يمنع عنه مانع كانا متعقبها وتقدمها شرط * او بناء على ان قوله تعالى واولئك هم الفاسقون في معنى التثليل لعدم القبول اى ولا تقبلوا شهادتهم لانهم فاسقون وبأدب يتفق الضيق فيثبت القبول لزوال المانع لالان الاستثناء معارضة * وكذا صدر الكلام على العموم في الحديث متاولا لحرمة بيع الحنفية بالحنفة ليس بناء على ان الاستثناء فيه بطريق المعارضة بحيث لو لم يعمل معارضا لاثبت هذه الحرمة بل لو جعل تكلم بالباقي ثبتت هذه الحرمة

وذلك مثل قوله تعالى
الا ان يعفون اى يعفو
الذى بيده هذا دليل
مآرضا لبعض الصدرو
في حق من يصح منه العفو في
فيها لامراضه فيه وقال
في رجل قال لفلان على
الف درهم الاثوب اى يسقط
من الف قدر قيمته لان
دليل المعارضة يجب
العمل به على قدر الامكان
وذلك ممكن في القيمة
واحتمل في المسئلة بالاجماع
ودلالته وبالدليل المعقول

ايضا لان قوله عليه السلام لا يتبعوا الطعام بالطعام لما تناول القليل والكثير ثم استثنى المساوى من الجميع بقى تكلم بالباقي وهو القليل والكثير الذى ليس بمساو له وصار كانه قال لا يتبعوا الطعام القليل بالطعام ولا الكثير بما ليس بمساو له وكذلك استثناء قوله على الف الا ان يوصل بمزية على ان الاستثناء معارضة ايضا بل هى مزية على ان الاستثناء المتصل حقيقة والاستثناء المنقطع مجاز فها يمكن حل الاستثناء على الحقيقة وجب حمله عليها اذا اصل فى الكلام هو الحقيقة ومعلوم انه لا بد فى الاستثناء المتصل من المجانسة فوجب صرف الاستثناء الى القيمة لثبوت المجانسة وتحقيق الاستخراج كاهو حقيقة الا ترى انه لا يمكن جملة معارضة الابهنا الطريق اذ لا بد لها من اتحاد المحل ايضا واذا وجب رد الثوب الى القيمة تصحيا للاستثناء لضرورة الى جملة معارضة بل يجعل عبارة عما وراء المستثنى فيثبت بما ذكرنا ان هذه المسائل لا تدل على كون الاستثناء معارضة * ويؤيده ما ذكر فى الميزان ان بعض مشايخنا قالوا الاستثناء يعمل بطريق البيان عندنا وعند الشافعى رحمه الله بطريق المعارضة ولا نفس فيه عن الشافعى ولكنهم استدلوا على الخلاف بمسائل ولكن الصحيح انه لا خلاف بين اهل الديانة انه بطريق البيان لا بطريق المعارضة لانه خلاف اجماع اهل اللغة فانهم قالوا الاستثناء استخراج بعض ما تكلم به وقالوا ايضا الاستثناء تكلم بالباقي بعد التنبأ والمعارضة قد تكون بين الحكمين المتضادين مع قه الكلام وهو غير استخراج بعض الكلام والتكلم * قال وانما حمل هؤلاء على جعل هذه المسئلة مختلفة اشكالات بقرأى انه من باب المعارضة وليس كذلك (قوله) ان اهل اللغة اجمعوا على ان الاستثناء من الاثبات نفى ومن النفى اثبات فلو لم يكن له موجب على خلاف الاول لما جعلوه كذلك فثبت ان للاستثناء حكما على ضد موجب اصل الكلام يمارض الاستثناء بذلك الحكم حكم المستثنى منه * والاراء المفتوح اى يمارض بذلك الحكم حكم المستثنى منه الا انه لم يذكر اختصارا لدلالة الصدر عليه * وقد نص عليه فى بعض المواضع قال الله تعالى فسجدوا الا ابليس لم يكن من الساجدين وفى موضع الا ابليس اى ان يكون مع الساجدين لتجنه واهله الا امراته كانت من الغابرين * ولهذا اتفق الفقهاء على انه لو قال لفلان على عشرة دراهم الثلاثة الا درهمين يلزمه تسعة لان الاستثناء الاول من الاثبات فكان نفيا والاستثناء الثانى من النفى فكان اثباتا * واما الثانى وهو التمسك بدلالة الاجماع فهو ان كلمة الشهادة وهى كلمة لا اله الا الله كلمة توحيد بالاجماع وهى مشتقة على النفى والاثبات فقول لا اله لى للإلوهية عن غير الله وقوله الا الله اثبات الإلوهية لله عز وجل وهما تين الصفتين صارت كلمة الشهادة والتوحيد وعلى ما ذكرتم لا تبقى كلمة التوحيد لان الاستثناء اذا جعل داخل على التكلم لمنع البعض صار كانه لم يتكلم بالاثبات وانما تكلم بالنفى على الاطلاق اى بنفى الإلوهية عن غير الله بالاثبات الإلوهية لله عز وجل وذلك لا يكون توحيدا * ولا ينفى به نفى ما هو ثابت او اثبات ما لم يكن لان غير الله لم يكن ألها ولا يكون والله تعالى آله ازلا وابدا وانما يعنى بالنفى التبرى عن غير الله والاثبات الافراد بالوحدانية له تعالى فتبين بما ذكرنا ان معنى التوحيد انما يحقق فى هذه الكلمة اذا جعل

اما الاجماع فان اهل اللغة اجمعوا ان الاستثناء من الاثبات نفى ومن النفى اثبات وهذا اجماع على ان للاستثناء حكما وضع له يمارض به حكم المستثنى منه واما الثانى فلان كلمة التوحيد لا اله الا الله وهى كلمة وضعت للتوحيد وميثاق النفى والاثبات فلو كان تكلم بالباقي لكان نفيا لغيره لا اثباتا له فصح لما كانت كلمة التوحيدان معناها الا الله فانه لا وكذلك لا علم الازيد فانه طم واما الثالث فانما تجب الاستثناء ليرفع التكلم بقدره من صدر الكلام واذا بقى التكلم صيغة بقى بحكمه فلا يبدل الى رفع التكلم بل يجب المعارضة بحكمه فاستناع الحكم مع قيام التكلم سائق قاما انعدام التكلم مع وجوده مما لا يقبل

معناه الآلهة فانه آله * وكذلك لا علم الازديادى ومثل التقدير المذكور في كلمة التوحيد التقدير في قوله لا علم الازيد لان معناه فانه علم اذا المقصود من هذا الكلام مدح زيد بانه عديم النظم والعمى ولا يتحقق هذا المقصود الا بهذا التقدير ولوجمل تكلمنا بالباقي لا يحصل هذا الفرض اصلا لان نفي العلم عن غيره يصير مقصودا حينئذ لا اثبات العلم له * واما الثالث وهو الدليل فهو ان الاستثناء لا يرفع التكلم بقدر المستتي حقيقة لان الكلام بعدما وجد حقيقة يستحيل القول بكونه غير موجود حقيقة واذا نفي التكلم صفة نفي بحكمه اذ لم يمنع عنه مانع لان بقاء الدليل يدل على بقاء المدلول فمرضا انه لا سبيل الى القول بارتفاع التكلم بالاستثناء لانه يؤدي الى انكار الحقائق فيجب القول بامتناع الحكم بالمعارضة بين الاستثناء وصدر الكلام في القدر المستتي مع قيام التكلم حقيقة وامتناع الحكم لمانع مع بقاء التكلم سائغ كالبيع بشرط الحار والطلاق المضاف وكالعلم الخصوص منه يتمتع حكمه في القدر الخصوص لوجود المعارض صورة وهو دليل الخصوص لا لعدم التكلم بالدليل للوجوب فاما القول بعدم التكلم مع وجوده حقيقة فغير معقول ولا نظيره * ثم المعارضة قد تقع بجنس الاول وبخلاف جنسه كما في المعارضات بين الحجج كلها واما الشرط لصحة المعارضة ان يكون بين المتعارضين تدافع وقد وجد فان صدر الكلام للإيجاب والاستثناء لتفي او على العكس فتدافع الحكم في قدر المعارضة فان كان من جنس الاول بطل بقدر المعارضة بلا اعتبار معنى وان كان من خلاف جنسه احتجج الى اعتبار المعنى كما يقولون ان عقد الارتهان عقد استيفاء لادين فان كان الرهن من جنس الدين يصير عين الرهن مستوفى بالدين عند حلول الاجل وان كان من خلاف جنسه يصير المعنى منه مستوفى اذا هلك اوبيع بالدين على اصيل كذا في الامرار (قوله) واحتج اصحابنا بالنص والاجماع والدليل المعقول ايضا * فقوله ايضا راجع الى الاجماع والدليل المعقول لا الى النص فان الخصم لم يمسك به * او معناه ان اصحابنا احتجوا بحجج ثلاث كانه تمسك بشبه ثلاث * اما النص فقوله تعالى فليتب فيهم الف سنة الاخيرين عاما انه تعالى استتي الحسين عن الالف في الاخبار عن لبث نوح في قومه قبل الطوفان فلو كان عمل الاستثناء بطريق المعارضة للاستثناء في الاخبار ولاخص بالايجاب كدليل الخصوص * وذلك لان صحة الخبر بناء على وجود الخبر في الزمان الماضي والمنع بطريق المعارضة انما يتحقق في الحال لافي الزمان الماضي * وكذا في الاخبار عن امر في المستقبل لا يتصور المنع بطريق المعارضة ايضا لانه ليس بوجود ثبت ان جعله معارضا لا يستقيم في الاخبار لان التكلم لما نفي بحكمه لا قبل الامتناع بما نفي بخلاف الايجاب لانه اثبات في الحال فاذا عارضه مانع يحتمل ان لا يثبت * الا ترى انه لو ثبت حكم الالف بحكمته في قوله تعالى فليتب فيهم الف سنة ثم عارضه الاستثناء في الحسين لزم كونه نافيا لما اثبتة اولا فلم يمسك به في احد الامرين اما الاول او الثاني تعالى الله عن ذلك * ولزم ايضا اطلاق اسم الالف على مادونه واسم الالف لا ينطلق على مادونه بوجه * وقوله بقاء التكلم بحكمه في الخبر لا قبل الامتناع

واحتج اصحابنا بحججهم الله لنص والاجماع والدليل المعقول ايضا اما النص فقوله تعالى فليتب فيهم الف سنة لا خمسين عاما وسقوط الحكم بطريق المعارضة في الايجاب يكون لا في الاخبار بقاء التكلم بحكمه في الخبر لا قبل الامتناع بما نفي واجماع فقد قال اهل اللغة قاطبة ان الاستثناء استخراجه وتكلم بالباقي بعد التناي واذا ثبت الوجهان وجب الجمع بينهما فقلنا انه استخراجه وتكلم بالباقي بوضعه واثبات نفي بشارته على مانعين ان شاماه تعالى واما الدليل المعقول فوجه

لما نغ جواب عن قوله فامتنع الحكم مع قيام الكلام سائق * واما الاجماع فهو ان اهل اللغة قاطبة اى جميعا قالوا ان الاستثناء استخراج وتكلم بالباقي بعد الثبوت كما قالوا الاستثناء من التثنية اثبات ومن الاثبات نفى * واذا ثبت الوجهان اى ما قالوا انه استخراج وتكلم بالباقي وانه اثبات ونفى وجب الجمع بينهما لانه هو الاصل فقلنا انه استخراج وتكلم بالباقي بوضعه اى بحقيقته واثبات ونفى باشارته لان الاثبات والتثنية غير مذكورين فى المستثنى قصدا لكن لما كان حكمه على خلاف حكم المستثنى منه ثبت ذلك ضرورة الاستثناء لان حكم الاثبات يتوقف بالاستثناء كالتوقف بالنافية فاذا لم يبق بعده ظهر التثنية ادمعلة الاثبات فسمى تقييما عازا * ومعنى الاستخراج انه يستخرج به بعض نص الكلام عن ان يكون موجبا ويجعل الكلام عبارة عما وراء المستثنى لانه يستخرج به بعض حكم الجملة بعد ثبوت الكلام وهذا لان الاستثناء بيان بالاتفاق وانما يكون بيانا اذا جعل المستثنى غير ثابت من الاصل كالتخصيص لما كان بيانا لم يكن المحصور ثابتا من الاصل الا ان الاستثناء تعرض للكلامتين به ان بعضه غير ثابت والتخصيص تعرض للحكم نص آخر بخلافه (قوله) احدها اى احد وجوه المقول ان مامنع الحكم بطريق المعارضة يتولى فيه البعض والكل كالنسخ فان نسخ الكل جائز كنسخ البعض ولم يتولى البعض والكل ههنا فان الاستثناء المستغرق باطل كما ذكرنا فرقمنا انه ليس بمعارضة وتصرف فى الحكم بل هو تصرف فى الكلام بمجمله عبارة عما وراء المستثنى * الا ترى انه لو تصور بعد الاستثناء بقاء شئ يحمل الكلام عبارة عنه صح الاستثناء وان لم يبق من الحكم شئ بان قال عبيد احرار الاسلما وزيدا وفرقا وليس له عبد سواهم او قال نسائي طوائف الازنوب وعمرة وفاطمة وليس له امرأة غيرهن فان الاستثناء يصح ولو كان تصرفا فى الحكم بطريق المعارضة لم يصح لانه يصير استثناء الكل من الكل ولا يلزم على ما ذكرنا دليل المحصور فانه يعمل بطريق المعارضة ثم لم يستترا البعض والكل فيه حتى جاز تخصيص البعض ولم يجز تخصيص الكل لانه انما يعمل بطريق المعارضة باعتبار سنة النسخ ومن هذا الوجه استوى فيه الكل والبعض حتى جاز نسخ الكل كنسخ البعض ولكنه بيان باعتبار شبه الاستثناء ولا يستقيم ان يكون بيانا بعد تخصيص الكل فلذلك امتنع تخصيصه * والثاني اى من وجوه المقول ان دليل المعارضة ما يستقل بنفسه اى يستند فى افادة المعنى ولا يقتصر الى شئ آخر مثل دليل المحصور لانه اذا لم يستقل لا يصلح دافعا للحكم الثابت بالكلام المستقل * والاستثناء لا يستقل بنفسه يعنى على المذهبين عزلة النابة لاقتضاره فى افادة المعنى بول الكلام * اما عندنا فلان قوله الامانة لا يفيده شيئا بدونه * واما عند الشافعي فلا نه لو قال استثناء الامانة فانها ليست على لا يكون مفيدا ايضا واذا كان كذلك لا يصلح ان يكون معارضا لفوات شرط المعارضة وهو تساوى المتعارضين فى ذاتيهما فى القوة بخلاف دليل المحصور فانه لا يستلزمه بنفسه يصلح ان يكون معارضا * وبعبارة بعض المشايخ ان الاستثناء لا يقوم بنفسه وانما يقوم بصدر الكلام فكان تبعاً لغيره والتبع لا يعارض الاصل بالاجماع * وقوله ولكنه اى الاستثناء مجواب عما يقال لما كان غير مستقل بنفسه ولم يصلح

احدها ان مامنع الحكم بطريق المعارضة يستوى فيه البعض والكل كالنسخ والثاني ان دليل المعارضة ما يستقل بنفسه مثل الخصوص والاستثناء قط لا يستقل بنفسه وانما يتم بمقابلته فلم يصلح معارضا لكنه لما كان لا يجوز الحكم ببعض الجملة حتى يتم كالا يجوز ببعض الكلمة حتى ينشئ احتمال وقف اول الكلام على آخره حتى يتبين باخره المراد بلوله وهذا الابطال مذهب الخصم

معارضاً ينبغي ان لا يكون له تأثير في الكلام بل يثبت موجب اول الكلام قبل التكلم به ولا يتوقف عليه * فقال للممكن مستقلاً بنفسه وكان قائماً بالاول بمنزلة جزء منه والحكم ببعض الجملة قبل تمامها لا يجوز لان الكلام ينتهي بآخره وبه يبين مقصود التكلم كما لا يجوز الحكم ببعض الكلمة قبل تمامها احتمال الكلام التوقف على آخره لبيان المراد بوله خصوصاً اذا احتمل التغير بآخره كالتعليق بالشرط * وقوله احتمال مسند الى الضمير اراجع الى الكلام معنى فان الجملة في قوله بعض الجملة في تأويل الكلام * والكلام في قوله وقف اول الكلام من قبيل اقامة المظهر مقام الضمير الى المبحر الحكم ببعض الكلام حتى يتم احتمال الكلام وقف اوله على آخره * وهذا اى ما ذكرنا من الدلائل لا بطلان لطريقة الخصم وهى ان الاستثناء يعمل بالمعارضة لا لاثبات المدعى * قوله * والثالث اى الوجه الثالث من العقول التصحيح ما قلنا اى لاثبات المدعى وهو ان الاستثناء تكام بالباقي بعد التناهي * وبيان ذلك اى هذا الوجه هو ان التكلم بدون ان يكون له حكم اصلاً او يكون منقعد الحكم سائغ اى جائز كما جاز استماع الحكم بعد الانقضاء لمعارض * وقوله ولا نقضه له بحكمه اصلاً تأكيده لقوله ولا حكمه اصلاً * وقوله * مثل طلاق الصبي واعتاقه يتصل بقوله سائغ بمعنى قد يسقط حكم الكلام بعد الانقضاء بالمعارضة * ونلاحظ للحكم اصلاً مثل طلاق الصبي والمجنون واعتاقهما فغلبا لم ينقذ الحكم اصلاً * واذا كان كذلك جاز ان يكون الاستثناء من قبيل المنع لمعارض كما قاله الشافعى ومن قبل ما لا نقضه له للحكم اصلاً كما قلنا فوجب الترجيح وذلك فيما قلنا * بانه اى بيان الترجيح ان الاستثناء متى جعل معارضاً في الحكم كما قاله الخصم لم يثبت ما ليس من محتملات اللفظ به وذلك لا يجوز فانه اذا جعل معارضاً بقى التكلم بحكمه اى مع حكمه * او منقعد الحكمه في صدر الكلام ثم لا يبقى من الحكم الا بعضه بالاستثناء وذلك البعض الباقي لا يصلح حكماً لكل التكلم بصدر الكلام لان دلالة على تمام مسماه بالوضع لا على بعضه بل لا يحتمل غير مسماه اصلاً في بعض المواضع كما سماه الاعداد فان اسم الالف مثلاً لا يقع على غيره بطريق الحقيقة ولا يحتمله ايضا بطريق المجاز فلا يجوز اطلاقه على تسميائه اصلاً * ومتى جعل تكلمه بالباقي بقيت صورة التكلم في المستثنى غير موجب لحكمه وهو جائز بن غير لزوم فساد فكان القول به اولى * وذكر في كتب بعض اصحابنا واخذ مصنف الشيخ بهذه العبارة وهى ان الكلام تديسقط حكمه بطريق المعارضة وقد لا يعتقد بحكمه فيتأمل ان الحاق الاستثناء بالهما اول فقول ما قلناه اول لانه عمل بالحقيقة وما قاله الخصم عمل بالمجاز * وبيانه ان الالف اسم له مدلول لا يحتمل غيره فلو قلنا بان الحكم بقدر المستثنى يسقط بطريق المعارضة مع ان الكلام متعقد في نفسه ولا يوجب الالف بل يوجب تسميائه يودى الى العمل بالمجاز فان تسميائه غير الالف حقيقة فكان اطلاق اسم الالف عليه اطلاقاً لا مع الكل على البعض ولو جعلنا الاستثناء مانعاً عن التكلم بقدر المستثنى بحكمه كان هذا عملاً بالحقيقة لانه يصير كانه لم يتكلم بالالف وانه قال فلان على تسميائه الا ان قوله تسميائه مختص من الكلام والالف مع الاستثناء مطول * وهذا التقرير يشير الى ان الالف لا يحتمل

بمعارضا

فصل تكلمنا بالباقي بحقيقة
وصيغته وكان طريقا
في اللغة يطول مرة
وقصر أخرى وجعل
الايجاب والنفي بشارته
بيانه ان الاستثناء بمنزلة
الغاية للمستثنى منه الا ترى
ان الاول ينتهي به وهذا لان
الاستثناء يدخل على نفي
اوثبات والا ثبات بالعدم
ينتهي والعدم بالوجود
غاية الاول او العدم غاية
لم يكن بد من اثبات الغاية
لنتاهاى الاول وهذا ثابت
لغة فكان مثل صدر الكلام
الان الاول ثابت قصداً
وهذا لا فكان اشارة
ولذلك اختير في التوحيد
لا اله الا الله ليكون الاثبات
اشارة والنفي قصداً
لان الاصل في التوحيد
تصديق القلب فاختير
في البيان الاشارة اليه
واقفاً علم

غيره بطريق الحقيقة ولكنه يحتمل بطريق المجاز * واليه اشير في الفتح ايضا فقد ذكر فيه
في فصل الاستثناء ان استعمال المتكلم للعشرة في التسعة مجاز والا واحداً قرينة المجاز لكن
ما ذكرناه اولاً لان اسماء الاعداد خصوص في مدلولاتها غير محتملة لغير معيانتها كالاسماء
الاعلام على ما مر غير مرة * اذا كان كلفة فرد كن وما ونحوهما * او اسم جنس كارجل ونحوه
* فلذلك اى لفساد كون البعض حكماً لكل الكلام بطل كون الاستثناء معارضا * وقوله *
فجعل تكلمنا بالباقي تقرب يعنى واذا لم يمكن ان يجعل معارضا جعل تكلمنا بالباقي * فكان اى
التكلم بما يل على المطلوب طريقاً في اللغة بطول مرة وهى ما اذا قرن بالكلام الاستثناء وقصر
اخرى يعنى صار لاهد الذي هو تسع مائتين مثلاً عبارتان طويلة وهى الف الامانة وقصيرة
وهى تسمائة * وجعل الايجاب والنفي بشارته اى ثابته بشارته * وفي بعض النسخ وجعل
للايجاب والنفي اى جعل الاستثناء للايجاب والنفي بشارته وهو الاصح * وقد مر فان الثابت
بالاشارة وان كان ثابتاً بنظم الكلام لكنه من قبيل الثابت بدلالة الالتزام لا بطريق القصد فكان
مجازاً والاول حقيقة لانه بطريق الوضع * بيانه اى بيان ان الايجاب والنفي ثبته بشارته ان الاول
اى موجب للكلام الاول ينتهي بالمستثنى والاثبات بالعدم ينتهي بالعدم بالوجود ينتهي لان كل واحد
منهما مناف للاخر فيلزم من تحقق احدهما انتفاء الآخر ضرورة فاذا قال ارجل جلدنى القوم الازيد
كان الصدر اثباتاً للجبى على وجه العموم في قوله الازيد انتهى ذلك الاثبات اذ لو لا لكان مجاوزاً
الى زيد كان الغاية ينتهي اصل الكلام * وكذا لو قال ما جلدنى الازيد كان الصدر نفياً للجبى
على سبيل العموم في قوله الازيد ينتهي ذلك النفي اذ لو لا لكان متعدياً الى زيد فاذا انتهى
موجب الكلام الاول بالاستثناء كالميل ينتهي بوجود النهار وعكسه كان الاستثناء بمعنى الغاية
* فاذا كان الوجود غاية للاول اى موجب اول الكلام اذا كان نفياً او العدم غاية اذا كان
الصدر اثباتاً لم يكن بد من اثبات الغاية لينهاى الاول فكان الاستثناء من النفي اثباتاً ومن
الاثبات نفياً لا محالة لكن بحكم انه غاية لا لانه موجب للنفي او لاثبات قصداً * وهذا اى
كونه نفياً او اثباتاً بالطريق الذي قلنا ثابت لغة اى ثابت بدلالة اللغة * فكان مثل صدر الكلام
اى فكان الاستثناء في دلالة على النفي والاثبات مثل صدر الكلام في دلالة على موجه من
حيث ان كل واحد منهما ثابت لغة فذلك صح اجاعهم على انه من النفي اثبات ومن
الاثبات نفي * الا ان الاول اى موجب صدر الكلام ثابت قصداً * وهذا اى كون الاستثناء
نفياً او اثباتاً ليس ثابتاً قصداً فكان اشارة اى ثابته بشارته الكلام * قال القاضي الامام
ابوزيد رحمه الله فاما قول اهل اللغة الاستثناء من النفي اثبات ومن الاثبات نفي فاطلاق على
ظاهر الحال مجازاً لاحقيقة لانك اذا قلت لفلان على الف درهم الاعمرة لم تحب العشرة كما
لو بقيتها ولكن عدم الوجوب على المقر ليس بنص ناف للوجوب عليه بل لعدم دليل
الوجوب وكما قالوا ذلك قد قالوا انه تكلم بالباقي بعد التثنية فلما لم يجمع بينهما فيجعل
الاول مجازاً وهذا حقيقة * وقوله * ولذلك اختير في التوحيد كذا اى ولكون موجب

صدر الكلام ثانياً قصد اذ كون الاستثناء نقياً او اثباتاً اشارة اخير في التوحيد لا اله الا الله * ليكون
 الاثبات اى الاقرار بالوحدانية بطريق الاشارة وفي الاولية عن غير الله بطريق القصد
 بان يكون الاستثناء غاية للنفي فيتمى المستثنى منه بوجود تلك الغاية فيصحق الاثبات اشارة
 والنفي قصداً * لان الاصل في التصديق القلب يعنى التصديق بالقلب هو الاصل في الايمان
 والاقرار باللسان شرط لاجرام الاحكام او ركن زائد على ما مر به في باب بيان حسن الامور به
 * فاخير في البيان اى في الاقرار الذى ليس بمقصود اصلى الاشارة التى ليست بمقصودة
 * فان قيل ان النفي باللسان غير مقصود ايضا بل الاصل فيه القلب كالاثبات وند اخير فيه
 النفي قصداً فينبغى ان يكون في الاثبات كذلك ايضا * قلنا انما اخير النفي قصداً انكاراً للدعوى
 الخصوم فان بعض الناس ادعوا الاولية لغير الله واشركوا به غيره فاخير النفي باللسان قصداً
 ردالدعواهم ولهذا ابتدئ بالنفي لانهم فاعمال الكل قد افروا بالوهمية الله عز وجل كما اخبر الله
 جل جلاله بقوله ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله فيكفى بالاثبات
 بالاشارة اليه لعدم النزاع فيه * ثم جعل الاستثناء في كلمة التوحيد غاية للنفي انما يستقيم اذا
 جعل صدر الكلام نقياً لمطلق الاولية لكن لو جعل نقياً للاولية عن غير الله لايصح جعله غاية لان
 النفي لا يتهى بالاستثناء حينئذ بل يبقى على ما كان قبل الاستثناء او يكون على هذا الوجه استثناء منقطعاً
 بمنزلة قوله تعالى اخباراً فانهم عدول اى الرب العالمين فيكون الاثبات قصداً ايضا * فاما قوله
 لا عالم الازيد فنفي لوصف العلم اما وقوله الازيد توقيته بمنزلة الغاية ومقتضى التوقيت
 عدم الموقت بعد الوقت وعدمه ثابت بضده فلما كان نفي العلم موقفاً لا يزيد يقتضى وجود العلم
 فيزيد فكان النفي عن غيره مقصوداً واثبات العلم له اشارة * وذلك لان هذا الكلام رد
 زعم من يزعم ان غير زيد موصوف بالعلم ولا ينكر علم زيد بل يقر بكونه عالماً فكان نفي العلم
 هو المقصود لانه هو المتنازع فيه فالتكلم بقوله لا عالم الازيد نفي العلم عن غيره قصد اثبات
 العلم اشارة * فان قيل لما جعل الاستثناء بمنزلة الغاية فينبغى ان يتهى الحظر في قوله ان خرجت
 الاباذنى بالاذن مرة كما في قوله الا ان اذن لك اوحى اذن لك * قلنا الاستثناء في قوله الا
 باذن من الخروج الذى هو مصدر كلامه بدلالة حرف الالتصاق اى لا يخرج من خروجاً الا خروجاً
 ملصقاً باذن فيكون جميع الخرجات الموصوفة غاية لاخرجة واحدة مما فلا يتهى الحظر
 بالاذن مرة فاما في قوله الا ان اذن لك اوحى اذن لك فالفائدة مطلق الاذن اذ اوجد انتهى
 الحظر للاحالة * وفرق بعضهم بان الاستثناء في قوله الاباذنى داخل على الخروج لاعلى الحظر
 والخروج فعل غير متدفع لا يصلح الاستثناء غايته لان الغاية انما تدخل فيما يتدفعها الاستثناء في قوله
 الا ان اذن لك فداخل على الحظر والحظر مما يتدفع فيصلى غايته فلذلك يتهى بالاذن مرة * قوله
 والاستثناء نوعان * لما فرغ من اقامة الدليل على مدعاه شرع في بيان تخرج الفروع وذكره
 مقدمة فقال الاستثناء نوعان اى ما علق عليه لفظ الاستثناء نوعان * حقيقة وهو الاستثناء المتصل
 * وتفسيره ما ذكرنا يعنى قوله الاستثناء استخراج وتكلم بالباقي بعد التثنية * ويجاز هو

والاستثناء نوعان متصل
 ومنقطع اما المتصل
 فهو الاصل وتفسيره
 ما ذكرنا واما المنفصل
 فلما يصح استخراجه من
 الاول لان الصدر لم يتناوله
 فيلزم ابتداء مجازاً

المفصل ويسمى منقطعا * فجعل مبتدأى بنزلة نص مبتدأ حكمه بخلاف الاول يعمل به بنفسه لا تعلق له بالول الكلام الامن حيث الصورة * وقوله مجازا نصب على التمييز والمراد ان اطلاق اسم الاستثناء على هذا النوع بطريق المجاز وان كان اللفظ لا يتقاربه لان جعل مسند الى الضمير الزاجع الى المفصل اى جعل الاستثناء المفصل مبتدا فكان قوله مجازا تمييزا عن الجملة اى جعل المفصل مبتدأ من الكلام بطريق المجاز لا بطريق الحقيقة فيصرف المجازية الى كونه مبتدأ من الكلام لا الى كونه استثناء والمراد هو الباقي دون الاول * وكان من حقى الكلام ان يقال فجعل مبتدا وجعل استثناء مجازا * وعبارة شمس الأئمة رجة الله الاستثناء حقيقة ما بينا وما هو مجاز منه فهو الاستثناء المنتظم معنى لكن او بمعنى العطف * قوله تعالى قال افرأيت ما كنتم تعملون انتم وابائكم الاقدمون فانهم عدوى الارب العالمين اى كل ما عبدتموه انتم وعبيد ابراهيم ما كنتم تعملون وهم الذين ماتوا فى سالف الدهر فأتى اعدادهم واجنب عبادتهم وتعطيتهم * الارب العالمين فأتى عبيدهم واعظمه كذا فى التيسير * واذكر فى المطالع اى ما عبادة من عبد هذه الاصنام للاعبادة اعداء له لانهم تعودون على عبادتهم صدق فى الآخرة كما قال تعالى سيكفرون بعبادتهم ويكفرون عليهم ضدا ولان المفرد على عبادتها الشيطان الذى هو اعدى اعداء الانسان وامثال عدوى ولم يقل لكم فرضا المسئلة بنفسه على معنى اى فكرت فى هذا الامر فرأيت عبادى لله لعبادة لغدو فاجدنيما رأت عبادته من الخير كله منه واراهم بذلك انها نصيحة نصيح بها نفسه اولا وبني عليها تدبير امره لتفادوا يقولوا انصحننا ابراهيم الاب انصحن به نفسه فيكون ادعى الى القبول وابست على الاستماع ولم يكن هذه الثابتة لو قال عدو لكم لان التعريض بالغ فى التأثير فى المنصوح له مالا يبلغ التصريح لانه يتأمل فيه فرمقاده انتأدل الى التيقن * والعدو يقع على الجميع لان ضرر العدو وان كان واحدا لكثير * الارب العالمين استثناء منقطع كانه قال لكن رب العالمين الذى من صفته كيت وكيت فانه تعالى ليس منهم * قال الزجاج ويجوز ان يكون القوم عبدوا الاصنام مع الله عز وجل فقال ان جميع من عبدتم عدوى الارب العالمين لانهم سوا آلهتهم بالله تعالى فعلمهم انه قد تبرا مما تعبدون الا الله عز وجل فانهم لم تبرا من عبادته وهذا قول مقاتل وعلى هذا يكون الاستثناء متصلا * قوله * وكذلك لا يسمعون فيها لغوا ولا تأنيبا اى ومثل قوله تعالى فانهم عدوى الارب العالمين قوله عز وجل لا يسمعون فيها لغوا ولا تأنيبا الا قليلا سلا ما سلا ما فان الاستثناء فيه منقطع ايضا لان السلام ليس من جنس اللغو * واللفظ ما بلغنى من الكلام اى يسقط * والتأنيب ما يؤثم فيه اى لا يسمعون فى الجنة ما بلغنى من الكلام ولا ما يؤثم فيه من الهذيان والتفسيق الا قليلا اى لكن يسمعون فيها قول سلا ما سلا ما بهدلان من قبيلا بدليل قوله لا يسمعون فيها لغوا الاسلاما او مفعول بهما قليلا بمعنى الان يتقوا سلا ما سلا ما ومعنى التكرير انهم يمشون السلام بينهم فيسلون سلا ما بعد سلام * او يسلهم الملائكة سلا ما بعد سلام * ويجوز ان يكون معنى الآية ان كان تسليم بعضهم على بعض او تسليم الملائكة عليهم لغوا فلا يسمعون لغوا الا ذلك فهو من قبيل قوله * شعر * ولا عيب فيهم خير

قال الله تعالى فانهم عدوى
الارب العالمين اى لكن
رب العالمين وكذلك
لا يسمعون فيها ولا تأنيبا
الا قليلا سلا ما سلا ما

انسوهم * بين فلول من قراع الكتاب * اولان معنى السلام هو الدماء بالسلامة ودار السلام
 هي دار السلامة عن الآفات واهلها عن الدماء بالسلامة اغنياء فكان ظاهره من باب اللفظ
 وفضول الحديث لولا ما فيه من فائدة الاكرام والتبجيل لاهلها كذا في الكشف والمطلع * قوله *
 وقوله تعالى الا الذين تابوا استثناء منقطع * ذهب بعض مشايخنا منهم القاضي الامام ابو زيد
 رحمهم الله الى ان هذا استثناء منقطع * وتقريره من وجهين * احدهما وهو المذكور في الكتاب
 ان التائبين غير داخلين في صدر الكلام وهو قوله تعالى واولئك هم الفاسقون لان التائبين من قام
 به التوبة وليس فيه صفة الفسق والفاق من قام به وصف الفسق وليس فيه وصف التوبة
 فلا يكون التائب فاسقا فلا يكون داخلا تحت الصدر لولا الاستثناء فلا يمكن الاستثناء
 حقيقة فكان مقطعا والثاني ان حقيقة الاستثناء لبيان ان المستثنى لم يدخل تحت الجملة اصلا
 ولولا الاستثناء لكان داخلا كقولك جاني القوم الا زيدا لم يدخل زيد في حكم الجاني اصلا ولولا
 الاستثناء لكان داخلا والتائبون هم القاذفون فهم الذين كانوا افسقوا فكانوا داخلين في الفاسقين
 البتة وبالثبوت لا يخرجون ان يكونوا قاذفين فلا يمكن حل الاستثناء على الحقيقة فيجعل منقطعاً
 بمعنى لكن اي لكن ان تابوا والله يغفر لهم واذا كان كذلك لا يتغير شيء مما ثبت بصدر الكلام من
 وجوب الحدود والشهادة ووصف الفسق بالاستثناء الا ان التوبة والفسق متباينان في تغييرها
 وصف الفسق لاسمالة بقا الذي مع ما نافية للاستثناء فاما التوبة فليست بمنافية لرد الشهادة
 كالعبء العدل الثابت لا يقبل شهادته وكذلك المنفردات الصالات لا تقبل شهادتها فلذلك
 بقي مردود الشهادة كما كان * وقوله فكان معناه الا ان قولوا يعني لما يمكن استغراجه
 التائبين من صدر الكلام لكونهم داخلين فيه يحمل الاستثناء على التوقيت فكان معناه الا
 ان يتوبوا اي حين يتوبوا واذا حل على التوقيت لم يمكن استثناء حقيقة لان بالتوقيت يتقرر
 موجب صدر الكلام ولا يخرج منه شيء وفي الاستثناء الحقيقي لابد من ان يكون المستثنى
 خارجا من الصدر اي غير داخل فيه على وجه لولاه لكان داخلا وذكر في بعض نسخ
 اصول الفقه للشيخ ان معناه ولكن الذين تابوا وهكذا ذكر الامام البرخمي والقاضي الامام
 ابو زيد وهو الاقرب الى الصواب * وذهب اكثرهم الى انه استثناء متصل لان الحمل على
 الحقيقة واجب مهما امكن فيجاء به استثناء حال بدلالة التباين فانه يقتضي المجانسة وجاوا
 الصدر على عموم الاحوال اي اضربوا فيه الاحوال فقالوا التقدير واولئك هم الفاسقون
 في جميع الاحوال اي حال المشاهدة والغيبة وحضور القاضي وحضور الناس وغيبته وحال
 الثبات والاصرار على القذف وحال الرجوع والتوبة الا في حال التوبة * ثم على التقديرين
 لا تعلوقه برد الشهادة لانه ان جعل استثناء متصلا يكون استثناء عن الجملة الاخيرة ولا ينصرف
 الى ما سبق ذكره لان في عطف الجمل بعضها على بعض لا يصرف الاستثناء الى الجميع عندنا
 بل يقتصر على الاخيرة لانه انما وجب رجوع الاستثناء الى ما قبله ليصح ضرورة عدم
 استقلاله بنفسه * وقد اندفعت بالرجوع الى الاخيرة فلا حاجة الى صرفه الى غيرها لان ما ثبت

وقوله الا الذين تابوا
 استثناء منقطع لان التائبين
 غير داخلين في صدر
 الكلام فكان معناه الا ان
 يتوبوا او يحمل الصدر
 على عموم الاحوال
 بدلالة التباين فانه قال
 واولئك هم الفاسقون بكل
 حال الاحوال التوبة

بالضرورة بقدر بقدرها * وإن جعل استثناء منقطعاً فكذلك لأنه حينئذ يكون كلاماً مبتدأً فيعمل بالمعارضة إن أمكن ولا معارضة له إلا في وصف الفسق على ما بينا فثبت أنه لا يتعلق له برد الشهادة * قال شمس الأئمة رحمه الله ولئن كان محمولا على الحقيقة فهو استثناء بعض الأحوال أي وأولئك هم الفاسقون في جميع الأحوال إلا أن يتوفاً فيكون هذا الاستثناء توقفاً بحال ما قبل التوبة فلا يتبقى صفة الفسق بعد التوبة لانعدام الدليل الموجب للمعارض مانع كما توهمه الخصم * قوله * وكذلك قوله تعالى إلا أن يعفون أي ومثل قوله تعالى إلا الذين تابوا قوله عز وجل إلا أن يعفون فإنه استثناء حال أيضاً إذ لا يمكن استخراج العفو الذي هو حالهم عن نصف المفروض حقيقة لعدم الجانبة فيحمل الصدر على عموم الأحوال أي لمن نصف ما فرضتم أو عليكم نصف ما فرضتم في جميع الأحوال أي في حال الطلب، والسكوت وحال الكبر والصغر والجنون والإعاقة إلا في حالة العفو إذا كانت العافية من أهله بان كانت عاقلة بالغة فكان تكليهما بالباقي نظراً إلى عموم الأحوال * وقال القاضي الإمام رحمه الله هو استثناء منقطع لأنه لا يبين أن النصف لم يكن واجباً إذا جاء العفو بل سقوطه بالعفو تصرف طارئ فكان الاستثناء منقطعاً لأنه لم يدخل في الصدر بالاستثناء * قوله * وكذلك أي ومثل قوله تعالى إلا أن يعفون قوله عليه السلام الأسواء بسواء فإنه استثناء حال أيضاً لأن جل الكلام على حقيقته واجب ما أمكن ولا يمكن استخراج المساواة من الطعام فيحصل صدر الكلام على ما يجانس المستثنى منه ليحقق الاستثناء حقيقة والمستثنى حال وهو المساواة فيحمل الصدر على عموم الأحوال فصار كأنه قيل لا يتبعوا الطعام بالطعام في جميع الأحوال من المفاضلة والمجازفة والمساواة إلا في حالة المساواة ولا يتحقق هذه الأحوال إلا في الكثير وهو ما يدخل تحت الكل لأن المراد من المساواة هو المساواة في الكل إذا المشتري في الطعام ليس إلا الكل بالاجتماع وبدليل قوله عليه السلام كيلاً بكيلاً وبدليل العرف فإن الطعام لا يباع إلا كيلاً وبدليل الحكم فإن اختلاف ما دون الكل في الطعام لا يوجب التل بل يوجب القيمة لفوات المسمى * والمفاضلة والمجازفة مبنيان على الكل أيضاً إذا المراد من المفاضلة رجحان أحدهما على الآخر كيلاً والمراد من المجازفة عدم العلم بتساويهما أو بتفاضلهما مع احتمال المساواة والمفاضلة ثبت بما ذكرنا أن صدر الكلام لم يتناول القليل الذي لا يدخل تحت الكل لعدم جريان هذه الأحوال فيه فلا يوضح الاستدلال به على حرمة بيع الخفنة والخفنة أو الخفنين * فإن قيل * لأنهم إن هذا استثناء متصل بل هو استثناء منقطع لاستحالة استخراج المساواة التي هي معنى من المعنى فيكون معناه لكن إن جعلتموها مساوياً بسواً فبيعوا أحدهما بالآخر فينبى الصدر متناولاً للقليل والكثير * وقولكم العمل بالحقيقة أولى مسلم ولكن إذا لم يضمن العمل بمجازاً آخر وقد يضمن هنا لأنه لا يمكن حله على الحقيقة إلا باضمار الأحوال في صدر الكلام والاضمار من أبواب المجاز * ولئن سلمنا أن حله على الحقيقة أولى فلا نسلم أنه يحتاج في الـ اضمار الأحوال في صدر الكلام لأنه يمكن أن يحمل المستثنى الطعام الموصوف بالمساواة أي لا يتبعوا الطعام بالطعام متساويين كأننا أو غير متساويين إلا الطعام المتساوي بالطعام المتساوي

وكذلك قوله تعالى إلا أن يعفون استثناء حال وكذلك قوله الأسواء بسواء استثناء حال فيكون الصدر عامافي الأحوال وذلك لا يصلح إلا في المقدر

فبق القليل داخلا في عموم صدر الكلام وهو بيع الطعام بالطعام غير متساوين * ولئن سلمنا
 أنه استثناء حال وأنه يجب ادراج الاحوال في صدر الكلام فلانسلم ان الاحوال منحصرة
 على الثلاث المذكورة بل العلة من احواله كالمفاضلة والمجازفة اى لا يتبعوا الطعام بالطعام
 في جميع الاحوال من القلة والكثرة والمفاضلة والمجازفة والمساواة الا في حالة المساواة فيقي
 القليل داخلا في الصدر * قلنا * جل الكلام على الحقيقة واجب فلا يجوز حمله على
 المتقطع الذي هو مجاز من غير ضرورة * قولهم حمله على الحقيقة يتضمن مجازا اخر قلنا
 قدقام الدليل على هذا المجاز وهو الاضمار فوجب العمل به فاما المجاز الذي ذكرتم فلم يبق
 عليه دليل فترجعت الحقيقة عليه * الا ترى ان استثناء الدنار والكر من الدراهم جاز
 بالاتفاق وان استثناء الثوب والعبد جائز منها عند الخصم ولا وجه لصحة الاضمار اى
 الامتداد ثالثة كذا ثبت ان حمله على المتصل مع الاضمار اولى من حمله على المتقطع * وقولهم
 هو استثناء عين لا استثناء حال قلنا هو استثناء بيع الطعام في هذه الحالة لا استثناء عين
 * وقولهم لانسلم انحصار الاحوال في الثلاث قلنا انما حكينا بانحصارها في الثلاث لانه
 عليه السلام نهى عن بيع الطعام بالطعام والطعام اذا ذكر مقرونا بالبيع او الشراء
 يراد به الخطة ودقيقها * ويؤيده ما روى في رواية اخرى لا يتبعوا البر بالبر الاسواء بسواء
 * ولهذا قالوا اذا حلف لا يشتري طعاما انه لا يحنث بشراء الشعير والفاكهة وانما يحنث
 بشراء الخطة ودقيقها * وكذا لو وكله بشراء طعام فاشترى فاكهة يصير مشترئا لنفسه
 * وسوق الطعام عندهم اسم لسوق الخطة ودقيقها ويسمى ما يباع فيه غير الخطة سوق
 الشعير وسوق الفواكه وانه من ابواب اللسان لامن هذه الشريعة ثم البيع لا يجزى باسم الطعام
 او الخطة فان الاسم يتناول الحبة الواحدة ولا يدعى احد ولو باعها لم يجز لانها ليست بمال
 متقوم فخر فان المراد منه ما صار متقوما ولا يعرف ماله الطعام الا بالكيل فيثبت وصف
 الكيل بمقتضى النص و يصير كانه قبيل لا يتبعوا الطعام المكيل بالطعام المكيل الاشواء
 بسواء واذا كان كذلك انحصر الاحوال فيما ذكرنا وهو معنى قوله وذلك اى عموم الاحوال
 لا يستقيم الا في القدر وهو الذي يدخل تحت الكيل * يوضحه انه انما يدبر ج في الاستثنى منه
 ما يناسب المستثنى بوصف خاص لا بوصف عام فانك اذا قلت ليس في الدار الا زيد يدبر ج
 في الكلام انسان لاجوان ولا شئ فهنا انما يدبر ج ما يناسب المساواة في الكيل وهو المفاضلة
 والمجازفة لا القلة التي هي بمنزلة الحيوان والشئ في تلك الصورة * وذكر شمس الاثمة
 رحمه الله في اصول الفقه ان قوله عليه السلام لا يتبعوا الطعام بالطعام الاسواء بسواء استثناء
 لبعض الاحوال اى لا يتبعوا الطعام بالطعام الاحالة للتساوى في الكيل فيكون وقتها فنهى
 بمنزلة الغاية وثبت بهذا النص ان حكم الربوا الحرمة الموقفة في المحل دون المطلق وانما
 يتحقق الحرمة الموقفة في المحل الذي يقبل المساواة في الكيل فاما في المحل الذي لا يقبل المساواة
 لو ثبت انما ثبت حرمة مطلقة وذلك ليس من حكم هذا النص فلهذا لا يثبت حكم الربوا

في القليل وفي المعلوم الذي لا يكون ميلا اصلا في قوله واتفق اصحابنا الى آخره
استثناء الثوب والقمم من الدراهم استثناء منقطع باتفاق من اصحابنا ويجعل الالف بمعنى لكن
لناسية بينهما من حيث الاستدراك لان استخراج الثوب من الدراهم غير متصور حقيقة لان
الالف لا يتناول الثوب صورة وهو ظاهر ولا معنى لان الثوب لا يناسب الدراهم في وصف
خاص فيجعل نقيضه لا يتعلق به بالدراهم كانه قال الانو باقائه ليس على او لكن الثوب ليس على
ونفيه اي في الثوب لا يؤثر في الالف اي في وجوبه لعدم تعلقه به كافي قولك جاءني القوم الاحرار
لا يؤثر الاستثناء في القوم بوجه لعدم التعلق الا ترى انه لو صرح بالنفي بان قال لكن ليس له على
ثوب لا يمنع ذلك عن وجوب جميع الالف عليه فالحفظ الذي لا يدل على النفي اولى ان
لا يمنع لان الدلالة دون الصريح واما اذا استثنى المقدّر وهو الذي له مقدار في العرف
او الشرع مثل الكيل والموزن والعدد المتقارب فمن خلاف جنسه اي من مقدار آخر من خلاف
جنس المستثنى منه بان قال فلان على الف درهم الاديار والفسا والاكبر حنطة فقد قال ابو حنيفة وابو
يوسف رحمهما الله هو صحيح اي هذا الاستثناء صحيح وهو الاستحسان وقال محمد رحمه الله
لا يصح وهو القياس والمراد بالصحة وعدمها كون الاستثناء مؤثرا في المستثنى منه بالنعم
وعدم تأثيره فيه لاعداد صفة التلفظ به لعد كاستثناء الكل من الكل فان التلفظ بالاستثناء
المنقطع صحيح لغة بلا خلاف لما قلنا من الاصل وهو ان استخراجا لا يصح فجعل نفي
مبتدأ وبانه ان الاستثناء استخراج وتكمم بالباقي بعد النسياب وبانه ان المستثنى لم يدخل
تحت الجملة ولا يتصور ذلك الا فيما يكون المستثنى داخلا تحت الجملة لولا الاستثناء وخلاف
الجنس لا يدخل تحت الصدر فلا يتصور استخراجا وبيان انه لم يكن داخلا فيجعل الاستثناء
منقطعا بمعنى لكن اي لكن الدينار او كر الحنطة ليس على فلا يؤثر نفيه في الالف كافي
استثناء الثوب والشاة فهذا بيان وجه القياس وقوله فلم يقص من النقص الذي هو
متعد لامن النقصان اي لم يقص هذا الاستثناء من الالف شيئا واما وجد الاستحسان فهو
ان المقدرات جنس واحد في المعنى باعتبار انها تصلح ثمنها حتى لو اشترى عبدا بكر موصوف
من الحنطة او بكذا ثمن من الدهن او بكذا عددا من الجوز جاز البيع وتعين الكر او الدهن
او الجوز ثمنها وتجب ايضا في الذمة بمقابلة ما هو مال وماليس بمال حالة ومؤجلة
ويمحى استقرارها فصار الجنس واحدا من حيث الثوب في الذمة ثوبا صحيحا ولكن الصور
مختلفة فان الدينار غير الدراهم والكر غيرهما فلا يمكن ان يجعل استخراجا باعتبار الصورة
وتكلمنا بالباقي باعتبار المعنى فينتج الوجوب بمقدار الدينار والكر من الالف وقد قلنا
ان الاستثناء تمكك بالباقي معنى لاصورة فان صورة التكلم الالف قد وجدت بلا شبهة ولكن من حيث
المعنى صار كانه قال على تسمة في قوله على الف الامانة واذا كان الاستثناء استخراجا
وتكلمنا بالباقي معنى لاصورة صغ استثناء الكر من الالف لانه استخراج معنوي ايضا
واذا صح استثناءه بقي المعنى اي معنى صدر الكلام وهو قوله على الف في القدر المستثنى

ان قول الرجل فلان على الف درهم الاثوابان هذا استثناء منقطع لان استخراجا لا يصح فجعل نفي مبتدأ ونفيه لا يؤثر في الالف وماذا استثنى المقدّر من خلاف جنسه فقد قال ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله هو صحيح وقال محمد رحمه الله ليس بصحيح لما قلنا من الاصل وجعل استثناء منقطعا فلم يقص من الالف شيئا وقال ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله هو صحيح لان المقدرات جنس واحد في المعنى لانها تصلح ثمنها ولكن الصور مختلفة فصح الاستثناء في المعنى وقد قلنا ان الاستثناء تكلم بالباقي بد التبا معنى لاصورة فاذا صح الاستخراج من طريق المعنى بقي في القدر المستثنى تسمية الدراهم بلا معنى وذلك هو معنى حقيقة الاستثناء فلذلك بطل قدره من الاول بخلاف ما ليس بمقدر من الأموال لان المعنى مختلف فلم يصح استخراجا والله اعلم

وهو الكر تسمية الدراهم بلا معنى يعنى صار كانه تكلم بالدراهم من الالف بقدر ماله الكر من غير ان يكون لذلك التماس من الدراهم معنى كافى الاستثناء من الجنس * وذلك اى بقا صدر الكلام تسمية بلا معنى فى القدر المستثنى هو معنى حقيقة الاستثناء فان فى الاستثناء الحقيقى وهو قوله على الف الامانة بقى التكلم بالالف فى حق المائة المستثناء تسمية من حيث الصورة لان حيث المعنى * فلذلك اى فلان استثناء الكر من الدراهم مثل استثناء بعضها منها معنى *

بطل قدره اى قدر المستثنى من الاول وهو المستثنى منه * بخلاف ما ليس بقدر من الاموال مثل الثوب والاشاة ونحوهما لان المعنى اى معنى المستثنى والمستثنى منه مختلف كاختلاف صورهما فان الثوب ليس من جنس الاول وجوبا فانه لا يجب فى الذمة الا بطريق خاص وهو السلم * فلا يصح استخراج اى استخراج ما ليس بقدر من الدراهم لاستثناء المجانسة صورة ومعنى * واما ما

اعتبره الشافعى رحمه الله من معنى المائة لايات المجانسة فذلك معنى عام لا يجوز اعتباره اذ لو اعتبر مثله ادى الى جواز استثناء كل شئ من كل شئ باعتبار معنى الوجود وذلك باطل فكذا هذا * وذكر القاضى الامام ابو زيد رحمه الله الفرق فى الاسرار بهذه العبارة وهى انه اذا قال فلان على الف درهم الادراهم فبين درهم معناها مستخرجة عن الالف فصحت

الاستثناء حقيقة واذا قال الادينارا او تقيير خطبة صحت الاستثناء عن صفة الوجوب للدراهم فان الجملة قبل الاستثناء دراهم واجبة والكليات والموزونات فى حق الوجوب فى الذمة جنس واحد يجب فى الذمة على الاطلاق من غير تقييد بسبب خاص بالانلاف والائزام والمدايات جميعا فسط الوجوب من الدراهم بقدر ما استثنى منها من الخطبة فلا يمكن بيان القدر الا بالمعنى فاعتبره كقائه الشافعى فاما اذا قال الاتوبيا فانتساب ليست من جنس الدراهم عينيا ولا وجوبا لانها لا يجب فى الذمة الا سلبا فممكن ان يحتمل استخراجا لافى حق عين الدراهم ولا وجوبها بقى ماضى على ما كان قبل الاستثناء وصار مجازا بمعنى لكن ليس له ثوب على (قوله) وعلى هذا الاصل وهو

ان البيان المغير لا يصح الا موصولا اذا قال فلان على اوقى الف درهم ودبعة فانه يصدق ان وصل ولا يصدق ان وصل * وعندنا شافعى رحمه الله يصدق وان فصل لان الالف يحتمل الغصب والوديعة فكان بمنزلة المشترك او المحتمل فكان قوله ودبعة بيان تفسير فيصح موصولا ومفصولا كما اذا

قال هو زيف * وقلنا قوله ودبعة بيان مغير لا مفسر لان قوله على الف درهم حقيقة الاقرار بوجوب نفس الالف عليه ولكنه يحتمل الاقرار بوجوب الحفظ عليه مجازا بطريق حذف الضاف اى على حفظ الف درهم او بطريق اطلاق اسم المحل على الحل كقولك جرى الهرو سالى الميراث

لان الدراهم محل الحفظ الواجب بالقد فكان قوله ودبعة لبيان ان الواجب فى ذمته حفظها واسما كها الى ان يؤدى الى صاحبها لاضل المال وتغير الماقتضاء حقيقة الكلام من وجوب اصل المال ورجوعها مما اقر به (قوله) وكذلك اى ومثل قوله فلان على الف درهم ودبعة فى كونه منبأ على البيان المغير قوله اسلمت الى آخره * وقوله يصدق بشرط الوصل استحسانا لا يوهى انه لا يصدق فى التيقن وان وصل لان قوله ولكنى او الاانى لم

وعلى هذا الاصل قلنا فيمن

قال فلان على الف درهم

ودبعة انه يصح موصولا

لانه بيان مغير لان الدراهم

تصلح ان تكون عليه حفظا

الا انه تغير للحقيقة فصحت

موصولا وكذلك رجل

قال اسلمت الى عشرة

دراهم فى كذا لكى لم

اقضها واسلمت اوقى

او اعطيت فى هذا كله

يصدق بشرط الوصل

استحسانا لان حقيقة هذه

المبارات التسليم وقد تحتمل

العقد فصار الثقل الى

العقد بيانا مغيرا

لم يقضها رجوع كافي فوله دفعت الى الاثني لم اقض في قول ابي يوسف رجعة الله والرجوع لا يصح موصولا ومفصولا فيكون قوله استحسانا متعلقا يصدق ولكنه ليس متعلقا به بل هو متعلق بقوله بشرط الوصل يعني اشتراط الوصل للتصديق استحسان والقياس ان لا يشترط الوصل بل يصدق وصل ام فصل فانه ذكر في المبسوط في هذه الالفاظ ان القول قوله اذا وصل لان اول كلامه اقرار بالعقد وهو القرض والسلم والوديعة والعطية فكان قوله لم اقضها يائنا لارجوعا * وان قال ذلك مفصولا فالحقول قوله ايضا في القياس لما بينا انه اقرار بالعقد فكان هذا وقوله استمتع من فلان بغيره او بوجهه انه اقر بفعل الغير فانه اضاف الفعل بهذه الالفاظ الى المقر له فيكون القول قوله في انكار القبض الموجب لضمان عايه * وفي الاستحسان لا يقبل قوله لان حقيقة هذه الالفاظ تقتضي تسليم المال اليه فان القرض لا يكون الا بالقبض وكذا السلم والسلف اخذ باجل باجل وكذا الاعطاء فعل لا يتم الا بالقبض فكان كلامه اقرارا بالقبض على احتمال ان يكون هذه الالفاظ عبارات عن العقد مجازا فان الاسلام كما يطلق على تسليم المال يطلق على عقد السلم يقال سلم فلان الى فلان عشرة في كذا ولم يسلم اليه رأس المال ويقال فلان اقرض فلانا عشرة دراهم ولم يدفع اليه يريدون به العقد وكذا الايداع والاعطاء فكان قوله لم اقض بيان تغيير فيصح موصولا لافصلا * واذ قال دفعت الى عشرة دراهم او قدتني لكنني او الاثني لم اقض فذلك الجواب عند محمد رجعة الله يعني يصدق فيه واصلا لا فصلا لان النقد والدفع والاعطاء سواء فيجوز ان يستمار النقد والدفع للعقد كالاعطاء اطلاقا لاسم السبب على السبب * ولان الدفع اليه عبارة عن التسليم اليه والقبض شرط لنفاذ حكم التسليم وتامه فصار قوله الاثني لم اقض استثناء لبعض ما تكلم به فيصح موصولا * وقال ابو يوسف رجعة الله لا يصدق اصلا * لانها اى النقد والدفع استمان مختصان بالتسليم والفعل لانها لم يطلقا على غير الفعل اصلا وليس في الشرع عقد يسمى دفعا او نقدا فلا يتناولان العقد حقيقة ولا مجازا فكان قوله الاثني لم اقض او لكنني لم اقض رجوعا لا يائنا فلا يقبل موصولا ولا مفصولا * فاما الاعطاء فبهي اى استعمل بمعنى الهبة يقال عقد الهبة وعقد العطية ولو قال اعطيتك هذا يصير هبة فيصح ان يستمار للعقد فكان قوله الاثني لم اقض فيه يائنا لارجوعا * وذكر القاضي الامام ابو زيد رجعة الله في الاسرار في تقرير هذه المسئلة ان الدفع عبارة عن التسليم وقوله الى عبارة عن الوصل فهما كلتيهما تحت كل واحدة منهما ضرب اقرار فاذا استثنى احدهما بعبارة لم يصح كما اذا قال فلان على درهم ودرهم الادرها * وكذلك قدتني عبارة عن فعل تعدى اليه كقولك ضرتني ولو قال ضرتك الا انه لم يصل اليك او قدتك الاثني لم اضف اليك لم يكن استثناء بل كان ابطالا لاصل ما تكلم به لان الباقي لا يبقى قدتا اياه لان الفعل المتعدى لا يبقى بدون المتعدى اليه بخلاف الاعطاء لانه عبارة عن عقد الهبة وكذلك الاسلام عبارة عن عقد السلم والعقد تعدى الى الآخر قبل القبض حتى اذا حلف اليمين له فوجب ولم يسلم حث * وكذلك السلم وكذلك

واذا قال دفعت الى عشرة دراهم او قدتني لكنني لم اقض فذلك عند محمد لان النقد والدفع معنى الاعطاء لانه فيجوز ان يستمار لانه قد ايضا وقال ابو يوسف رجعة الله لا يصدق لانها احسان مختصان بالتسليم والفعل واما الاعطاء فبهي فيصح ان يستمار للعقد

الايدي عقد استمطاف وانه عقد معه قبل التسليم اليه * ونظيره ما اذا قال بعتك عبدي بالث الاتاك
لم يقبله لم يصح لان البيع لا يكون بيعا لا يقبل ولو قال لاسرته طلقك اس على الف فلا يقبل كان
القول قول الزوج لانه يتم بغير قبول انما القبول شرط النفاذ * قوله * واذا اقر بالدرهم
قرضا او ثمن بيع * احتز به عما اذا اقر بالدرهم غصبا او ودية وقال هي زيوفاً يصدق
وصل ام فصل بالاختلاف لانه ليس للغصب والودية موجب في الجهاد دون الزيوفاً ولكن
الغاصب يغصب ما يجد والمودع يودع غيره ما يحتاج الى الحفظ فلم يكن في قوله هي زيوفاً تغيير
اول كلامه فيصح موصولا ومفصولا * وعما اذا اطلق ولم يبين السبب فقال غلى درهم زيف
فانه يصدق اذا وصل بالاتفاق عند بعض مشايخنا لان صفة الجودة انما تصير مستحقة بمقتضى
عقد التجارة عندنا في حنيفة رجاءه على ما بين فاذا لم يصرح في كلامه بمجهة التجارة لا تصير
صفة الجودة مستحقة عليه فيصل كلامه على جهة بصح ذلك منه * فاما اذا بين جهة القرض
او البيع وقال هي زيوفاً فهو على اختلاف قيتين كل فصل على حدة * فنقول اذا قال افلان
على الف درهم من ثمن بيع الا انها زيوفاً يصدق عندنا في يوسف وعبد رجما الله ان وصل
ولا يصدق ان فصل لان الزيوفاً من جنس الدرهم حتى حصل به الاثنية في الصرف واللم
وكذا تقديله اخرى سوى بلدهم يكون زيف بلدهم فكان قوله الا انها زيوفاً وقوله الا انها تقديله
كذا سواء فيكون يانا من هذا الوجه فيبقى ان يصح موصولا ومنه ولا لانه يشابه بان المشترك
ويصير كقوله على كرحطة من ثمن بيع او قرض ثم قال هوردي يصدق وان فصل * الا ان
فيه تغييرا لما اقتضاه اول الكلام من حيث العادة لان بيعات الناس تكون بالجهاد دون الزيوفاً
فكانت الدرهم للجهاد بمنزلة الحقيقة العرفية ولالزيف بمنزلة المجاز فيصح التاثير اليها موصولا
كقوله لفلان على الف درهم الا انها وزن خمسة * وقال ابو حنيفة رجاءه الله لم يصدق في
دعوى الزيفه وصل ام فصل ويلزمه الجهاد لان الزيفه اسم لعب وعش فيها ثبوت بمرض
صنعة والبيع موجب سلامة البدل المستحق به عن العيب فيصير دعوى الزيفه من المشتري
دعوى امر عارض يخالف وجوب العقد فلا تصح كالداعي البائع ان المبيع معيب وقد كان
المشتري عالما به لم يقبل قوله في ذلك اذا انكره المشتري * وهذا لان دعواه العيب رجوع عما
اقر به لان اقراره بالعقد مطلقا التزام ما هو مقتضى مطلق العقد وهو السلامة عن العيب
في قوله كان معيبا يصير رجعا والرجوع عن الاقرار لا يصح موصولا كان ام مفصولا * وهذا
بخلاف قوله الا انه تقديله كذا لان تسمية النقد لا تكون دعوى عيب لان النقد اسم للرايح
بل يكون ذكر تنوع وما للبيع موجب في نوع بعينه من التقود بل يتعين نقد بلدهما عند الاطلاق
بحكم العرف لا بموجب العقد فاذا عين نقدا اخر لم يعتبر العرف كافي ابتداء الشراء اذا اطلق
يلزمه نقد البلد اذا سمى نقدا اخر لزمه ما سمى فاما الزيفه فاسم للخلل في النقد انما كان * بخلاف
قوله على كرحطة الا انه ردي لان الردي في الحنطة ذكر نوع لا ذكر عيب كانه ردي والخبيث والردي في
العبد لان الحنطة تخلق جيدة وردية ووسطا كما تخلق العبد ذميا او حسنا ووسطا والعيب

واذا اقر بالدرهم
قرضا او ثمن بيع وقال
هي زيوفاً صح عندهما
موصولا لان الدرهم
نوعان جهاد وزيوفاً الا
ان الجهاد غلبة نصار الاخر
كالمجاز فصح التغيير اليه
موصولا وقال ابو حنيفة
لا يقبل وان وصل لان
الزيفه عارضة وعيب
فلا تختمله مطلق الاسم
بل يكون رجوعا كدعوى
الاجل في الدين ودعوى
الخييار في البيع

ما تخلو عنه أصل الفطرة التي هي أساس في الأصل الا ترى انه لو قال بعتك هذه الخنطة
وأشار اليها المشتري كأنه أهافو جدها ردية ولم يكن عليها لم يكن له خيار الزد بالعيب ولو قال بعتك
هذه الدراهم وأشار اليها وهي زبوف استحق مثلها جيادا لازايقة فيها ولو كانت القود مختلفة
وما أشار اليها نقد فوقه نقد آخر استحق مثلها من ذلك لانها هو فوقه فعلم ان الزايقة عيب فكان
بمنزلة ما لو قال بعتك هذه الجارية وهي عيبة فان المشتري يستحقها غير عيبة * ويخلاف قوله
الانها وزن خمسة لانه استثناء لبعض القدر وما يبيع موجب في قدر فكان بمنزلة قوله الامانة
كذا في الاسرار * قال الشيخ ابو الفضل الكرماني رحمه الله فمما نظرا الى العرف فوجدا ان زايقة كثيرة
الوجود عرفا واستعمالا وابو حنيفة رحمه الله نظرا الى الأصل فقال الأصل هو السلامة فلا يمرض
عنه الا اذا صار معجورا من كل وجه فهذا اقرب الى الحقيقة وما قاله اقرب الى الفقه
باعتبار العرف * واما اذا قال له على الف درهم من فرض الانه زبوف فهو على الخلاف ايضا
في ظاهر الرواية لان المستقرض مضمون بالمثل فكان هو ومن البيع سواء والاستقراض متعامل
بين الناس كالبيع وذلك في الجياد مائة * وذكر في غير رواية الاصول عن ابي حنيفة رحمه الله
ان ههنا يصدق اذا وصل لان المستقرض انما يصير مضمونا على المستقرض بالقبض فهو بمنزلة
الغصب ولو اقر بالف درهم غصب وقال هي زبوف كان القول قوله فكذلك ههنا * الا ان
ههنا لا يصدق اذا فصل لما فيه من شبه البيع من حيث المعاملة بين الناس بخلاف الغصب كذا
في المبسوط * كدعوى الاجل في الدين بان قال له على الف درهم مؤجل او على الف درهم من
عمن متاع بعني واجلني الى كذا لم يقبل قوله في الاجل اذا انكره الطالب لان الأصل في الدين
الحلول والاجل انما يثبت بعارض الشرط فكان ادعاء الاجل رجوعا لاجبانا * ودعوى
الخيار في البيع بان اقر بدين ممن بيع على انه فيه بالخيار ثلاثة ايام وكذبه صاحبه او اقر
البائع ببيع شيء على انه بالخيار فيه ثلاثة ايام وكذبه المشتري لم يثبت الخيار لان مقتضى مطلق
البيع المأزوم والخيار يثبت بعارض فن ادعى تغييره بشرط الخيار لا يقبل قوله لا بجملة وكان
راجعا عما ربه لا مينا * قوله * واذا قال لفلان على الف درهم * هذه المسئلة من المسائل
البنية على بين التغير عند هما * وبها انها اذا قال على الف درهم ممن نحن جارية
باعني الا اني لم اقبضها لم يصدق عند ابي حنيفة رحمه الله اذا كذبه المقر له في قوله لم اقبضها
سواء صدقه في الجهة بان يقول نعم كان الف عليه ممن جاري فلو كذبه المقر له في قوله لم اقبضها
بان يقول ما بعتك جارية ولكن الف الذي عليك من قرض او غصب او ادعى الالف مطاقا
* وقال ابو يوسف ومحمد رحمه الله ان صدق المقر له المقر في الجهة بان قال الف ممن نحن
البيع صدق المقر في قوله لم اقبضها وصل ام فصل لان قوله لفلان على الف درهم اقرار بوجوب
المال عليه وقوله ممن كذا يسيان لسبب الوجوب فاذا صدقه المقر له في هذا السبب يثبت
بتصادقهما ثم المال بهذا السبب يكون واجبا قبل القبض لان الثمن يجب بنفس البيع ولا ييسقط
بنية الجارية باقيا ولا غيره وانما كذا بالقبض فصار البائع مدعيا عليه تسليم المقود عليه

واذا قال لفلان على الف درهم
ممن نحن جارية باعني الكي
لم اقبضها لم يصدق عند
ابي حنيفة اذا كذبه المقر له
في قوله لم اقبضها وصدقه
في الجهة

وهو منكر لذلك فعملنا القول قول المنكر في انكار القبض * وان كذب المقر له القر في الجهة بان قال الالف عليه من جهة اخرى سوى البيع صدق المقر في قوله لم يقبضها اذا وصل ولم يصدق اذا فصل لان قوله لم يقبض تغيير لمقتضى مطلق الكلام لان مقتضى الكلام الاول ان يكون مطالبا بالمال في الحال ولكن على احتمال ان لا يكون مطالبا به حتى تحضر الجارية فان الانسان قد يشتري جارية بالف فتبقى في بيت الثمن عليه ولا يطالب به وقد يشتري جارية غائبة ببلدة اخرى فيصح ولا يؤمر بتسليم الثمن حتى تحضر الجارية وقد يكون الالف مئنا وغير مئنا * فكان قوله غير اني لم يقبضها مقبرا للاصل فانه يطل للمطالبة الواجبة بنفس العقد الى ان تحضر الجارية ويسانوا لمحتمل الكلام فان كون البيع غير مقبوض احد احتملى البيع لامن العوارض كشرط اختيار والاجل فكان قوله لم يقبض يانا مقبرا الى هذا النوع من الاحتمال فيصح موصولا لامفصولا * ولا يقال * ان جارية لا يشار اليها هاتكة ونحو الهاتكة لا يكون عليه الا بعد القبض فيصير اقرار بالقبض * لانه قول ان جارية لا يشار اليها آفة فزيادة صفة الهلاك لا تثبت الابدالة اخرى ولا دلالة ههنا سوى انها غير مشار اليها كذا في الاسرار * فالحاصل انها جلاء يانا محضا اذا صدقه المقر له في الجهة لان الاتفاق وقع على وجوبه بجهة ولا يجب تسليم الثمن الا اذا كان المبيع مقبوضا ولم يوجد الاقرار بالقبض * وان كذبه في الجهة كان يانا مقبرا معنى ان الحكم لا بد له من سبب وقضية مطلق الاقرار تستدعي ان يكون مطالبا به واعتبار بان السبب هو غير مطالب فكان يانا بمعنى التغيير كذا في اشارات الاسرار * ولا يي حنيفة فوجه الله ان هذا اي قوله لم يقبضها رجوع عما اقر به وليس ببيان فلا يصح موصولا ولا مفصولا وبيانه انه اقر بوجوب ثمن جارية بغير عينها عليه وثن المبيع الذي لا يعرف اثره اي لا يكون معينا لا يكون واجبا الا بعد القبض لان ما لا يكون معينا فهو في حكم المستهلك اذا لاربط الى التوصل اليه فانه ما من مبيع يحضره الاو لم يشتري ان يقول المبيع غير هذا وتسليم الثمن لا يجب الا بحضور المعقود عليه فخر فانه في حكم المستهلك وثن المبيع المستهلك لا يكون واجبا الا بعد القبض فكانه اقرار بالقبض ثم يرجع عنه * ويوجه انه اقر بالمال وادعى لنفسه اجلا لا الى غاية معلومة وهو احضار المبيع والاربط ببايع الى ذلك ولو ادعى اجل شهرا ونحو ذلك لم يصدق وصل ام فصل فاذا ادعى اجلا مؤبدا او الى ان يكون مصدقا في ذلك كذا في المبسوط * وذكر القاضي الامام رحمه الله في الاسرار ان المطالبة بالثمن موجب العقد كنفس الوجوب ولا يتاخر الا بعارض يعترض على البيع او يقارنه من تاخير او غيبة للمبيع كنفس الملك لا يتاخر الا بعارض نحو شرط اختيار فيصير المقرريان متاخر عنه للمطالبة وهو قوله لم يقبضها مدعيها ام بعارض ارفع موجب العقد بعد ما ربه موجه بالاقرار بالبيع فلا يصدق كالأودى الاجل في الثمن واذا لم يصدق وثق مطالبا بالثمن ولا يجب المطالبة والاجل رية غائبة الا بعد القبض صار مقرا بالقبض * بخلاف ما اذا قال فلان على الف درهم من ثمن هذه الجارية الا اني لم يقبضها فانه يصدق وصل الفصل لان هذا البيان لا يغير موجب العقد ولا يتاخر به عن المطالبة وانما يتاخر بانكار الآخر

او كذبه في الجهة وادعى المال وقال ان صدقه في الجهة صدق وان فصل لانه اذا صدقه فيها ثبت البيع قبل قول المشتري انه لم يقبض وعلى المدعي اليقنة وان كذبه فيها صدق اذا وصل لان هذا بيان مقبر من قبل ان الاصل في البيع وجوب المطالبة بالثمن وقد يجب الثمن غير مطالب به بان يكون المبيع غير مقبوض فصار قوله غير اني لم اقبضها مقبرا للاصل ولما كان كون المبيع غير مقبوض احد احتمله لامن العوارض كان يانا مقبرا فصح موصولا ولا يي حنيفة رضى الله عنه ان هذا رجوع وليس ببيان لان وجوب الثمن مقابل بيع لا يعرف اثره دلالة قبضه

البيع وامتناعه عن التسليم اليه فاما لو صدقه على البيان فيطالب المشتري بتسليم الثمن اولا
ثم قبض الجارية وههنا لو صدقه ما ثبت مطالبة على المشتري ما لم يحضر الجارية *
ولا يلزم ما اذا قال غصبت من فلان الف درهم الا انها ستوقه فانه يصدق اذا وصل لان الغصب
كأمر يرد على الدراهم الجيد يرد على الدراهم الستوقه موجه ضمان المنصوب فكان قوله
الا انها ستوقه استثناء لبعض ما كان يلزمه بالانطلاق وهو الحقيقة فخرجت وبقي الجواز لارجوحا
عما اقر وكان بمنزلة قوله الامانة * وكذلك قوله لفلان على الف درهم ودبعة مصدق اذا
وصل لانه بين انه اراد بقوله على التزام الحفظ لالعين وكلمة على كلمة ثنا ولهما جميعا
بحكم تحول الكلمة لا يحكم الشرع فالتسليم حكم متعلق بكلمة على في لزوم قدر بعينه وانما
الزوم بحكم الكفة ومن حكم الكفة ان المستثنى لا يدخل تحت الجلة فيصير انكارا على ما عليه
الكفة فاما فيما نحن فيه فالسلامة عن العيب ووجوب المطالبة بالثمن حكم شرعي ثبت بالبيع
لا يتغير شرعا الا بمعنى عارض وبدون العارض لا يتصور تغيره فلا يكون التغير بدوى العارض
انكارا من الاصل بل يكون دعوى (قوله) والتثبت بالدلالة مثل الثابت بالصرح يعني
لما دل اقراره بوجوب الثمن بمقابلة جارية بكرة على القبض صار كانه صرح بالقرار بالقبض
بان قال على الف من ثمن جارية قبضتها فكان قوله بعد ذلك لم يقبضها رجوعا لا يثبت فينبط
* فان قيل لا يمتنع الدلالة اذ لم يعارضها صريح بخلافها وههنا قد صرح بأخر كلامه انه
لم يقبض فلا يثبت بالدلالة شئ في مقابلته كالضرورة اذا حجب بنية النفل يكون متفلا لا مفرضا
لنقطة الدلالة بمقابلة الصريح على ما مر بانه * قلنا انما يبطل الدلالة بالصرح اذا كانا
في زمان واحد ليحقق التدافع فيرجع الصريح على الدلالة فاما اذا كانا في زمانين فلا تدافع
فيثبت موجب كل واحد منهما كما اذا حجب ضرورة بنية النفل ثم حجج في سنة اخرى بمطلق
النية يكون مفرضا في الثانية دلالة وههنا ثبت القبض باول كلامه دلالة ولكن لا يمكن اعتبار
الصرح لانه ليس في وسعه ابطال ما ثبت بالقرار كما لو صرح بالقبض ثم قال لم يقبض
فينبطل الثاني ضرورة حتى لو كان في وسعه ابطال الاول ثبت وجوب الصريح بان
منع من التقاط الثمار الساقطة تحت الاشجار ترتفع الاياحة الثانية دلالة اذ في وسعه رفضها
وابطالها (قوله) وعلى هذا الاصل اى على الاستثناء ثبت مسئلة ابداع الصبي * وهو
اضافة المصدر الى احد المفعولين وحذف الاخر اى ابداع الصبي شيئا والخلاف فيما اذا
اودع بالاسوى العنوامة صبي ما فلا يحجوزا عليه فاستهلكه لا يضمن عند ابي حنيفة
ومحمد ويضمن عند ابي يوسف والشافعي رحمه الله * فان هلك بغير صنعه لاضحان عليه
بالاجماع وان قصر في الحفظ * وان كان مأذونا له في التجارة او قبل الوديعة باذن وليه فاستهلكها
فهو ضامن بالاجماع * وان كان الوديعة عبدا او امته فقتله فالدية على قائمته بالاجماع *
وان كان الصبي غير حافل فقد ذكر في بعض شروح الجامع الصغير ان الخلاف في العاقل وغير
العاقل سواء فان محمدا رحمه الله ذكر المسئلة في الوديعة ولم يذكر وقده على * وذكر القاضي
الامام فخر الدين وصدر الاسلام الامام الترمذي في شروح الجامع الصغير والامام الاسيحياني

والثابت بالذلة
مثله اذا ثبت بالصرح فاذا
رجع لم يصح وهذا فصل
يطول شرحه وعلى هذا
ابداع الصبي الذي يقبل
قال ابو يوسف هو من باب
الاستثناء لان آيات اليد
والتسليم نوعان الاستحفاظ
وغيره فاذا نص على ابداع
كل من مستثنى

رحمهم الله في المبسوط ان الخلاف فيما اذا كان عاقلا فان لم يكن عاقلا فلا يضمن في قولهم جميعا * وذكر الشيخ المصنف رحمه الله في شرح الجامع الصغير ان الخلاف في الصبي الذي يعقل فاما الذي لا يعقل فيجب ان يضمن بالاجماع لان تسليطه هدر وقوله معتبر وجه قول ابي يوسف والشافعي رحمهما الله ان ابداعه من باب الاستثناء لان اثبات يد الغير على المال وتسليطه عليه يتنوع نوعين قد يكون الاستحفاظ وقد يكون لغيره من الاباحة والتفليك والتوكيل ونحوها فاذا نص على الابداع بقوله احفظه كان بيانا انه اراد بالتسليط التمكين للحفظ لا غير وان غير الاستحفاظ مستثنى مما تناوله مطلق التسليم لان الاستثناء بين ان مراد التكلم ما وراء المستثنى وهنا بهذه المثابة فكان استثناء معنى وفي بعض النسخ كان مستثنا اي كان المودع بقوله احفظه مستثنا لغير الاستحفاظ مما تناوله مطلق التسليط * والاستثناء من التكلم تصرف منه على نفسه مقصور عليه غير متناول حتى الغير لانه بيان المراد بامتلاكه وفي ولايته ذلك فلا يثبت له حال المخاطب او ثبوت ولاية له عليه بل باستثناءه يخرج ما وراء الاستحفاظ من هذا التسليط ولا يثبت به الا الاستحفاظ ثم لم يمتد الى الصبي لعدم ولايته عليه فيسقط ويصير كالمعذور ايضا وبعدما عدم كلا النوعين الاستحفاظ لعدم الولاية وغير الاستحفاظ للاستثناء معنى صار كان التسليط على المال لم يوجد اصلا وكانه القاء على قارة الطريق بالاستحفاظ من الصبي فاذا استهلكه كان بعدا مثلا لانه ضمان فعل لا ضمان عقد فيستوى فيه الصبي والبالغ كالو استهلكه قبل الابداع وكالو كانت الدبقة عبدا قتلته الصبي فانه يضمن * ولا يقال لما كان الصبي من المال مع علمه انه لا يحفظه ويهلكه كان تسليطا كالو قرب الشتم الى الهرة وقال لها لانا كاشي فانه يكون تسليطا على الاستهلاك وبلغوا فيه * لانا نقول الاختلاف في صبي يعقل الحفظ لافي صبي لا يعقله الا ترى ان هذا الصبي لو بلغ او اجازاه الولي صار مودعا ولو كان الخطأ مع من لا يعقل لكان بلغوا ولا يصح بالبلوغ والاجازة * وقال ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله * ليس هذا اي ليس هذا الابداع من باب الاستثناء يعني قوله احفظ ليس باستثناء لغير الاستحفاظ لان التسليط فعل يوجد من المصلط بقل اليد الى الغير لا قول فلا يصح استثناء ما وراء الاستحفاظ منه لان الاستثناء يجري في الالفاظ لافي الاضال ولا يفيق ههنا يستثنى منه شيء على ان هذا الفعل وهو التسليط والدفع مطلق لا عام لان العموم لا يجري في الاضال فلا يصح تبويعه الى نوعين وما الاستثناء عليه * ولئن سلمنا انه عام فلا يمكن جعل كلامه استثناء منه حقيقة لان قوله احفظ كلام ليس من جنس الفعل ولا بد حقيقة الاستثناء من المجانسة كذا قيل * والخصم ان يقول على هذا الحرف انا لا اجعل قوله احفظ مستثنى من الفعل بل اجعل قوله احفظ دلالة على انه استثناء غير الاستحفاظ من هذا الفعل معنى وليس في ذلك عدم مجانسة كما ترى * فيصير ذلك من باب المعارضة اي يصير قوله احفظ معارضا لفعل التسليط يعني لو جعل احفظ استثناء لجعل استثناء منقطعا به بل بطريق المعارضة * فلا بد من تصحيحه شرعا لمعارضه اي من تصحيح قوله او دعئك هذا التي فاحفظه لمعارض ذلك

والاستثناء من التكلم تصرف
على نفسه فلا يبطل لعدم الولاية
بل لا يثبت الا الاستحفاظ
ثم لا ينفذ الاستحفاظ لعدم
الولاية فيصير كالمعذور
وقال ابو حنيفة ومحمد
رحمهما الله ليس ههنا
من باب الاستثناء لان
التسليط فعل يوجد من
المسلط فلا يصح استثناء
ما وراء الاستحفاظ منه
والفعل مطلق لا عام
والاستثناء من خلاف جنسه
فيصير ذلك من باب المعارضة
فلا بد من تصحيحه شرعا
لمعارضه ولم يوجد

الفعل لان ما كان بطريق المعارضة يعتد الصحة شرعا كدليل الخصوص انما يكون معارضا اذا صحح في نفسه شرعا ولم يوجد في حق الصبي لان صحته يكون المخاطب من اهل الالتزام بالعقد وذلك في حق البالغ دون الصبي فيبقى التسليط مطلقا في حق الصبي واندليل عليه ان الصبي لو وضع الوديعة لايضمن بان رأى انسا نا يأخذها او دله على اخذها والبالغ يضمن بثله ففرقا ان المعارض صحيح في حق البالغ دون الصبي * ويحتمل ان يكون الواو في قوله والفعل وقوله والمستثنى للحال اى التسليط فعل فلا يصح استثناء ماوراء الاستحفاظ منه حقيقة والحال ان هذا الفعل مطلق لا عام وان المستثنى من خلاف جنس المستثنى منه ولما لم يمكن جعله استثناء حقيقيا لهذه الموانع يجعل استثناء مقطوعا معارضا للمستثنى منه ان امكن ولا يصح جعله معارضا ايضا لما ذكر فيبقى الفعل تسليطا مطلقا فلا يجب الضمان * وصار هذا اى كون هذا الاستثناء معارضا مثل قول الشافعي في الاستثناء الحقيقي فانه يجعله معارضا كما جعلنا الاستثناء المقطع معارضا * واحتج محمد رحمه الله في الاصل بانه صبي وقد سلطه على الاستهلاك حين دفعه اليه * قال شمس الائمة رحمه الله وفي تفسير التسليط نوعان من الكلام * احدهما انه تسليط باعتبار العادة فان عادة الصبيان اتلاف المال لقلة نظرهم في عواقب الامور فهو لما يمكنه من ذلك مع حله بحاله بصير كالآذنه بالاتلاف وبقوله احفظ لا يخرج من ان يكون آذنا لانه انما يخاطب بهذا من لا يحفظ فهو كقدم الشعر بين يدي الحمار وقوله له لاتأكل * بخلاف العبد والامة لانه ليس من عادة الصبيان القتل لانهم يهابون القتل ويفرون منه فلا يكون ايداعه تسليطا على القتل باعتبار عاداتهم * وهذا بخلاف الدواب فان من عاداتهم اتلاف الدواب ركو با فيثبت التسليط في الدابة بطريق العادة * والاصح ان يقول معنى التسليط تحويل يده في المال اليه فان المالك باعتبار يده كان متمكنا من استهلاكه فاذا حول يده اليه كان متمكنا من استهلاكه بالغا كان المودع اوصيا لانه بقوله احفظ قصد ان يكون هذا التحويل مقصورا على الحفظ وهذا صحيح في حق البالغ باطل في حق الصبي لانه التزام بالعقد والصبي ليس من اهله فيبقى التسليط على الاستهلاك بتحويل اليد اليه مطلقا * فان قيل * هذا تسليط وتمكين حسي والمعتبر هو التمكين شرعا وذلك يكون بالملك ولم يوجد * قلنا * بالتمكين والتسليط حسا يحصل الرضا بالاتلاف وذلك كاف ثم نقول المالك تمكين يده حقيقة تقرض عن الملك وعن ما كان يتمكن به شرعا نقلت الى المودع والنقل في الملك ان لم يوجد في اليد المتفرغة عن الملك قد وجد واليد تقبل الفصل عن الملك كذلك الثمرة تقبل الفصل عن ملك الشجرة واذا ثبت ان اليد التي كانت للمالك انتقلت اليه يتمكن منه شرعا * بخلاف العبد والامة فان المالك باعتبار يده ما كان متمكنا من قبل الادنى فهو يل اليد اليه لا يكون تسليطا على قتله * ولان الابداع من المالك تصرف في ملكه والمملوك في حكم الدم مبيع على اصل الحرية فلا يؤوله الابداع والتسليط ثبت باعتباره * بخلاف ما لو قال اقتل عبدى فقتله

وصار هذا مثل قول الشافعي
رحمه الله في الاستثناء

وعلى هذا الأصل قال أصحابنا رحمهم الله في كتاب ﴿ ٨٦٥ ﴾ الشركة في رجل قال لا شيء بعت منك بالف هذا العبد الانصفه

أن البيع يقع على النصف بالف ولو قال على أن لي نصفه يقع على النصف بخمسة أثمان لأن الاستثناء تكلم بالباقي وإنما دخل في البيع لافي الثمن فيصير المبيع نصفاً فيبقى كل الثمن وقوله على أن لي نصفه شرط معارض لصدر الكلام فيكون موجباً أن يعارض هذا الإيجاب الأول فيصير المقدور البايع والمشتري فيصير بايماً من نفسه ومن المشتري والبيع من نفسه صحيح بحكمه إذا فادى في الدخول فائدة حكم التقسيم فيصير داخلًا ثم خرجاً ليعرج بضطه من الثمن مثل من اشترى عشرين بالف درهم أحدهما ملك المشتري الثمن ينقسم عليهما الأثرى أن شرأ مال المضاربة يصح بمباشرة رب المال وعلى هذا الأصل رجل وكل وكيل بالخصومة على أن لا يقر عليه أو غير جائز الإقرار بطل هذا الشرط عند أبي يوسف لأن على قوله الإقرار يصير مملوكاً للوكيل لقيامه مقام المالك لانه من الخصومة حتى لا يخص بمجلس الخصومة فيصير ثابتاً بالوكالة حكماً لا مقصوداً فلا يصح استثنائه ولا إبطاله بالمعارضة

فانه لا يضمن لأن ذلك استعمال والاستعمال وراء التسليم فان بعد الاستعمال إذا لم يقض ضمان يرجع على المستعمل وبعد التسليم يسقط حق المسطر في التعيين رضاء به ولا يثبت لاحد حق الرجوع عليه ولهذا قلنا في هذا الموضع أن الصبي المستهلك إذا ضمن للمستحق لا يرجع على المودع بخلاف ما لو قال له ألتفه فذاك استعمال للصبي بالأمر الأثرى أنه لو كان عبداً صار ماصياً بالاستعمال بأمره وهذا تسليم له بمنزلة قوله أبحث لك أن تأكل هذا الطعام إن شئت ولو قال ذلك فأكله الصبي لم يضمن ولو بوجه مستحق وضمنه لم يرجع على الذي قال له ذلك فهذا مثله كذا في المبسوط وغيره فان قيل ﴿ لو أودع رجلاً مالا فالتفه صبيته ضمن والإيداع عنده إبداع عند من يدخل في عياله ﴾ قلنا ﴿ لأن القبول من المودع قبول على نفسه وعلى من يدخل في عياله أيضاً كما يكون من رب الودعة إبداعاً إليه ومن يدخل في عياله فيصير الصبي على هذا مودعاً باذن وليه فيصير في حكم البالغ ﴾ قوله ﴿ وعلى هذا الأصل وهو أن الاستثناء تكلم بالباقي ﴾ أن البيع يقع على النصف أي نصف العبد بالالف وإنما دخل أي الاستثناء في المبيع وهو العبد لافي الثمن وهو الألف لأن الكناية تنصرف إلى ما هو المقصود في الكلام والقصود ههنا هو المبيع ولأنه ابتداء في صدر كلامه بذكر المبيع والابتداء يقع بالأهم فكان هو المقصود فيصرف الصغير والاستثناء إليه لآل الألف والكلام المقيد بالاستثناء عبارة عما وراءه المستثنى فصار كانه قال بعت نصفه بالف درهم وقوله على أن لي نصفه شرط معارض يعني صدر الكلام يتناول جميع العبد وقوله على أن لي نصفه ليس باستثناء بل هو عامل بطريق المعارضة للأول وهو يصلح معارضاً لانه كلام متبدي بنفسه وموجه على خلاف الأول كذا في بعض الشرع فيتين بالمعارضة أنه جعل الإيجاب في نصفه للمخالب وفي نصفه لنفسه وذلك صحيح منه إذا كان مقيداً وقد افاد ههنا تقسيم الثمن على المستثنى والمستثنى منه ولو لم يدخل للنصف الشرط لنفسه في البيع لصار بيعاً بالخصومة ابتداءً وأنه لا يجوز ولصار قبول العقد في غير المبيع شرطاً لانقضاء العقد في المبيع وهو شرط فاسد فيفسد به البيع أيضاً ولا يمكن التقسيم ضرباً أن في الدخول فائدة فوجب القول به كافي مسألة شراء مال المضاربة من المضارب وذكر في بعض الشروح أن قوله شرط معارض إشارة إلى أن كل الشروط ليست بمعارضة بل هي مانعة لعملة من العمل كما عرفت ولكن هذا شرط معارض لأن عمل كلمة على أن بخلاف عمل أن وقدينا ذلك في مسألة التعلق بالشرط الأثرى أنه لو قال بعتك أن كان لي نصفه لا يجوز العقد ﴿ قوله ﴾ وعلى هذا الأصل وهو أن الاستثناء بيان تقييد قلنا إذا وكل بالخصومة والمسألة على وجوه أحدها أن يوكله بالخصومة من غير مرض لشيء آخر فيصير وكلاً بالانكار والاجاع والإقرار في مجلس الحكم عند أبي حنيفة ومحمد زعمهما الله وفي غير مجلس الحكم أيضاً عند أبي يوسف رحمه الله وقدم بيانه في باب أحكام الحقيقة والجازم والثاني أن يوكله بالخصومة غير جائز الإقرار عليه أو على أن لا يقر عليه بطل هذا الاستثناء عند أبي يوسف خلافاً لمحمد رحمه الله كذا ذكر الشيخ في شرح

الجامع الصغير كاذكرهنا وذكر في المبسوط ان الاستثناء يصح في ظاهر الرواية وعن ابي يوسف
رحم الله انه لا يصح لان من اصله ان صحة الاقرار باعتبار ان الوكيل قام مقام الموكل فيالك
ما كان الموكل مالكه لا باعتبار ان من الخصومة والموكل تلك الاقرار بنفسه في مجلس القضاء
وفي غير المجلس القضاء فكذا الوكيل وان كان كذلك صير الاقرار على الموكل ثابتا لوكيل حكمه لوكالة
لامقصودا فلا يصح استثناء بقوله غير جائز الاقرار ولا ابتطاله بالمعارضة بقوله على ان لا يشر
على لان من شروط صحة الاستثناء ثبوت المستثنى مقصودا بصدر الكلام ليكن جعل الكلام
بعد الاستثناء تكلما بالباقي فاذا ثبت حكمها وتبعها لا يصح استثناء كالموكله بالبيع على ان
لا يقض الوكيل الثمن او لا يسلم المبيع كان الاستثناء باطلا وكذلك استثناء اطراف الحيوان
في البيع لا يجوز لانها تدخل في العقد تبعها لمقصودا وقد نص في الهداية ان ما يجوز ايراد
العقد عليه بانفراده يجوز استثناء وهذا لان صحة الاقرار لما ثبت حكمها للوكالة مادامت
الوكالة باقية كان حكمها باقيا لان الشيء اذا بقي يحكمه ولان الاستثناء تصرف لفظي فقصر
عمله على ما تناوله اللفظ ولا يعمل فيما ثبت بطريق الحكم لا يقض الوكالة اى لا يملك ابتطال
اقراره عليه الا بان يقض الوكالة بالعزل لانه لما ثبت حكمها فوكالة ينقض بانتقاضها وقال
محمد رحمه الله وهو ظاهر الرواية استثناء جائز وللخصم ان لا يقبل هذا الوكيل لانه لما جاز
استثناء الاقرار لا يكتفه الوصول الى الحق الا باقامة البينة و ربما يمكن من ذلك فلا يفيد
مخاطمته فكان له ان لا يقبل ويجوز الاستثناء وجهان احدهما ان الخصومة تسأل
الاقرار عملا بمجاز لان الخصومة لما كانت مجبورة شرعا صار التوكيل بالخصومة توكيلا
بالجواب مجازا لان توكيله انما يصح شرعا بمملكته الموكل بنفسه والذي يثق به بمملكته
للموكل الجواب لا الانكار فانه اذا عرف المدعى بحق لا يملك الانكار شرعا وتوكيله بمالكه
لا يجوز شرعا فعملناه على هذا النوع من المجاز كالعبد المشترك بين اثنين بيع احدهما
نصفه مطلقا ينصرف بيعه الى نصيبه خاصة لتصح عقده واذا صار توكيلا بالجواب يدخل
فيه الاقرار والانكار لان الاقرار جواب تام كالانكار ثم هذا المجاز انقلب حقيقة شرعية
بدلالة الديانة فانها تحمله على الجواب الواجب ونعمه عن الانكار عند معرفته المدعى محقا
وصارت الحقيقة وهي الخصومة كالجواز فلما استثنى الاقرار تبين انه صرف الكلام من الحقيقة
التي هي مطلق الجواب الى المجاز وهو الانكار والخصومة وقيد التوكيل به وتقيدها لاطلاق
تغييره بلا شبهة فكان استثناء الاقرار بياضا مغيرا فيصح موصولا ويجب ان لا يصح مفصولا
الا ان يعزل الوكيل عن الوكالة فينقض بسقط الاقرار بطلان الوكالة وقوله اصلا لدفع
وهم من يهون ان الاقرار يسقط بعزله عن الاقرار وان لم يسقط بالاستثناء منفصلا كن وكل
رجلا بيع عبيد لا يصح استثناء احدهما منفصلا ويصح عزله عن بيع احدهما عينا فقال
لا يسقط الاقرار ههنا بعزله عنه كما لا يسقط بالاستثناء منفصلا لان الاقرار ثبت له حكما للوكالة
فالم بعزله عن الوكالة لا يسقط الاقرار والوجه الثاني ان صحة اقرار الوكيل باعتبار

الابتساض الوكالة وقال
محمد رحمه الله استثناء
جائز وللخصم ان لا يقبل
هذا الوكيل لان الخصومة
تناولت الاقرار عملا
بمجازها على ما صرف
واقاب المجاز هنا بدلالة
الديانة حقيقة وصارت
الحقيقة كالجواز فاذا استثنى
الاقرار وقيد التوكيل
كان بياضا مغيرا فيصح موصولا
وعلى هذا يجب ان لا يصح
مفصولا الا ان يعزله اصلا
لانه عمل بحقيقة اللفظ
فصح فلم يكن استثناء في الحقيقة
وعلى هذا يصح مفصولا
وهو اختيار الخصاف
واختلف في استثناء الانكار
والاصح انه على هذا
الاختلاف على الطريق
الاول لمحمد رحمه الله

﴿باب بيان الضرورة﴾

قال الشيخ الامام رضی الله عنه وهذا نوع من البيان يقع بالموضع له وهذا على أربعة اوجه نوع منه ماهو في حكم المنطوق ونوع منه ما ثبت بدلالة حال المتكلم ونوع منه ما ثبت ضرورة الدفع ونوع منه ما ثبت بضرورة الكلام اما النوع الاول فقل قول الله تعالى وورثه ابواه فلما الثالث صدر الكلام اوجب التركة ثم تخصيص الام بالثالث دل على ان الاب يستحق الباقي فصار ما نا لقدبر نصيبه بصدور الكلام لا بمحض السكوت ونظير ذلك قول علمائنا رحمهم الله في المضاربة ان بيان نصيب المضارب والسكوت عن نصيب رب المال صحيح للاستثناء عن البيان وبيان نصيب رب المال والسكوت عن نصيب المضارب صحيح استحصانا على انه بيان بالتركيب الثابت بصدور الكلام

ترك حقيقة اللفظ الى نوع من الجواز اذا الاقرار مسألة وليس بخصوصة فهو بقوله غير جائز الاقرار تين ان مراده حقيقة البتة وهى الخصومة لامطلق الجواب الذى هو مجاز بمنزلة بيع احد الشريكين نصف العبد شايعا من النصيبين لا ينصرف الى نصيبه خاصة عند التخصيص عليه بخلاف ما اذا اطلق فلم يكن هذا استثناء حقيقة بل كان بيان تقرير فيصح موصولا ومفصولا والثالث ان يوكله بالخصومة غير جائز الانكار عليه وقد اختلف فيه فقال بعضهم لا يصح استثناء الانكار بالاتفاق لانه يؤدي الى تعطيل اللفظ فان فيه ابطال حقيقته ومجازه فان حقيقته المنازعة وهى تحصل بالانكار ومجازه الجواب وهو يشمل الاقرار والانكار فاستثناء الانكار تعذر العمل بما جعيا فينبطل وقال بعضهم هو على الخلاف ايضا وهو الاصح لانه لما سار عبارة عن الجواب والجواب يشمل الانكار والاقرار جعيا صح استثناء الانكار كما يصح استثناء الاقرار وينبغي ان يشترط الوصل لانه تقيد للاطلاق وهذا معنى قوله على الطريق الاول لمحمد ولا يستقيم تخريجه على الطريق الثاني لانه ليس عملا بالحقيقة بوجه وذكر في الميسر ولو استثنى الانكار فقال غير جائز الانكار على صح عند محمد خلافا لابي يوسف رحمه الله لان انكار الوكيل قد يضر الموكل بان كان المدعي ودبعة او بضاعة فانكر الوكيل لم يسمع منه دعوى الرد والهلاك بعد صحة الانكار ويسمع ذلك منه قبل الانكار فاذا كان انكاره قد يضر الموكل صح استثناءه الانكار كما يصح استثناءه الاقرار والشرايع ان يقول وكلتك بالخصومة غير جائز الاقرار والانكار قلوا لا يصح هذا التوكيل اصلا وحكى من القاضى الزمام صاعدا لياسورى انه قال يصح بصير الوكيل وكلا بالسكوت في مجلس الحكم حتى يسمع عليه البيعة والخامس ان يوكله بالخصومة جائز الاقرار عليه بصير وكلا بالخصومة والاقرار جميعا عندنا خلافا لشافعي رحمه الله ثم التوكيل بالاقرار صحيح ولا يصير الموكل مقرا عندنا اليه اشار محمد في باب الوكالة بالصلم هو حكي عن الشيخ الامام ازا هدا الطواويسى رحمه الله ان معنى التوكيل بالاقرار هو ان يقول للوكيل وكلتك ان تخصصا وتدب على فاذا رايت مذمة تلحقني بالانكار واستصوبت الاقرار فافقر على فاني قد اجزت لك كذا في الفتى واقه اعلم

﴿باب بيان الضرورة﴾

اي اليان الذى يقع بسبب الضرورة فكأنه اضاف الحكم الى سيده بمالم يوضع له وهو السكوت نوع منه ماهو في حكم المنطوق اي النطق يدل على حكم السكوت فكان بمنزلة المنطوق وقوله بدلالة حال المتكلم مجاز اي بدلالة حال السامع الشاهد وكأنه لما جعل سكوتة بمنزلة الكلام مسمى نفسه متكلما ضرورة الدفع اي دفع الغرور كان بيان بصدور الكلام لا بمحض السكوت يعنى لم يحصل هذا البيان بمجرد السكوت عن نصيب الاب بدلالة صدر الكلام وهو قوله تعالى فان لم يكن له ولد وورثه ابواه يصير نصيب الاب كمنصوص عليه عند ذكر نصيب الام كانه قيل فلما الثالث ولا يسه ما بقى قوله ونظير ذلك اي مثال هذا النوع من المسائل ما اذا بين رب المال نصيب المضارب

من الربح ولم يبين نصيب نفسه بأن قال خذ هذا المال مضاربة على ذلك من الربح نصفه جاز
العقد قياسا واستحسانا لأن المضارب هو الذي يستحق بالشرط وإنما الحاجة إلى بيان نصيبه
خاصة وقد حصل * ولوين نصيب نفسه من الربح ولم يبين نصيب المضارب فقال خذ هذا
المال مضاربة على أن لي نصف الربح ولم يسم للمضارب شيئا جاز العقد استحسانا وفي القياس
لا يجوز لأنه لم يبين ما هو المحتاج إليه وهو نصيب المضارب من الربح وإنما ذكر ما يحتاج إليه
وهو نصيب نفسه لأنه لا يستحق بالشرط وليس من ضرورة اشتراط النصف له اشتراط ما بقي
للمضارب فإن ذلك مفهوم والمفهوم ليس بحجة للاستحقاق ومن الجائز أن يكون مراده اشتراط
بعض الربح لعامل آخر يعمل معه بخلاف ما إذا بين نصيب المضارب خاصة لأنه ذكر ما يحتاج
إلى ذكره وهو بيان نصيب من يستحق بالشرط * توجه الاستحسان أن عقد المضاربة عقد
شركة في الربح والأصل في المال المشترك أنه إذا بين نصيب أحد الشريكين كان ذلك بآثار في حق
الأخر إن له ما بقي كما بينا في قوله تعالى وورثه أبواه فلامه الثلث فهما يدفع المال إليه مضاربة
كان ذلك تنصيصا على الشركة بينهما في الربح وهو معنى قوله بالشركة الثابتة بصدور الكلام
فإذا قال على أن لي نصف الربح صار كأنه قال ولك ما بقي فصح العقد كما أصرح بذلك وهذا
عمل بالنصوص لا بالمفهوم وهو المراد من قوله هو في حكم المخطوق * قوله * وعلى هذا حكم
المزارعة أيضا يعني إذا لم يسم نصيب صاحب البذر وسمى نصيب العامل بأن قال على أن لك
ثلث الخارج فهو جائز قياسا واستحسانا لأن من لا بذر من قبله إنما يستحق بالشرط فلا بد من بيان
نصيبه لثبت الاستحقاق له بالشرط أما صاحب البذر فيستحق ملكه البذر فلا يعدم استحقاقه
بترك البيان في نصيبه * وإن سمي نصيب صاحب البذر ولم يسم مالك الآخر بأن قال على أن لي ثلثي
الخارج وسكت عن نصيب المزارع ففي القياس لا يجوز لأنهم ذكر وأما الحاجة إلى ذكره وتركوها
ما يحتاج إليه لصحة العقد من لا بذر من قبله يستحق بالشرط فبدونه لا يستحق شيئا * وفي الاستحسان
الخارج مشترك بينهما والتنصيص على نصيب أحدهما يكون بيانا أن الباقي للآخر فكان صاحب
البذر قال على أن لي ثلثي الخارج ولك ثلثه كذا في المبسوط * قوله * وأما النوع الثاني وهو
السكوت الذي يكون بيانا بدلالة حال التكامل فكل سكوت صاحب الشرع عند أمره بعبادته من قول
أو فعل عن التغيير * يدل خبر مبتدأ بخوف أي هو يدل على الحقيقة مثل ما شاهد من بيعات
ومعاملات كان الناس تعاملونها فيما بينهم وما سئل ومشارب وملاص كانوا يستدعون مباشرة
فاقرهم عليها ولم ينكرها عليهم فدل أن جميعها مباح في الشرع إذ لا يجوز من أنبي صلى الله عليه
وسلم أن ينكر الناس على منكر محظور فإن الله تعالى يصفه بالأمر بالعرف والنهي عن المنكر
في قوله عز ذكره يأمرهم بالعرف وينههم عن المنكر فكان سكوتهم بيانا لما قرههم عليه داخل
في المعروف خارج عن المنكر * وذكر في بعض نسخ أصول الفقه أن النبي صلى الله عليه وسلم
إذا علم بفعل أو قول صدر عن مكلف وسكت عنه وقرره ولم ينكر عليه مع كونه قادرا على
الإنكار فلا يخلو أمان أن يكون من الأضال والأقوال التي سبق من النبي عليه السلام النهي عنها

وعلى هذا حكم المزارعة أيضا
وعلى هذا إذا وصي رجل
لفلان وفلان بثلث فلان
منها أربع مائة كان بيانا أن
السمائة للباقي وكذلك
إذا وصي لهما بثلث ماله
على أن فلان منه كذا
وأما النوع الثاني فكل السكوت
من صاحب الشرع صلى
الله عليه وسلم عند أمر
يسأله عن التغيير يدل
على الحقيقة عليه

وتحريمها ومن المباحث الاصرار عليها واعتقاد ابحاثها او لا يكون كذلك * فان كان الاول
 كسكوته عند رؤيته كافر اعني الى كنيسة عن الانتكار فلا يدل على جواز ذلك الفعل ولا على
 كون النهي منسوخا بالاتفاق * وان كان الثاني قد اختلف فيه قال قوم ان لم يسبقه تحريم فقيره
 دل على الجواز ونفي الجرح وان سبقه تحريم فقيره يدل على النسخ * وذهبت طائفة
 الى ان تقريره لا يدل على الجواز والنسخ متمسكين بان السكوت وعدم الانتكار يحتمل اذ من الجائر
 انه عليه السلام سكت لعله بانه لم يبلغه التحريم فلا يمكن الفعل عليه اذ ذلك حراما او سكت لانه
 انكر عليه مرة فلم يجمع فيه الانتكار وعلم ان انتكاره تأييدا لا يفيد فلم يعود واقره على ما كان
 عليه واذا كان كذلك لا يصلح دليلا على الجواز والنسخ * وحجة الفريق الاول ان سكوته
 عليه السلام لو لم يدل على الجواز ان لم يسبق تحريم وعلى النسخ ان سبق لم ارتكاب محرم وهو
 باطل وذلك لان الفصل او القول الصادر لولم يكن جائزا لكان التقرير عليه والسكوت
 عن الانتكار مع القدرة عليه حراما في حق غير النبي فكيف في حق مع قوله عليه السلام الساكت
 عن الحق شيطان اخرس * وفيه ايضا تأخير البيان عن وقت الحاجة لان السكوت عن الباطل
 يوم الجواز او النسخ وانه غير جائز بالاجماع الا عند من يجوز تكليف الحال * وقولهم لم يحتمل
 انه لم يبلغه التحريم فاسد لان عدم بلوغ التحريم اليه غير مانع من الانتكار والامام بان ذلك
 الفعل او القول حرام بل الاعلام بالتحريم واجب حتى لا يعود اليه تأييدا الا كان السكوت
 موها عدم التحريم او النسخ * وكذا اذا بلغه التحريم ولم يجر بالانتكار مرة مع كونه مسلما
 متبعا للنبي عليه السلام يجب تجديد الانتكار دفعا لتوهم المذكور * وهذا بخلاف اختلاف
 اهل الذمة الى كنائسهم لانهم غير متبعين له ولا معتقدين تحريم ذلك فلا توهم نسخ ذلك بسكوت
 النبي عليه السلام عن الانتكار عليهم * قوله * ويدل في موضع الحاجة الى كذا ان يخلو عن اشتباه
 لان ضمير يدل ان رجعا الى المارجع اليه ضمير يدل الاول لانقطاعه عليه بواسطة الواو على معنى
 ان سكوت النبي عليه السلام يدل على الحقيقة وعلى البيان في موضع الحاجة اليه لا بظاهره المثل
 المذكور وهو سكوت الصحابة وان جعل ضميره مطلقا للسكوت كما هو مراد المصنف بآية العطف
 اذ لا بد في العطف من تقدير ما قدر في المعطوف عليه في المعطوف ولو قرئ مثل بالتصديق على معنى
 ان سكوت النبي عليه السلام يدل على كذا مثل دلالة سكوت الصحابة عليه لا يستقيم ايضا لان فيه اعتبار
 سكوت النبي عليه السلام بسكوتهم وهو قلب الاصل * ولو جعل لفظ معطوفا على مثل الاول
 بغير واو وهو جائز عند بعض النحاة على ما هو المذكور في التيسير وقد بينا ذلك في اول الكتاب
 لاستقام وصار موافقا لعبارة شمس الأئمة رحمه الله حيث قال واما النوع الثاني فهو سكوت
 صاحب الشرع الى ان قال وكذلك سكوت الصحابة * المروء من بيا امرأه معتدا على ملك بين
 او نكاح على ظن انها حرة قلده منه ثم تمسحق * وولده هذا حر بالبيعة فان زيد بن عبد الله بن قسيط
 قال اشتهامة فانت بعض القبائل فانت الى بعض قبائل العرب وزوجها رجل من بني عذرة ففترت
 وابطنها ثم جاءه مولاهما فرفع ذلك الى عمر رضي الله عنه قضى بها لمولاهما وقضى على ابني الاولاد

ويدل في موضع الحاجة الى
 البيان على البيان مثل سكوت
 الصحابة رضوان الله عليهم
 عن تقوم منفعة البدن
 في ولد المروء

ان يقدر اولاده الغلام بالغلام والجارية بالجارية اى الغلام بقيمة الغلام والجارية بقيمة الجارية فان
 الحيوان ليس بمشقوق بالمثل في الشرع وهكذا روى عن علي رضي الله عنه في فضل الثراء وكان
 ذلك بمحض رحمة الصحابة رضي الله عنهم فكان بمنزلة الاجماع منهم ثم انهم حكموا برد الجارية
 على مولاهوا يكون الولد حراً بقيمة بوجوب العقر وسكنوا عن نية منفعة بدل ولد المقرور
 ووجوبها للمستحق على المقرور فيكون سكوتهم دليلاً على ان المانع لا تضمن بالانكشاف المجرد
 عن العقود عن شبه العقد بدلالة حالهم لان المستحق جاء طالباً حكم الحادثة وهو جاهل بما هو
 واجبه وكانت هذه الحادثة اولى حادثة وقعت بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم مما لم يسمعوا
 فيه نفاق فكان يجب عليهم البيان بصفة الكمال وانسكوت بعد وجوب البيان دليل القبيح كذا
 قال شمس الأئمة رحمه الله وما شبه تقوم منفعة بدون الولد من تقوم منافع
 الجارية المستحقة وخدمتها وكسائها فانهم لما سكتوا عن بيان حكمها مع الحاجة اليه كان بيان
 انها ليست بمشقوقمة او ما شبل ذلك من سكوتهم في تقدير الخيض عافوا عن العشرة مع انه موضع
 الحاجة الى البيان * توجب ذلك اى توجب كونه بياناً * وهو الحياء الصغير ارجع الى الحال
 وتذكيره باعتبار تذكير الخبر نى تلك الحال هي الحياء على ما شارفت اليه عائشة رضي الله عنها
 في قولها ان البكر لتسقى يارسول الله فيجعل سكوتها دليلاً على جواب يحول الحياء بينها وبين
 التكليم وهو الاجازة التي يكون فيها اظهار الرغبة في الزواج * وكذلك النكول اى ومثل
 سكوت البكر وهو امتناع المدعى عليه عن الخلف بعد توجه اليين عليه من نكل القرن اذا تأخر
 عن محاربة صاحبه * جعل بياناً اى اقراراً بوجوب المدعى عليه عند ابي يوسف ومحمد
 رحمه الله لحال في النكاح * وهو اى تلك الحال امتناعه عن اداء ما زعمه مع القدرة عليه وهو
 اليمين فانها قدرته بقوله عليه السلام واليمين على من انكر فلا يكون امتناعه عن اداها بعد
 الوجوب مع القدرة عليه الا للاحتراز عن الوقوع في امر اعظم منه وهو اليمين الكاذبة اذا سلم
 لا يتبع عن اداء الواجب الا لامر اعظم منه على ما يدل عليه حاله فيكون اقراراً بهذه الالة
 * الان باحنية رحمه الله لم يجعله اقراراً لان الامتناع كما يدل على الاحتراز عن اليمين الكاذبة
 يدل على الاحتراز عن نفس اليمين والفداء عنها اقتداء بالصحابة وعمل بظاهر قوله تعالى
 ولا تسبوا الله منسوبة اليكم وانما رجعت عليه اليمين لعني في غيرها وهو راية حق المدعى لا
 تسبوا يحصل ذلك المعنى بيد ما ادعى به فيحمل امتناعه عن اليمين على اختيار البذل والفداء لا
 الاقرار والامتناع عن اداء الواجب اذ الوجوب منتف على تقدير البذل احترازاً عن نسبته الى
 الكذب * كان نفياً للباقيين لحال فيه يعنى كان تخصيصه الاكبر وسكوته عن دعوة الآخرين
 نفياً للباقيين بدلالة حال فيه وهي ان الاقرار بنسب ولد هو منه واجب وان نفي نسب ولد
 ليس منه عن نفسه واجب ايضا فاذا سكنت عن بيان نسب الآخرين بعد ما وجب عليه
 الاقرار بثبوته لو كان منه كان دليل النفي لانه موضع الحاجة الى البيان فيجعل ذلك كالنصرح
 بالنفي * ولا يقال ان الجارية صارت ام ولد بدعوة الإكبر فينبغي ان يثبت نسب الآخرين

وما شبه ذلك وسكوت البكر
 في النكاح يجعل بياناً لحالها
 التي توجب ذلك وهو
 الحياء والنكول جعل بياناً
 لحال في النكاح وهو امتناعه
 عن اداء ما زعمه مع القدرة
 عليه وهو اليمين وقتلاني
 امتولدت ثلثة اولاد في بطون
 مختلفة انه اذا ادعى اكبرهم
 كان نفياً للباقيين بحال منه
 وهو لزوم الاقرار لو كانوا
 منه

بالسكوت لأنها ولدا أم ولد * لا ما قولنا ثبتت نسب ولدا المولد بالسكوت إذا لم يقارنه
نفى وهنا قد دل السكوت على النفي بدلالة حاله كذا فلا يثبت به النسب * قوله ﴿
وأما الثالث وهو السكوت الذي جعل بيانا ضرورة دفع القرور فدل المولى إذا رأى عبده
يبيع ويشترى فسكت عن التهي كان سكوته اذناله في التجارة عدنا * وقال الشافعي
رحمه الله لا يكون اذنا لأن سكوته عن التهي محتمل قد يكون للرضاء بتصرفه وقد يكون
لفرط الغيظ وقلة الالتفات الى تصرفه لعله انه محجور عن ذلك شرعا والمحتمل لا يكون
جدة كن رأى انسانا يبيع ماله فسكت ولم ينهه لا ينفذ ذلك التصرف بسكوته والدليل عليه
ان هذا التصرف الذي يباشره لا ينفذ بسكوت المولى فانه اذا رآه يبيع شيئا من ماله لا ينفذ
هذا التصرف فكيف يصير مأذونا في سائر التصرفات فالحاجة الى رضاه مسقط لحق المولى
عن مالية رقبته وذلك لا يحصل بالسكوت كن رأى آخر تلف ماله فسكت لا يسقط الضمان
بسكوته * وهذا بخلاف سكوت البكر فان ذلك محتمل ولكن قام الدليل الموجب لنزج
الرضاء فيه وهوان لها عند تزويج المولى كلامين لا ونهم والحياة يحول بينهما وبين نم
لما بينا ولا يحول بينهما وبين لا فكان سكوتها دليلا على الجواب الذي يحول الحياة بينهما وبين
ذلك ولا يوجد مثل ذلك ههنا فلا يترجم جانب الرضاء وكذلك سكوت الشفع عن الطلب
فانه لاحق للشفيع قبل الطلب وأما انه ان ثبت حقه بالطلب فاذا لم يطلب لم يثبت حقه وهنا
حق المولى في مالية الرقبة ثابت وأما الحاجة الى الرضاء المسقطه * ونحن نقول لو لم يكن
سكوت المولى عن التهي اذناله بالتجارة ادى الى الضرر والقرور ودفعها واجب لقوله
عليه السلام لا ضرر ولا ضرار في الاسلام وقوله عليه السلام من غشنا فليس منا وذلك لأن
الناس يعاملون العبد ولا يمتنعون منها عند حضور المولى اذا كان ساكنا فاذا لحقه ديون
ثم قال المولى كان عبدي محجورا عليه يتأخر الديون الى وقت عقده ولا يدري متى يعتق وهل
يعتق اولا يعتق فيكون آتوا حقوقهم ويلحقهم فيه من الضرر ما لا يخفى وبصر المولى غارا
لهم فلدفع الضرر والقرور جعلنا سكوته بمنزلة الاذن له في التجارة * والسكوت محتمل
كما قال ولكن دليل العرف يرجح جانب الرضاء فالعادة ان من لا يرضى بتصرف عبده يظهر
الهي اذا رآه يتصرف ويؤذبه على ذلك وربما يستحق عليه ذلك شرعا لدفع الضرر
والقرور فهذا الدليل رجحنا جانب الرضاء لدفع الضرر عن المشتري * والدليل عليه انه
بعد ما اذن له في اهل سوقه لو حجب عليه في بيته لم يصح حجبه لدفع الضرر والقرور فلما
سقط اعتبار حجبه نصا لدفع الضرر فلان يسقط احتمال عدم الرضاء من سكوته لدفع
الضرر عن الناس كان أولى * وقوله هذا التصرف بسكوت المولى لا ينفذ قلنا لان في هذا
التصرف ازالة ملك المولى عما يبعده وفي ازالة ملكه ضرر متحقق للحال فلا يثبت بسكوته
وليس في ثبوت الاذن ضرر متحقق على المولى في الحسب فقد يلحقه الدين وقد لا يلحقه
ولو لم يثبت الاذن به لتضرر الناس الذين يعاملونه وكذا لا يثبت الرضاء بالسكوت اذا رأى

وأما الثالث فدل المولى
يسكت حين يرى عبده
يبيع ويشترى فدل اذنا
دفعه للقرور عن الناس

جعل ردالهدا المعنى فاما
الرايع قتل قول علمائنا
رحمهم الله في رجل قال
لقلان على مائة ودينار
او مائة ودرهم ان العطف
جعل بيانا للاول
وجعل من جنس المعطوف
وكذلك لقلان على مائة
وقتي حنطة وقال الشافعي
وجه الله التول قوله في
المائة لانها بمجلة فاليه بيانا
والعطف لا يصاح بيانا
لانه لم يوضع له كذا قال
ماتو ثوب وشاة ومائة وعبد
ووجه قولنا ان هذا يجعل
بيانا لادة ودلالة اما العادة
فلان حذف المعطوف
عليه في العدد متعارف
ضرورة كثر العدد وطول
الكلام يقول الرجل بعت
ملك هذا بمائة وعشرة
دراهم وبمائة وعشرين
درهما وبمائة ودرهم
ودرهين على السواء وليس
كذلك حكم مسأله غير
مقدوره لانه لا يثبت دينا
في القيمة ثبوت الاول واما
الدلالة فلان المعطوف مع
المعطوف عليه بمجلة شيء واحد
كلضاف مع المضاف اليه
والمضاف اليه للتعريف

انما نألف ماله لان الضرر متحقق في الحال وسكوته لا يكون دليل التزام الضرر حقيقة
قوله وكذلك سكوت الشفع جعل ردا لهذا المعنى اي ومثل سكوت المولى سكوت
الشفع من طلب الشفعة بعد العلم بالبيع جعل ردا للشفعة لهذا المعنى وهو دفع الغرور عن
المشتري فانه يحتاج الى التصرف في المشتري فاذا لم يحصل سكوت الشفع عن طلب الشفعة
اسقاطا لها فاما ان يتبع المشتري من التصرف او ينقض الشفع عليه تصرفه فلدفع الضرر
والغرور جعلنا ذلك كالتنصيص منه على اسقاط الشفعة وان كان السكوت في اصله غير
موضوع للبيان بل هو ضده كذا ذكر شمس الاثمة رحمه الله ولان الشفعة شرعت لدفع ضرر
الدخيل عن نفسه فاذا سكت فقد رضى بالتزام الضرر على نفسه قوله واما النوع
ارابع وهو السكوت الذي جعل بيانا لضرورة الكلام فكذا وانما الخلاف ليس في هذا
الاصل فان الشافعي رحمه الله وافقنا في ان السكوت يجعل بيانا لضرورة الكلام كما في عطف
الجملة الناقصة على الكاملة وكما في عطف العدد المفسر على البهم وانما الخلاف في هذه المسئلة
فعدنا هي منية على هذا الاصل وعنده ليست بمنية عليه وجه قول الشافعي رحمه الله
وهو القياس انه ايهم الاقرار بالمائة وقوله ودرهم ليس بتفسير له لانه عطف عليه بحرف
الواو والعطف لم يوضع للتفسير لانه لا ترى ان من شرط صحة العطف المغايرة حتى لم يحز
عطف الشيء على نفسه ومن شرط صحة التفسير ان يكون عين المفسر ان الدراهم في قوله
عشرة دراهم عين العشرة لا غيرها فكيف يصلح العطف مفسرا يوضحه ان المعطوف
وهو الدرهم واجب عليه مثل المعطوف عليه وهو المائة ولو كان تفسيرها لها لم يجب به شيء
كالوقال مائة درهم لان الوجوب بالمفسر لا بالتفسير واذا لم يصلح العطف مفسرا بقيت المائة
بجملة فيكون القول قوله في بيانها كما في قوله مائة وثوب ومائة وشاة ومائة وعبد بخلاف
قوله على مائة وثلاثة دراهم لانه عطف احد العددين المجهين على الآخر ثم فسرهما بالدرهم
فينصرف التفسير اليهما حاجة كل واحد منهما الى التفسير كالوقال مائة وثلاثة اوتاب الا ترى
انه لا يلزمه بقوله دراهم زيادة على المذكور و يلزمه بقوله ودرهم زيادة على المائة لما قلنا
وجه قولنا وهو الاستحسان ان هذا اي قوله ودرهم او دينار جعل بيانا لادة ودلالة اي
عرفا واستدلالا وقيل العادة يستعمل في الاضفال والعرف يستعمل في الاقوال كما في قوله
لاضع قديم اما العادة فلان حذف المعطوف عليه اي حذف تفسير المعطوف عليه
وتمييزه في العدد متعارف اذا كان في المعطوف دليل عليه بان كان مفسرا بقول الرجل بعت
هذا منك بمائة وعشرة دراهم وبمائة وعشرين درهما وبمائة درهم وعشرة دراهم
وبمائة درهم وعشرين درهما وقائمة ايراد التظهير جواز حذف ميم المائة سواء كان ميم
المعطوف بافظ الفرد او بافظ الجمع وبمائة ودرهم ودرهين على السواء يعني كما يقال
مائة وعشرة دراهم وبمائة وعشرين درهما و يراد بالجمع الدراهم يقال ايضا بمائة ودرهم
وبمائة ودرهين و يراد بالكل الدراهم من غير فرق فلما صلح عطف الدرهم على المائة

في البيع مفسرا لها باعتبار الفرق كما صلح عطف العدد المفسر لذلك يصلح عطفه عليها
مفسرا لها في الاقرار ايضا كما صلح عطف العدد المفسر لذلك * وليس كذلك اى كهطف
الدرهم على المائة عطف ما ليس بمقدر مثل الثوب والشاة عليها فان عطفه ليس بمفسرا لها
لان ما ليس بمقدر لا يثبت دينا في الذمة مثل ثبوت ما هو مقدر بنى الموجب للحذف كثرة
الاستعمال التي هي من اسباب التخفيف وهي انما تحقق في المقدر الذي يثبت دينا في الذمة حالا
ومؤجلا لانه لما ثبت دينا في الذمة كثر العقود والمبايعات به فاما غير المقدر فلم يوجد فيه
كثرة الاستعمال لانه لما لم يجب دينا في الذمة الا في عقد خاص وهو السلم او فيما هو في مناه وهو
البيع بالثياب الموصوفة مؤجلا لم يقع العقود والمعاملات به وكثرة الوجوب في الذمة
في المعاملات جاز الحذف وصار العطف مفسرا فاذا لم يوجد ثبت المائة بمجلة فيرجع في تفسيرها
اليه * وحاصله ان جواز الحذف ودلالة المعطوف عليه بكثرة الاستعمال وهي توجد
في المقدر دون غيره * واما الدلالة فلان المعطوف مع المعطوف عليه نزلة شيء واحد
كالضاف مع المضاف اليه بدليل اتحادهما في الاعراب واشتركا في الخبر والشرط اذا كان
المعطوف ناقصا حقيقة او تقديرية على ما مر بيانه ولهذا لم يحل الذبحة اذا بئل بسم الله ومحمد
رسول الله بالجمل للحصول الاشتراك في التسمية وكذا العطف يقتضي المجانسة حتى لم يجز عطف
الامر على الفعل وكذا عكسه ثم المضاف اليه يعرف المضاف حتى صار الدار والعبد في قولك
دار فلان وعبد فلان معرا بالمضاف اليه فكذا المعطوف اذا صلح للتعريف يعرف المعطوف
عليه اى يرفع لهما باعتبار انهما كشيء واحد * وقوله فاذا صلح العطف اى المعطوف
للتعريف * صلح الحذف في المضاف اليه مناه صلح حذف المضاف اليه في المعطوف عليه
بدلالة العطف فان المحذوف في قوله على مائة ودرهم المضاف اليه اى على مائة
درهم ودرهم * والعطف اى المعطوف اذا كان من المقدرات صلح للتعريف بمعنى صلاحية
المعطوف للتعريف المعطوف عليه وتفسيره ودلالته على المحذوف انما يثبت اذا كان المعطوف
من المقدرات التي ثبتت دينها في الذمة على الاطلاق ليطابق قوله على مائة فان وجوب الزوم
في الذمة على الاطلاق فاما اذا لم يكن مقدرا مثل الثوب فانه لا يثبت دينا في الذمة الا في السلم
* والفرس مائة لا يثبت دينا في المبايعات اصلا فلا يصلح دليلا على المحذوف وتفسيرها للمائة
لان قوله على مائة عبارة عما يثبت في الذمة مطلقا ثبوتا صحيحا ليس وما ليس بمقدر كذلك فلهاذا
لا يصير المعطوف عليه مفسرا بالمعطوف * وتبين بما ذكرنا ان المجعل المعطوف تفسيره للمائة
حقيقة بل جبطاه دليلا على المحذوف الذي هو تفسيره وتعبير * للمائة فلا يلزم علينا ما ذكر
انخصم ان من شرط التفسير ان يكون عين المفسر والمعطوف ليس كذلك * وذكر في الاسرار
في تقرير هذه المسئلة ان الاصل في العطف هو الشركة بين المعطوف والمعطوف عليه في الخبر كقولك
جامز يدوم عرو و هذه طالع و هذه التفسير للمجعل يجري مجرى الخبر على الابتداء لثبوت فهم المقصود
عليه توقيفه على الخبر يقتضي صحة العطف الشركة بين المعطوف والمعطوف عليه فيما هو تفسيره يقتضي

فاذا صلح العطف للتعريف
صلح الحذف في المضاف
اليه بدلالة العطف والعطف
اذا كان من المقدرات صلح
للتعريف فجعل دليلا
على المضاف اليه واذا لم يكن
مقدرا مثل الثوب والفرس
لم يصلح للتعريف لم يصلح
دليلا على المحذوف وانفقوا
في قول الرجل لفلان على
اخذ وعشرون درهما
ان ذلك كله دراهم لان
الشعرون من الاكباد معدود
مجهول فصح التعريف
بالدرهم وكذلك اذا قال
اخذ وعشرون شاةا وثوبا
واجموا في قوله لفسلان
على مائة وثلاثة دراهم فصاعده
ان المائة من الدراهم لان
الجلتين جميعا اضيفتا الى
الدراهم فصار بيانها وكذلك
اذا قال مائة وثلاثة اوتاب
وثلاثة شياه وقد قال
ابو يوسف رحمه الله
في قوله لفلان على
مائة وثوب او مائة وشاة
انه يجعل بيان الان العطف
دليلا للانحداد مثل الاضافة

الشركة فيما هو خير كالواخر التفسير عن العددين جميعا فانه اذا اخره او جعل العدد بنفسه مفسرا سواء في انه يصير عددا مفسرا * فاما اذا قال لفلان على مائة وثوب بقوله وثوب ليس مفسرا لان الثياب بخلاف القدر والجنس كقوله مائة الا انه اقل جهالة ثم يلتحق بما وضع تفسير او خبرا عن الجملة بل كان هذا الى القياس اقرب والمسئلة الاولى الى التفسير المصرح به اقرب فاستحسن الرد الى التفسير فيها * لان الجملتين اضيفتا الى الدراهم فان قوله على مائة جلة ظرفية وقوله وثمة جلة اخرى ظرفية ناقصة عطف على الاولى وقد اضيفنا جميعا الى الدراهم فصارفظ الدراهم بيانا لهما لكونهما مفتقرين الى البيان * قوله * وقد قال ابو يوسف * روى ابن سماعة عن ابي يوسف رحمه الله في قوله لفلان على مائة وثوب او مائة وشاة انه يجعل بيانا للمائة فيكون الكل من الثياب والشياه والقول في بيان جنسها قول المقر لا انا جعلنا المعطوف تقسيما للمعطوف عليه باعتبار الاتحاد كما ذكرنا * فكل جلة اى كل مال مجتمع بمثل القصة اى قصة الجمع وهى ان يقسم الجميع قصة واحدة بطريق الجبر ولا يحتاج الى قصة اخرى ففى محتملة للاتحاد لان قصة القاضي جبر الاتسع الافيا هو مفيد الجنس والثوب والشاة من هذا القبيل كالكلب والموزون فيمكن ان يجعل المفسر منه تقسيما لهما بدلالة العطف الموجب للاتحاد كالدرهم والدينار * فذلك اى فلاحتمال الاتحاد جعل قوله وثوب او شاة بيانا للمائة بخلاف قوله مائة وعبداه بما لا محتمل القصة مطلقا فلا يتحقق فيه معنى الاتحاد بسبب العطف فلا يصير المجهول بالمعطوف فيه مفسرا كذا ذكر شمس الازنة رحمه الله في اصول الفقه والمبسوط * وهذا الفرق مشكل فان عنده يقسم الرقيق قصة جمع وهى ان يقسم الجميع واحدة بطريق الجبر ولا يحتاج الى قصة اخرى * كما اصاب والغنم فيذبحى ان يساوى العبد الثوب في صيرورته بيانا للمائة بالعطف * واجب بان قولهم في الرقيق انها محتمل القصة ما اذا اتفقوا على التقاسيم على القصة فيقسم القاضي بناء عليه ولا يكون هذا قصة حقيقة بل يكون تبعا كذا ذكر في بعض الشروح منقول عن شرح الجامع الصغير الحسامي ولكنه مخالف للروايات الظاهرة في المبسوط والهداية وغيرهما اذا المذكور فيهما ان الرقيق اذا كانوا جنسا واحدا تقسم قصة جمع عندها بطل بعض الشركا وان ابي البعض * واجب ايضا بان على هذه الرواية محتمل ان يكون ابو يوسف موافقا لابي حنيفة رحمه الله في ان الرقيق لا يقسم قصة جمع * ومحتمل انه اراد ان الثوب والغنم يقسمان قصة جمع بالاتفاق فيحقق فيها الاتحاد والرقيق لا يقسم هذه القصة بالاتفاق بل هى على الخلاف فلا يثبت بثبوتها للاتحاد والله اعلم.

باب بيان التبديل وهو النسخ

نكاح الاصوليون في معنى النسخ لغة نقيل معناه الازالة يقال نسخت الشمس الظل اى ازالته ورفقته ونسخ الرجح الاثار اذا احتجها ونسخ الشيب الشباب اى اعدمه واليه اشار الشيخ في الكتاب بقوله ومعنى التبديل ان يزول شىء فيخلفه غيره الى اخره * وقيل معناه النقل وهو تحويل الشىء من مكان الى مكان او حالة الى حالة مع بقائه في نفسه يقال نسخت الفحل العمل اذا نقلته من خلية

فكل جملة تحتمل القصة فانها محتمل الاتحاد فذلك جعل بيانا بخلاف قوله مائة وعبداه اعلم بالصواب * باب بيان التبديل وهو النسخ * قال الشيخ الامام الكلام في هذا الباب في تفسير نفس النسخ وعمله وشرطه والتاسخ والمنسوخ اما النسخ فانه في اللغة عبارة عن التبديل قال الله تعالى واذا بدلنا آية مكان آية والله اعلم بما يتزل فسمى النسخ تبديلا ومعنى التبديل ان يزول شىء فيخلفه غيره يقال نسخت الشمس الظل لانها تخلفه شيئا فشيئا

الى اخرى ومنه تناسخ الموارث لا تنقلها من قوم الى قوم منه نسخت الكتاب لما فيه من مشابهة النقل
 بتحصيل مثل ما في احد الكتابين في الآخر * ثم قيل هي مشتركة بين العنين لانه اطلق عليها
 والاصل في الاطلاق هو الحقيقة * وقيل هو حقيقة في الازالة مجاز في الاخر لانه لم يستعمل الا
 في العنين وليس حقيقة في النقل لان في قوله نسخت الكتاب لم يوجد النقل حقيقة فعين كونه
 حقيقة في الآخر تقاديا عن كثرة المجاز * وقيل على العكس لان قوله نسخت الكتاب ان كان
 حقيقة فهو المطلوب وان كان مجازا فلا يكون مستعارا من الازالة لانه غير مراد ولا مشابهة تعين
 ان يكون مستعارا من النقل لمسايقته اياه واذا كان مستعارا منه كان النقل حقيقة فكان مجازا
 في الآخر دفعا للاشتراك * والاولى في الشرع ان يكون بمعنى الازالة لان نقل الحكم الذي هو
 منسوخ الى ناسخه لا يتصور واما الازالة وهي الابطال والاعدام خصوص * وذكر في الميزان
 انه اسم عرف عند بعضهم فان ما هو معناه وهو الرفع والازالة لا يتحقق في النسخ الشرعي فكان
 الاستعمال عرفا فيكون الاسم منقولا كاسم الصاوة للافعال الممهودة لما لم يكن فيها معنى الاسم
 ألفوي يكون اسما منقولا لاسما شرعيا فكذا هذا * وقال بعضهم هو اسم شرعي لان فيه معنى
 لقويا وهو الازالة من وجه على ما ذكر * واختافوا في معناه شريعة ايضا اى في حده فقيل
 هو الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتا مع
 تراخيها عنه * وانما اختير لفظ الخطاب دون النص ليشمل القفط والقوى وغير ذلك مما يجوز
 النسخ به * وفيه احتراز عن الموت ونحوه من الاعذار الدالة على ارتفاع الاحكام ازالة
 بها مع تراخيها عنها وكونها بحيث لولاه لكانت الاحكام ازالة بها مستمرة * وقيد بالخطاب
 المتقدم احترازا من الخطاب الدال على ارتفاع الاحكام العقلية الثابتة قبل ووجود الشرع فان
 ابتداء ايجاب العبادات في الشرع يزيل حكم العقل من براءة الذمة ولا يسمى نسخا لانه لم يزل
 حكم خطاب * وقيد بقوله على وجه لولاه لكان ثابتا احترازا عما اذا ورد الخطاب بحكم
 الوقت نحو قوله تعالى ثم اتوا الصيام الى الليل وبما انتهت ذلك الوقت ورد خطاب بحكم
 مناقض الاول كآلو ورد عند غروب الشمس كآلو او اشربوا فانه لا يكون نسخا للاول لانا
 لو قدرنا انتفاء الثاني لم يكن الاول مستمرا بل كان منتهيا بالغروب * وقوله مع تراخيها احتراز
 عن الخطاب المتصل كالاستثناء والتقييد بالشرط والغاية لانه يكون بيانا لانسخا * وقيل هو
 الخطاب الدال على ان مثل الحكم الثابت بالنص المتقدم زائل على وجه لولاه لكان ثابتا وانما
 زيد لفظ التل لان صاحب هذا الحديث يقول بتحقيق الرفع في الحكم تمتع لان الرفع اما حكم
 ثابت او مالاتباته والثابت لا يمكن رفعه ومالاتباته لاجابة الى رفعه فدل ان النسخ هو رفع
 مثل الحكم الثابت لا رفع عينه او بيان مدة الحكم * وقيل هو الخطاب الدال على ظهور انتفاء
 شرط دوام الحكم الاول * وقيل هو الخطاب الدال على انه ما مله الحكم الشرعي مع التأخر
 عن مورد وزيت هذا الحدوث بانها مع كونها ترفعات للناسخ لا للنسخ نفسه لان الخطاب دليل
 النسخ والطريق المرفقه لانفسه غير مطردة لان العدل اذا قل نسخ حكم كذا يكون هذا

القول خطايا ولفظا دال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم وذو الاله فهو ارتفاع شرط دوامه وانتهاء امده ولا يكون نسخا بالاجماع * وغير منعكس لوجود النسخ بفعل الذي عليه السلام وهو ليس بخطاب ولهذا زاد بعضهم قال هو ازاله مثل الحكم الثابت بقول منقول عن الله تعالى او عن رسوله عليه السلام وفعل منقول عن رسوله عليه السلام مع تراخيه عنه على وجه لولاه لكان ثابتا * ويندفع الاول بان يقال المراد من الخطاب خطاب الشارع لا خطاب غيره فان الخطاب اذا اطلق في مثل هذا الموضع يراد به خطاب الشارع لا كلام غيره على انا لانفس ان كلام العدل دال على ما ذكرتم بل كلامه يدل على خطاب من الشارع دال على ارتفاع الحكم وكذا وكذا فلذلك لا يسمى نسخا * والثاني بان يقال فعله عليه السلام يدل على خطاب من الله تعالى دال على ارتفاع الحكم اذ ليس للرسول ولاية رفع الاحكام الشرعية من تلقاء نفسه فيكون فعله معرفا للخطاب الدال على ارتفاع الحكم * ومختار بعض المتأخرين انه عبارة عن رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متأخر فقيد بالشرعي احترازا عن العقلي فان رفع الاحكام العقلية الثابتة قبل ورود الشرع التي يبرع عنها بالمباح بحكم الاصل بدليل شرعي متأخر لا يسمى نسخا بالاجماع وبدليل شرعي احترازا عن الرفع بالوعد وبفعله متأخر احترازا عن التقييد بالغاية والاستثناء ونحوهما على ما بينا * وقيل لاحاجة الى هذا التقييد لانه لما قال رفع الحكم خرج التقييد بالغاية ونحوها لان الخطاب المتصل بالخطاب الاول ليس برافع لحكم الخطاب الاول بل هو بيان وانما لمعناه بعد نيته وتقييده بمدة وشرط ونحو ذلك * وذكر صاحب الميزان والحداد الصحيح ان يقال هو بيان انتهاء الحكم الشرعي المطلق الذي في تقدير او هاهنا استمراره لولاه بطريق التراخي * ونفى بالحكم المحكوم لا بالحكم الذي هو صفة ازيله لله تعالى * قال ولا يلزم عليه الموت صريحا لانه ليس في وهما استمراره ولا التخصيص فانه بيان انه غير مراد من الاصل لانه انتهاء بعد الثبوت * قال وما قالوا من الازالة والرفع غير صحيح لان ما ثبت من الحكم في الماضي لا يتصور بطلانه وما في المستقبل لم يثبت بعد فكيف يبطل * قلت وهذه التعريفات كلها ليست بجماعة لان الرفع بطريق الانشاء نسخ عند الجمهور حيث اوردوا في كتبهم نظير نسخ التلاوة والحكم جميعا مارفع من صحف ابراهيم بالانشاء وما رفع من القرآن بالانشاء مثل ما روى ان سورة الاحزاب كانت تعدل سورة البقرة ثم انه لم يدخل في هذه الحدود لان الانشاء ليس بخطاب رافع ولا دليل شرعي ولا بيان لشيء فاذا لابد من زيادة تصوير بها جماعة مثل ان يقال هو رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي او انشاء وهكذا في كل حد وهذا عند من جعل هذا القسم نسخا فلما عند من لم يجعله نسخا كازفع بالوعد والجنون مستدلا به عطف على النسخ في قوله تعالى ما نسخ من آية او تبسها والعطف يدل على المغيرة فلا حاجة الى زيادة * قوله * هذا اي التبديل اجل هذه الكلمة وهي النسخ * حتى صارت اي حقيقتها وهي التبديل تشبه الابطال من حيث كان التبديل اي المبدل.

هذا صلا هذه الكلمة وحقيقتها حتى صارت تشبه الابطال من حيث كان وجودا بخلاف الزوال وهو في حق صاحب الشرع بيان محض امد الحكم المطلق الذي كان معلوما عند الله تعالى الا انه اطلقه فصار ظاهره البقاء في حق البشر فكان تبديلا في حقا بيان محض في حق صاحب الشرع وهو كالقتل بيان محض فلاجل لانه ميت باجله بلا شبهة في حق صاحب الشرع وفي حق القاتل تغير وتبديل

وهو النسخ وجود الخلف الزوال أى زوال المنسوخ وهذا هو معنى الإبطال فإن المجلد
لشيء يتلف زواله * وهو أى النسخ فى حق صاحب الشرع بيان محض لانتهاء الحكم
الاول ليس فيه معنى الزغ لانه كان معلوما عندالله تعالى انه يتهى فوقت كذا بالناسخ
فكان النسخ بالنسبة الى علمه تعالى ميبسا للهدى لاراضا * الا انه اطلقه أى لم يبين توقيته
الحكم المنسوخ حين شرعه فكان ظاهره البقاء فى حق البشر لان الخلاق الامر بشئ
يوهمنا بقاء ذلك على التأيد من غير ان تقطع القول به فى زمن الوحي * فصار الحاصل
ان معنى النسخ عند الشيخ هو التبديل والإبطال لغة وكذلك شرعا بالنسبة الى علم العباد
لكنه بالنسبة الى علم صاحب الشرع بيان محض لمدة الحكم * قال صاحب الميزان هذا
غير مستقيم لانه يؤدى الى القول بتعدد الحقوق والحق عندنا واحدا فى الشرعيات والعقليات
جميعا * واجيب عنه بان الحق واحد بالنسبة الى صاحب الشرع فاما بالنسبة الى العباد
فتعدد حتى وجب على كل مجتهد العمل باجتهاده ولا يجوز له تقليد غيره وههنا الحق بالنسبة
الى صاحب الشرع واحد وهو كونه ياتا لارضاء وإبطال * لانه أى القول ميت باجله أى
بأنقضاء اجله بلاشبهة عند اهل السنة اذلا اجل له سواء كما نص الله تعالى بقوله فاذا جاء
اجلهم لايتأخرون ساعة ولايتقدمون والموت الذى حصل فيه بتخلق الله تعالى كالحاصل
فى الميت حتم انفسه لايفعل القاتل على ماعرف فى مسئلة التولدات وفى حق القاتل تبديل
وتغيير أى ابطال وقطع للعبوة بالموت لانه هو المبشر لسبب الموت حتى وجب عليه
القصاص ان كان عمدا والدية على عاقلة ان كان خطأ * قوله * والنسخ فى احكام الشرع
جائز صحيح يختلف المسلمون واهل الكتاب فى جواز النسخ فاجازه عامة للمسلمين سوى قوم
لااعتبار بخلافهم وفرق النصارى كلها وافترقت اليهود فى ذلك على ثلاث فرق كذا ذكر
فى الميزان وغيره فذهبت فرقة منهم وهم العيسوية الى جوازه عقلا وسما وهم الذين
يعترفون برسالة محمد صلى الله عليه وسلم لكن الى العرب خاصة لالى الامم كافة * وذهبت
فرقة اخرى منهم الى امتناعه عقلا وسما * وذهبت الفرقة الثالثة الى جوازه عقلا
وامتناعه سماعا * وزاد عبد القاهر البغدادي فرقة اخرى فقال وزعت فرقة اخرى من
اليهود انه يجوز نسخ الشيء بما هو اشد منه وانتقل على جهة العقوبة للمكافى اذ كانوا
لذلك مستحقين فكان المراد من قول الشيخ وقالت اليهود بفساده الفرقة الثانية والثالثة
دون الجميع * وقد انكر بعض المسلمين النسخ مثل ابى مسلم عمرو بن بحر الاصهباني فانه
لم يجوز النسخ فى شريعة واحدة وانكر وقوعه فى القرآن والمراد بعض من انتقل الاسلام
وزعم انه مسلم لانه يكون مسلما على الحقيقة فان انكار النسخ مع صحة عقد الاسلام لايتصور
قتيل به ان قوله وقد انكر بعض المسلمين النسخ لانا فى قوله النسخ جائز عند المسلمين اجمع
وذكر فى القواطع ان الاصوليين قد ذكروا الخلاف فى هذا مع طائفة من اليهود وفرقة من
المسلمين وتسبوه الى ابى مسلم محمد بن بحر الاصهباني وهو رجل معروف بالعلم وان كان بعد

والنسخ فى احكام
الشرع جائز صحيح عند
المسلمين اجمع وقالت اليهود
لعنهم الله بفساده وهم فى
ذلك فريقان قال احدهما
انه باطل عقلا وقال بعضهم
هو باطل سماعا وتوقيفا
وقد انكر بعض المسلمين
النسخ كنه لايتصوره هذا
القول من مسلم مع صحة
عقد الاسلام امان رده
توقيفا فقد احتج ان موسى
صلوات الله عليه قال لقومه
تمسكوا باللبست ما دامت
السموات والارض وان
ذلك مكتوب فى التوراة
وانه بلغهم بما هو طريق
العلم عن موسى صلوات
الله عليه ان لا نسخ لشرعيته
واحتج اصحاب القول
الاخر ان الامر يدل على
جس النبوة والنسخ
عن الشيء يدل على قبحه

من المعتلة وله كتاب كثير في التفسير وكتب كثيرة فلا ادري كيف وقع هذا الخلاف منه
ومن خالف في هذا من اهل الاسلام فالكلام معه ان نريه وجود النسخ في القرآن مثل نسخ
وجوب التوجه الى بيت المقدس بالتوجه الى الكعبة ووجوب الزبص حول اعيان المتوفى
عنها زوجها باربعة اشهر وعشر ووجوب ثبات الواحد للعشرة بقاءه للثنتين والوصية
لوالدين والاقرين بآية الموارث وغير ذلك مما لا يحصى * فان لم يعترف كان مكابرة
واستحق ان لا يتكلم معه ويعرض عنه * وان قال قد كان كذلك ولكن لاسميه نسخا كان
هذا تمنا لفظيا ولم ان يقال ان رفع شريعنا ما قبلنا بشرعنا لا يكون نسخا ايضا وهذا لا
يقوله مسلم * اما من رده توقيفاي نصا لاعقلا فقد احتج بما يروى عن موسى صلوات الله
عليه انه قال تمسكوا بالبيت اى بالعبادة في السبت والقيام بامرها مادامت السموات
والارض وزعموا ان هذا مكتوب في التوراة عندهم * وزعموا انه بلغهم بالطريق الموجب
لعمل وهو التواتر عن موسى عليه السلام انه قال ان شريعتي لا تنسخ وانه قال تمسكوا
بشريعتي مادامت السموات والارض وانه قال انا خاتم النبيين * قالوا واذا ثبت ذلك من
قوله عندنا لم يجوز لنا تصديق من ادعى نسخ شريعته كما انكم لم ازعمن ان نبيكم قال لا يجزى
بمدى وقال انا خاتم النبيين لم تصدقوا من ادعى بعد ذلك نسخ شريعته وبهذا الطريق
طلعوا في رسالة محمد صلى الله عليه وسلم وقالوا لا يجوز تصديقه من اجل العمل بالسبت
ولا يجوز ان يأتى بمجزة تدل على صدقه * واما من انكره ورده عقلا فقد احتج بوجوده
من الشبه * احدهما وهو المذكور في الكتاب ان الامر بالشئ يدل على حسن المأمور به
والنهى عن الشئ يدل على قبح النهى عنه * والنسخ يدل على ضمه اى نسخ كل واحد
من الامر والنهى يدل على ضد مادل عليه الامر والنهى فان نسخ الامر يكون بالنهى ونسخ
النهى بالامر او بالاباحة فيقتضى ان ما امر به لحسنه كان قبيحا في ذاته وما نهى عنه لقبحه
كان حسنا في نفسه او غير قبح والشئ الواحد لا يكون حسنا وقبيحا فكان القول بجواز
النسخ مؤديا الى القول بجواز البدء على الله عز وجل وذلك كفر لان البدء ينشأ من الجهل
بواقب الامور فانه عبارة عن الظهور بعد الخفاء من قولهم بدالهم الامر الغفلى اذا ظهر
بعد خفاؤه وقوله تعالى وبدالهم من الله ما لم يكونوا يحسبون وبدالهم سيئات ما كتبوا اى
ظهر لهم بعد الخفاء وتعالى الله عن ذلك علوا كبيرا * والثاني ان الخطاب المنسوخ حكمه
على زعمكم اما ان يكون دالا على الناقية والتأييد وعلى التقديرين يتبع قبول الخطاب
النسخ * اما اذا كان مؤثرا فلان ارتفع الحكم فيما بعد الغاية ليس بنسخ لانتهائه بانتفاء
ذلك الوقت وشرط النسخ ان لا يكون كذلك * وان كان دالا على التأيد فكذلك ادلو
قبل النسخ مع التأيد يلزم التناقص بالاخبار بانه مؤيد وغير مؤيد * وبؤدى ايضا الى نفي
الوثوق بتأييد حكمه بناء على احتمال النسخ ويستلزم ذلك ان لا يثق لنا وتوحيه بحمد الله ووعيد
ولا يثق من الظواهر العقلية ولا يثق ما فيه من اختلال الشريعة والجماع قول الجاهل للجاهل

والنسخ يدل على ضمه ففي
ذلك ما يوجب البدء
والجهل بواقب الامور
ودليلا على جوازه
وجوده سمعا وتوقيفا
ان احدا لم ينكر استحلال
الاخوات في شريعة آدم
صلوات الله عليه واستحلال
الجزء لآدم صلوات الله
عليه وهى حواء التي خلقت
منه وان ذلك نسخ بشيء

ويؤدى ايضا الى جواز نكح شريعتكم وانتم لاتقولون به * والثالث انه لو جاز النسخ
الذى هو رفع الحكم لكان رخصة قبل وجوده اربعد وجوده اومعه وارفعاه قبل وجوده
اوبعد ابطال لكونه معدوما في الحالين ورفض المدوم منعه وارفعاه مع وجوده اجدر
بالبطلان لاستحالة اجتماع النفي والاثبات في شئ واحد لاستلزامه كونه موجودا ومعدوما
في حالة واحدة وهو محال * ومن انكر جوازه ووقعه بمن اشغل الاسلام بمسك بان
النسخ ابطال وهو يناق الكتاب لقوله تعالى لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه فلا
يجوز واذا لم يميز في الكتاب لم يميز في السنة لعدم القائل بالفصل ولما فيها الابطال كالكتاب
* ودللسا على جوازه بل على وجوده المبني لجوازه عقلا من حيث السمع ان نكاح
الاخوات كان مشروعا في شريعة آدم عليه السلام وبه حصل التماس وقد ورد في التوراة
ان الله تعالى امر آدم بتزويج بناته من بنيه * وكذا الاستماع بالجزء كان حلالا لآدم
عليه السلام فان زوجته حواء كانت مخلوقة من ضلعه على ما نطق به الخبر ثم انسخ ذلك
بغيره من الشرايع حتى لا يجوز لاحد ان يتزوج اخته وان يستمع بعض منه بالنكاح
نحو ابنه * وكذا الجمع بين الاختين كان مشروعا في شريعة يعقوب عليه السلام وانه
جمع بين الاختين فقد ذكر في التوراة انه خطب الصغرى فقال ابوها ليس من سنة
بلدنا ان تزوج الصغرى قبل الكبرى فتزوجهما معا ثم حرم الجمع في حكم التوراة * وكذا
العمل في السبت كان مباحا قبل شريعة موسى عليه السلام لاتفاقهم على ان السبت
مخصص بشريعتهم ثم انسخت تلك الاباحة بشريعة موسى عليه السلام * وكذا ترك
الختان كان جائزا في شريعة ابراهيم ثم انسخ بالوجوب في شريعة موسى عليها السلام
حيث اوجبه عليهم يوم ولادة الطفل فبينما ذكرنا انه لا وجه الى ابتكاره * ولكنهم
يقولون على الاول لانهم ان آدم امر بتزويج بناته الثلاث كن في زمانه وحينئذ
تحريم ذلك في شريعة من بعده لا يكون نسخا لكونه رفع مباح الاصل اذ لم يوشم من
بعده به حتى يكون تحريمه عليهم نسخا * ولئن سلمنا كونه مأمورا بتزويج بناته مطلقا
لكن يجوز ان يكون ذلك الامر مقيدا بظهور شرع من بعده وعلى هذا لا يكون تحريمه
ذلك على من بعده نسخا لانتهاء امد الحكم الاول بظهور شريعة من بعده كما ان
اباحة الافطار بالآبالي لا تكون نسخا لايحباب الصوم الى الليل * وعلى الثاني لانهم ان
حل الاستمتاع بالجزء ثبت على الاطلاق في شريعتهم بل احل له ذلك في حق حواء
خاصة حتى لم يحل له الزوج بسائر بناته ولا لاحد من بنه ان يتزوج بنت نفسه فلم يكن
تحريم البنت على غيره نسخا لحل الاستمتاع بالجزء اذ لم يثبت ذلك في حق غيره بل كان الحل
متبها بوفاته كانهما الصوم بالليل * وعلى الثاني ان الجمع والعمل بالسبت والختان كان مباحا
بحكم الاصل وتحريمه مباح الاصل ليس بنسخ * واجيب عن الاول بان الاصل في كل
شريعة ثبوتها على الاطلاق ونسبائها الى ان يوجد المزيل وعدم اختصاصها بشيء دون

من الشرائع والدليل
المقول ان النسخ هو بيان
مدة الحكم للعباد وقد كان
ذلك غيا عنهم وبيان ذلك
انا انما نحوز النسخ في حكم
مطلق عن ذكر الوقت
يحتمل ان يكون موقتا
ويحتمل البقاء والعدم على
السواء لان النسخ انما يكون
في حيوة انبي عليه السلام
والامر المطلق في حيوة
الانبيساب لا للبقاء بل
البقاء باستصحاب
الحال على احتمال عدم
بدليه لان البقاء بدليل
يوجب لان الامر لم يتناول
البقاء لفة فلم يكن دليل
النسخ متعرضا لحكم الدليل
الاول بوجه الاظهار
بل كان بياناً للعدة التي
هي غيب عنا وهي الحكمة
النافعة بلا شبهة بمنزلة الاحياء
والايجاد ان حكمه الحيوة
والوجود لا للبقاء بل البقاء
لعدم اسباب الفناء

قوم الا بمخصص فلا يثبت والتقدير بالاحتمال بل يحتاج الى دليل ولم يوجد * ولا يقال
لا يصح التمسك بالاصل فيما نحن فيه لان هذه مسئلة علمية فلا يكتفى فيها بالدليل الظني * لانا
نقول قد ثبت بالتواتر امر ادم عليه السلام بتزويج بناته من بنته ولم يقل تقيده وتخصيص
فوجب اجراؤه ولا يفتح فيه الاحتمال الذي ذكرتم لكونه غير ناشئ * عن دليل * وبمنه
لا يخرج الدليل القطعي الى الظن على ما مر بانه غير مرة * قال الفزالي رحمه الله لو صار
الدليل ظنيا بكل احتمال لم يبق دليل قطعي لتطرق الاحتمال الى جميع العقليات من دلائل
التوحيد والنبوة وغيرها وعن الثالث بان رفع الاباحة الاصلية لمنع عندنا لان الناس
لم يتركوا سدى في زمان فالاباحة والتحريم ثبتا في جميع الاشياء بالشرائع في الاصل فكان
رفعها رفعا لحكم شرعي فكان نسخا لا محالة * فاما الاعتراض الثاني فلما يخص عنه ان ثبت
الاختصاص الذي ذكره كاد عليه الظاهر * قوله * والدليل المقول ان النسخ كذا
يعني لو وقت الشارع حكما في ابتداء شرعه الى غاية بان قال شرعت الحكم الفلاني الى
الوقت الفلاني لصح ذلك من غير لزوم قبض وبداهة فكذا اذا بين امده متاخيا عن زمان
شرعه بالنسخ لان النسخ ليس في الحقيقة الا بيان مدة الحكم التي هي غيب عن العباد لهم
فلا يكون هذا من البداهة في شيء * وبانه اي بيان ان النسخ بيان للمدة لا بداهة انما يحوز النسخ
في حكم يجوز ان يكون موقتا بعدما شرع وان يكون مؤبدا ويحتمل البقاء بعدما شرع
والعدم احتمالا على سواء * واعتراض الاحتمالين لان النسخ توقيت بالنسبة الى الماضي
واعدام بالنسبة الى المستقبل * والامر المطلق في حيوة للنسخ لا لبقاء اي الامر الوارد
في حيوة النبي عليه السلام يقتضي كون المأمور به واجبا من غير ان يتعرض لبقائه اصلا
بل البقاء بعد الثبوت لعدم الدليل الزيل فكان ثابتا باستصحاب الحال لا بدليل يوجبه وهو
الامر السابق لان الامر لا دلالة له على البقاء لفة لانه لطلب الفعل والابتعاد لافتره وكذا
الوجود ليس بصفة لبقاء ولهذا صح ان يقال وجد ولم يبق فلا يكون البقاء من مواجب الامر
السابق بوجه واذا كان كذلك لم يكن دليل النسخ متعرضا لحكم الدليل الاول بوجه اي
لم يكن مطلاله بوجه لاقتصار علمه على مالة البقاء وهو ليس من احكام الدليل الاول * الا
ظاهرا اي الامن حيث الظاهر وهو تقرر بقاءه في اوها منا باعتبار الظاهر لولا ان النسخ * وهو
الحكمة البالغة بلا شبهة اي بيان المدة بالنسخ من باب الحكمة البالغة نهايتها لامن باب البداهة
لان شرعية الاحكام لتافع تعود الى الابد اذا لشارع منزع عن تقع وضرر يعود اليه وقد
يبدل المنفعة يبدل الازمان والاحوال ولا يعلم ذلك الا لعلم الخبير الحكيم القدير جل جلاله
فكان تعديل الحكم بنبهه على تعديل الاحوال من باب الحكمة لامن باب البداهة * وقوله
بمنزلة الاحياء متعلق بقوله لا لبقاء بل لبقاء او يجمع ما تقدم اي احياء الشريعة بالامر
وشرع الحكم ابتداء بمنزلة احياء الشخص واليجاد من عدم فان حكم الاحياء الحيوة والاز
اليجاد الوجود لا للبقاء بل البقاء لعدم اسباب الفناء بقاء هو غير اليجاد وكان اوسط

من قلم الناسخ في هذا الكلام دليل ماذ كسر شمس الأئمة رجع الله ثم البقاء بعد ذلك ببقاء الله تعالى إياه أو بانهدام سبب الفناء وما ذكر الشيخ في شرح التقويم بل البقاء دليل آخر أو بعدم ما يعدمه وهو أسباب الفناء * أو معناه أن البقاء بعدم أسباب الفناء وعدمها بسبب إبقاء الله تعالى إياه فانه إذا أراد إبقائه لم يوجد أسباب الفناء * قوله ﴿ بقاءه هو غير الإيجاد لأن الإبقاء أثبات البقاء والإيجاد إثبات الوجود وقد بينا أن البقاء غير الوجود حتى صرح قولنا وجد ولم يبق فكان الإبقاء غير الإيجاد لو كان من أفعال العباد إلا أن القرينة لا تجرى في صفات الله تعالى حقيقة على ما عرف فكان تسمية الإبقاء غير الإيجاد توسعا باعتبار تفار الأمانة * وهو كإرى الواحد يسمى جرحا وقتلا وكسرا إذا تحققت هذه الآثار منه وإن كان القتل غير الجرح والكسر * وله أجل معلوم أى لهذا الوجود مدة معلومة عند الله تعالى لبقائه غيب عن العباد فكان الأفاء والإماتة بياناً محضاً لمدة بقاء الحوية التي كانت معلومة عند الخالق حين خلقه وإن كان غيباً عنا وهذا لا يدل على البداء و الجهل بعواقب الأمور ولم يتطرق إليه قبح * فهذا أى النسخ مثله أى مثل الأفاء أيضاً فلا يكون بداء وجهلاً * قوله ﴿ هذا حكم بقاء المشروع في حروة النبي عليه السلام كائنه جواب عما يقال يلزم على ما ذكرنا أن لا يكون الأحكام البالية إلى يومنا هذا مقطوعة بها لبناء بقائها على الاستصحاب الذي ليس بحجة وانقطاع قائماً عن الدلائل الثابتة لها * فقال هذا أى بقاء الحكم باستصحاب الحال حكم بقاء المشروع في حروة النبي عليه السلام لاحتلال ورود النسخ في كل زمان فأبعد وقته عليه السلام قد صار البقاء ثابتاً بدليل بوجه وهو أن لا نسخ بدون الوحي وقد انسده بابه بوفاته عليه السلام فانه قد ثبت بالنص القاطع انه خاتم النبيين وإن لا نبى بعده * فصار البقاء بقينا لا محتمل الزوال أصلاً بمنزلة موجود نص على بقاءه إبداء كالجنة وأهلها * هذا تقرير كلام الشيخ وحاصله أن النسخ بيان المدة في الحقيقة فلا يكون بداء وذكر الأصوليون وجهاً آخر في جواز النسخ عقلاً وهو أن المخالف لا يتخلوا ما أن يكون بمن لا يعتبر المصالح في أفعال الله تعالى كما هو مذهب الأشعرية وعامة أهل الحديث ويقول له أن يفعل ما يشاء كما يشاء بحكم المالكية من غير نظر إلى حكمة ومصلحة أو يكون بمن يعتبر الغرض والحكمة في أفعاله كما هو مذهب عامة المتكلمين * فإن كان الأول فنقول لا يمنع على الله تعالى أن يأمر بفعل في وقت وينهى عنه في وقت آخر كما أمر بصوم رمضان ونهى عن صوم يوم القنطر للقطع بأنه لا يلزم من نرض وقوعه محال عقلاً ومانعاً بالجواز العقلي الأذلك * نينه أنه إذا جاز أن يطلق الأمر والمراد إلى أن يهجر عنه مرض أو غيره جاز أيضاً أن يطلق والمراد إلى أن ينسخه غيره وإذا جاز أن لا يوجب شيئاً برهة من الزمان تم بوجه جاز أيضاً أن يوجه برهة من الزمان تم بنسخه * وإن كان الثاني فكذلك إذا لم يمنع أن يعل الله تعالى استلزام الأمر بالفعل في وقت معين لمصلحة واستلزام النهي عنه في وقت آخر لمصلحة أخرى إذ المصالح كما تختلف باختلاف الأشخاص والأحوال تختلف باختلاف الأزمان والأوقات واعتبر هذا

بإبقائه هو غير الإيجاد
وله أجل معلوم
عند الله فكان الأفاء و
الإماتة بياناً محضاً فهذه أمثلة
هذا حكم بقاء المشروع
في حروة النبي عليه السلام
فإن قبض الرسول عليه السلام
من غير نسخ صار البقاء
من بعد ثابتاً بدليل بوجه
فصار بقاء بقينا لا محتمل
النسخ بحال فإذا غاب الحى
بقيت حيوته لعدم الدليل
على موته فكذلك المشروع
المطلق في حروة النبي عليه
السلام

بامر الطبيب لمريض بواء خاص في وقت لمصلحة ونهيه عنه في وقت آخر لمصلحة اخرى
 * يوضحه الله تعالى لوفس على التوقيت بان قال حرم عليكم العمل في السبت الف سنة ثم هو
 مباح عليكم بعد ذلك كان حسنا ودالا على انتهاء حكمة التحريم بعد انتهاء المدة ولم يكن بقاء
 فكذلك عند اطلاق لفظ في التحريم ثم النسخ بعد ذلك وهو بمنزلة تبديل الصحة بالمرض والغناء
 بالنقر وعكسهما اذ يجوز ان يكون كل واحد منها مصلحة في وقت دون وقت وبمنزلة
 قلب احوال الانسان من الطفولية والبلوغ والشباب والكهولة والشيوخه فان ذلك
 كله تصرف الامور على ما توجه الحكمة ويدعو اليه المصلحة وامتنان العباد وابتلاؤهم
 وقتا بعد وقت بما هو خير لهم وادعى الى صلاحهم * وال جواب عن قولهم الخطاب المنسوخ
 حكمه اما ان يكون دالا على التأيد او على التوقيت الى آخره هو انه ليس بدال على التوقيت
 ولا على التأيد صريحا بل هو مطلق يحتمل التأيد ان لم يرد عليه ناسخ والتوقيت ان ورد
 عليه ذلك فاذا وردتين انه كان موقتا وهذا التوقيت يسمى ناسخا * وعن قولهم لو جاز النسخ
 لكان قبل وجوده او بعده او معه الى آخر ما ذكروا ان المراد من رفع الحكم ان التكليف
 الذي كان ثابتا بعد ان لم يكن زال بالناسخ كما يزول بالموت لكونه سببا من جهة المخاطب لقطع
 تعلق الخطاب عنه كما ان النسخ سبب من جهة المخاطب لقطع تعلقه عنه وليس المراد من الدفع
 ان الفعل الذي هو متعلق الحكم يرتفع لينتهى ما ذكرتم من القسم * واما دعواهم التوقيت
 فباطل لانه قد ثبت بالدليل القطعي عندنا تحريف كتابهم فلم يبق نقل فقلهم عنه صحة ولهذا لم يحز
 الايمان بالتوراة التي في ايديهم اليوم بل يجب الايمان بالتوراة التي انزلت على موسى عليه
 السلام وكيف يصح نقلهم تأييد شريعة موسى عليه السلام وقد ثبت رسالة رسل بعده موسى
 عليهم السلام بالآيات المعجزة والدلائل القاطعة * ولان شرط التواتر لم يوجد في نقل التوراة
 اذ لم يبق من اليهود عدد التواتر في زمن يختصر ظنهم واقفوا اصحاب التواريخ انه لما استولى
 على بني اسرائيل قتل رجالهم وسبي ذرارهم الى ارض بابل واحرق اسفار التوراة حتى
 لم يبق فيهم من يحفظ التوراة * وزعموا ان الله تعالى لهم عزير التوراة بعد خلاصه
 من اسر بختنصر * وقد روى احبارهم ان عزيرا كتب ذلك في آخر عمره وعند
 حضور اجله دفعه الى تلميذه ليقراء على بني اسرائيل فاخذوا التوراة من ذلك التلميذ ونقول
 الواحد لا يثبت التواتر * وزعم بعضهم ان ذلك التلميذ قد زان فيها شيئا وحذف منها كيف يوثق
 بما هذا سبيله * والدليل عليه ان نسخ التوراة ثلاث نسخة في ايدى العناية ونسخة في ايدى
 السامرة ونسخة في ايدى النصارى وهذه النسخ الثلاث مختلفة متفاوتة ذكر فيها اعمار الدنيا
 واهلها على التفاوت في نسخة السامرة زيادة الفلسفة وكثير على ما في نسخة العناية وفي التوراة
 التي في النصارى زيادة بالغ وثلاثمائة سنة وفيها ايضا الوعد بخروج المسيح وخروج العرق
 صاحب الجبل وارتفاع تحريم السبت عند خروجهما ثبت ان التوراة التي في ايديهم ليست بموثوق
 بها وان ما نقلوه من تأييد شريعة موسى وتأيد تحريم السبت افتراء على موسى عليه السلام * وقبل اول

واما دعويهم التوقيت
 فباطل عندنا لانه ثبت عندنا
 تحريف كتابهم فلم يبق حجة

من وضع لهم ذلك ابن الزنادى يعارض به دعوى الرسالة من محمد عليه السلام * واقرب قاطع في بطلانه ان احدا من اجبار اليهود لم يحتج به على رسول الله صلى الله عليه وسلم مع حرصهم على دفع قوله ولو كان ذلك صححنا عندهم لقضت العادة بالاحتجاج به على النبي صلى الله عليه وسلم ولو فعلوا ذلك لاشتهر منهم كآشتر سائر امورهم * واما قوله تعالى لا ياتيه الباطل الاية فتأويله ان هذا الكتاب لم يتقدمه من كتب الله تعالى ما يطله ولا ياتيه من بعده ما يطله والله اعلم

باب محل النسخ

محل النسخ حكم بمحتمل بيان المدة والوقت وذلك بوصفين احدهما ان يكون في نفسه محتملا لوجود والعدم فاذا كان بخلافه لم يحتمل النسخ والثاني ان لا يكون ملحقا بما ينافى المدة والوقت اما الاول فيناه ان الصانع باسماة وصفاته قديم لا يحتمل الزوال والعدم فلا يحتمل شيء من اسمائه وصفاته النسخ بمحال

باب بيان محل النسخ

لما ثبت ان النسخ بيان مدة الحكم في الحقيقة وان كان رضاه في الظاهر لابد من ان يكون محله حكما بمحتمل المدة والوقت اى يحتمل ان يكون موقتا الى غاية وان لا يكون كذلك احتمالا على السواء ليكون النسخ بآنا لدمه * وذلك اى كونه محتملا لتوقيت يحصل بوصفين اى بعينين * احدهما ان يكون الحكم الذى ورد عليه النسخ محتملا في نفسه لوجود والعدم اى محتملا ان يكون مشروعا وان لا يكون مشروعا اذ لو لم يحتمل ان يكون مشروعا كالكفر لاستمر عدم شرعيته والنسخ لا يجري في المدوم ولو لم يحتمل ان لا يكون مشروعا كالاعيان بالله تعالى وصفاته لاستمر شرعيته ضرورة فلا يجري فيه النسخ ايضا لان النسخ توقيت ورفع وذلك مناف للآزم استمرار وجوده * والثاني ان لا يكون ذلك الحكم بحيث يلحق به ما ينافى المدة والوقت اى ما ينافى بيان المدة بالنسخ يعنى لم يلحق به بعد ان كان في نفسه محتملا لوجود والعدم ما يمنع لحوف النسخ الذى هو بيان مدة المتروكية به * اما الاول وهو الذى لا يحتمل النسخ باعتبار فوات الوصف الاول واليه اشير في قوله واذا كان بخلافه لم يحتمل النسخ فيسائه ان الصانع حل جلاله بجميع اسمائه اى مع جميعها مثل الرحمن والرحيم والعليم والحكيم * وصفاته مثل العلم والقدرة والحياة التى هى من صفات الذات والخلق الرزق والاحياء والامانة التى هى من صفات الفعل عند الاشعية قديم دائم ازلا وابدأ فلا يحتمل شيء من اسمائه وصفاته النسخ بمحال اى بوجه من الوجوه ولهذا لا يجوز ان يكون الايمان بالله تعالى وصفاته غير مشروع بمحال اعنى في حال الاكراه وغيرها * الحاصل ان النسخ لا يجري في واجبات العقول وانما يجري في جازاتها ولهذا لم يجوز جمهور العلماء النسخ في مدلول الخبر ما ضا كان او مستقبلا لان تحقق الخبر به في خبر من لا يجوز عليه الكذب والخلف من لراجبات والنسخ فيه يودى الى الكذب والخلف فلا يجوز * وقال بعض المعتزلة والاشعية يجوز في الخبر مطلقا اذا كان مدلوله متكررا والاخبار عنه اما كالموافق لعمر زيد الفسنة ثم بين انه اراد به تسعة اوقات لاعدن الزنى ابدانهم قال اردت به الفسنة لانه اذا كان كذلك كان التامخ ميانا ان المراد بعض ذلك المدلول كافي او امره والواهى بخلاف ما اذا لم يكن متكررا نحو قوله اعلمت الله زيدا ثم قوله ما اهلكه لان ذلك يقع دفعة واحدة فلو اخبر عن اعدامه واجاده جميعا كان ناقضا * ومنهم من فصل بين الماضى والمستقبل تسعة في الماضى وجوزه في المستقبل لان الوجود المتحقق في الماضى لا يمكن رفعه بخلاف المستقبل لانه يمكن منعه من الثبوت واستدل عليه بظاهر قوله تعالى

بمحو الله ما يشاء وثبت وبقوله تعالى ثلثة من الاولين وقليل من الآخرين فانه نسخ بعد سؤال الرسول عليه السلام بقوله عن ذكره ثلثة من الاولين وثلثة من الآخرين * وبقوله تعالى لادم انك ان لا تجوع فيها ولا تعرى فانه نسخ بقوله تعالى قيدت لهما سواتهما * وبظواهر آيات الوعيد مثل قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها * من يعمل سؤا يجزيه * ومن يعص الله ورسوله ويمد حدوده يدخله نارا خالدا فيها وغيرها فانها نسخت بقوله تعالى ان الله لا يفران يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وكل ذلك اخبار * والصحيح هو القول الاول لما بينا ان النسخ توقيت ولا يستقيم ذلك في الخبر بحال فانه لا يقال اعتقدوا لصدق في هذا الخبر الى وقت كذا ثم اعتقدوا خلافه بعد ذلك فانه هو البدء والجهل الذي يدعيه اليهود في اصل النسخ * ونحن لانسلم صحدا ارادة تسمية من لفظ الالف ولا صحة ورود النسخ على ما اتفق به تأيد على ما بين * فاما قوله تعالى بمحو الله ما يشاء ويثبت فقد قيل معناه ينسخ ما ينصوب نفسه ويثبت بدله او يتركه غير منسوخ * وقبل محو من ديوان الحفظه ما ليس بحسنة ولا سيئة لانهم مأمورون بكتابة كل قول وفعل ويثبت غيره والكلام فيه واسع المجال * وقوله تعالى وثلثة من الآخرين ليس بناسخ شيئا لانه لم يرفع حكما ثبت في الآية الاولى اذ الحكم في القليل المذكور فيها ثابت كما كان الحق بهم ففرق اخرى بعد زول الآية بتضرعهم او بدعاء الرسول عليه السلام ثم اخبر عنهم بقوله وثلثة من الآخرين * وقيل الآية الاولى في السابقين والثانية في اصحاب اليمين * وعن الحسن سابقوا الائم اكثر من سابقي استاوتابعوا الائم مثل تابعي هذه الامة * وكذا قوله تعالى انك ان لا تجوع فيها ولا تعرى من باب التقيد والاطلاق لا من باب النسخ * وكذا آيات الوعيد كلها مقيدة او مخصوصة على ما عرف في مسئلة تجلبد اصحاب الكبار * وهذا اذا كان الخبر في غير الاحكام الشرعية فان كان في الاحكام الشرعية فهو الامر والنهي سواء حتى لو اخبر الله تعالى اورسوله عليه السلام بالحل مطلقا في شيء ثم ورد الخبر بعده بالحرمة ينسخ الاول بالثاني * وقوله * واما الذي بنا في اى الحكم الذي بنا في النسخ من الاحكام لفوات الوصف الثاني وهو عدم لحوق ما بنا في بيان المدة مع وجود الوصف الاول وهو كونه محتملا للوجود والعدم ثلثة * اما التأيد صريحا فكل قوله تعالى خالدين فيها بالاداء وصف اهل الجنة بالخلود اى بالامانة فيها وهو مطلق يقبل ازوال فلما اقرن به الابدصار بحال لا يقبل ازوال لان فيها بعد التنصيص على التأيد بيان التوقيت فيه بالنسخ لا يكون الاعلى وجه البدء بظهور التلط وانه تعالى متعال عنه * ومثل قوله عز وجل وجاعل الذين اتبعوك قوق الذين كفروا الى يوم القيامة قال قتادة والربع ومقاتل والكلي هم اهل الاسلام من امة محمد عليه السلام اتبعوا دين المسيح وصدقوا بانه رسول الله وكتبته القاها الى نعيم وروح منه فواكه ماتبعه من دعاه ربا ومعنى القوقية ههنا الغلبة بالجنة في كل الاحوال وبها وبالسيف حين اظهر محمدا عليه السلام وامتة على الدين كله كذا في المطلع * وفي الكشف ومتبعوه هم المسلمون لانهم متبعوه في اصل الاسلام وان اختلف الشرايع دون الذين كذبوه من اليهود وكذبوا

واما الذي بنا في النسخ من الاحكام التي هي في اصل محتملة للوجود والعدم ثلثة تأيد ثبت نصا وتأييد ثبت دلالة وتوقيت اما التأيد صريحا فكل قوله تعالى خالدين فيها ابدًا ومثل قوله جل وعلا وجاعل الذين اتبعوك قوق الذين كفروا الى يوم القيامة يريد بهم الذين صدقوا بمحمد صلى الله عليه وسلم والقسم الثاني مثل شرايع محمد عليه السلام التي قبض على قرارها فانها مؤبدة لا تحتمل النسخ بدلالة ان عمدا صلى الله عليه وسلم خاتم النبيين ولا يبعث بعده ولا نسخ الابوحى على لسان نبي الثالث واضح والنسخ فيه قبل الانتهاء باطل لان النسخ في هذا كله بداه وظهور الغلط لا بيان للمدة والله تعالى عن ذلك

عليه من التصارى * وعن ابن زيد فوق الذين كفروا اى فوق اليهود فلا يكون لهم ملكة كما
للتصارى * ثم هذا وان كان توقيتا الى يوم القيامة في الظاهر فهو تأييد في الحقيقة لان المؤمنين
ظاهرون على الكافرين يوم القيامة لقوله تعالى والذين اتقوا فوقهم يوم القيامة فاذا كان متبعوه
ظاهرين في الدنيا التي هي موضع غلبة الكفار كانوا غايبين يوم القيامة الذى هو محل غلبة المؤمنين
فكانوا غائبين ابدا ضرورة * وهذا من قبيل قول عمر رضى الله عنه نعم الرجل صهيب لو لم
يخف الله لم يصبه معنى لو لم يكن خائفا من الله تعالى لم يصدر عنه معصية فكيف يصدر اذا خافه
* ولا يقال لا يصح ايراد هذين التالين ههنا لانهما من الاخبار لامن الاحكام وامتناع النسخ
فيهما باعتبار ذلك لا بالتأييد * لاناقول المقصود ايراد النظر للتأييد لصلوالم يوجد في الاحكام
تأييد صريح وقد حصل المقصود بارادهما فلذلك اوردهما * ومن القسم الثاني تأييد الحجة والنار
لان اهلها ما كانوا مؤبدتين فيهما كانتا مؤبدتين ضرورة * والثالث واضح مثل ان يقول
الشارع اذنت لكم ان تفعلوا كذا الى سنة او قال احللت هذا الشيئ عشرين سنة او مائة سنة
فان المنع عنه قبل مضي تلك المدة لا يجوز لانه يكون من البداء والقلط والنسخ المؤدى اليه باطل
* قال القاضي الامام رحمه الله وليس لهذا القسم مثال من المنصوصات شرعا ولا يلزم عليه
مثل قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يظهروا وكلاوا واشربوا حتى يتبين لكم الخطيط الابيض لان
المقصود شرعية حرمة القربان في حالة الحيض وشرعية اباحة الاكل والشرب في القبل وهي
ليست بموقفة بل هي ثابتة على الاطلاق * واعلم ان الاصوليين اختلفوا في هذا الفصل فذهب
الجمهور منهم الى جواز نسخ ما لحقه تأييدا وتوقيت من الاوامر والنواهي وهو مذهب جماعة
من اصحابنا واصحاب الشافعي وهو اختيار صدر الاسلام ابو اليسر * وذهب ابو بكر الجصاص
والشيخ ابو منصور والقاضي الامام ابو زيد والشيخان وجماعة من اصحابنا الى انه لا يجوز ولا
خلاف ان مثل قوله الصوم واجب مستمر ابدا لا يقبل النسخ لتأدية النسخ فيه الى الكذب
والتناقض * تمسك الفريق الاول بان الخطاب اذا كان بلفظ التأييد فغايته ان يكون دالا على
ثبوت الحكم في جميع الازمان لمعومه ولا يمنع ان يكون الخطاب مع ذلك مراد الثبوت الحكم
في بعض الازمان دون البعض كما في الالفاظ العامة لجميع الاشخاص واذا لم يمنع ذلك لم يمنع
ورود التامخ العرف لمراد الخطاب ولذلك لو فرضنا ذلك لم يلزم عليه محال تبينه ان في العرف
قد يراد بلفظ التأييد المبالة لالدوام كقول القائل لازم فلان ابدا وفلان يكرم الضيف
ابدا واجتنب فلانا ابدا الى غير ذلك فيحوز ان يكون كذلك في استعمال الشرع وتبين بلحوق
الناسخ به ان المراد منه المبالة لا الدوام * ولانه لا يخفى ان قوله صوموا ابدا مثلا لا يروى
في الدلالة على تعيين الوقت والتخصيص على قوله صم غدا فكما جاز نسخ هذا قبل الغد
لما سنين جاز نسخ الآخر ايضا * وتمسك الفريق الثاني بان نسخ الخطاب القيد بالتأييد
او التوقيت يؤدي الى التناقض والبداء لان معنى التأييد انه دائم والنسخ يقطع الدوام فيكون
دائما غير دائم وصاحب الشرع منزّه عن ذلك فلا يجوز القول بنسخه كما لو قيل الصوم

دائم مستتر اياه بوضعه ان التأيد بمنزلة التخصيص على كل وقت من اوقات الزمان
بخصوصه والنسخ لا يجري فيه بالاتفاق فكذا فيما نحن فيه * والدليل عليه ان التأيد
يفيد الدوام والاستمرار قطعاً في الخبر كما في تأيد اهل الجنة والتسريح ان من قال يجوز
فما للجنة والنار واهلهما وحل قوله تعالى خالدين فيها ابدًا على المبالغة ينسب الى الزبغ
والضلال فكذا في الاحكام اذ لا فرق في دلالة اللفظ على الدوام لمة في الصورتين * وقولهم
لا يتمتع ان يكون مخاطب مردياً لبعض الازمان دون البعض كافي الالفاظ العامة غير صحيح
لان ذلك انما يصح اذا اتصل قرية بالكلام لطفية او غير لطفية داله على المراد من غير تأخر
عنه فاذا خلا الكلام عن مثل هذه القرينة كان دالا على معناه الحقيقي قطعاً لما مر فكان
ورود النسخ عليه من باب البقاء ضرورة فلا يجوز * وليس هذا كبر ان النسخ في اللفظ
التناول للاعيان فان النسخ فيه لا يؤدي الى انه اريد به البعض بقرينة متأخرة بل الحكم
ثبت في حق الكل ثم انقطع في حق البعض بالنسخ فكان هذا البعض بمنزلة ما لو ثبت الحكم
في حقه بنص خاص ثم انقطع بنسخ * فان قيل قد يجوز تخصيص اللفظ العام متأخراً
وليس ذلك الايمان انه اريد به البعض بقرينة متأخرة * قلنا * ذلك ليس بتخصيص عندنا
بل هو نسخ على ما بينا فاما من جعله تخصيصاً فقد بيني ذلك على ان موجب العام غني عنده وان
التخصيص بيان مقرر فيجوز متأخراً وقد تقدم الكلام فيه * والفريق الاول لم يسلوا لزوم
البقاء والتناقض لان الامر المقيد بالتأيد مثل قوله صم رمضان ابدًا موجب ان يكون جميع
الرمضانات في المستقبل متعلق الوجوب ولا يلزم من تعلق الوجوب بالجميع استمرار الوجوب
مع الجميع فاذا لا يلزم من صم رمضان ابدًا الاخبار بكون الصوم مؤبداً مستمرا حتى يلزم من
نفي الاستمرار بالنسخ التناقض والبقاء كالموت كان الوقت معينا بان قال صم رمضان هذه السنة
ثم نسخها قبل مجيئها اذ لا منافاة بين ايجاب صوم رمضان وانقطاع التكليف عنه قبله بالنسخ
كانت قطع التكليف عنه قبله بالموت ويكون التأيد معلقاً بشرط عدم النسخ اى افعلا ابدًا ان لم
انسخه عنكم كما كان قوله افعل كذا في وقت كذا مقيداً بشرط عدم النسخ اى افعلا كذا
في ذلك الوقت ان لم انسخه عنك * هذا حاصل كلام الفريقين ولا طائل في هذا الخلاف
اذ لم يوجد في الاحكام حكم مقيداً بالتأيد او التوقيت قد نسخ شرعيته بعد ذلك في زمان الوحي
ولا يتصور وجوده بعد فلا يكون فيه كثير فائدة * قوله * فصار الذي لا يحتمل النسخ اربعة
اقسام * ما لا يحتمل اوجها واحداً وهو الوجود * وما يحتمل الوجود والعدم وقد التقي به
تأيد نصاً * او دلالة او توقيت * وهو حكم مطلق احتراز عن المقيد بالتأيد او التوقيت * لا يحتمل
التوقيت احتراز عما لا يحتمله كالاعيان بالله تعالى وصفاته * لم يجب بقاؤه بدليل موجب البقاء
احتراز عن الشرائع التي قضى عليها رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو صفة بعد صفة كالشراء
ثبت به الملك دون البقاء بمعنى انه موجب الملك في المبيع للمشتري ولا موجب ابقائه له بل بقاؤه
بدليل آخر مبق او بدوم الدليل المزيل وكذا موجب الثمن للمبيع في ذمة المشتري ولا موجب بقاء

قصار التي لا يحتمل النسخ
ازمنة اقسام في هذا الباب
والذي هو محل النسخ
قسم واحد وهو حكم
مطلق يحتمل التوقيت
لم يجب بقاؤه بدليل موجب
البقاء كالشراء ثبت به
المخلص دون البقاء

له في ذاته ﴿ قوله ﴾ فيعدم الحكم الى خره قريب وجواب عن كلام اليهود الذين ادعوا لزوم البدء والتناقض في النسخ يعني للممكن بقاء الحكم بدليل موجب للبقاء بل بعدم الدليل المزيل كان عدم الحكم عند ورود النسخ لعدم سببه اى سبب بقاءه وهو عدم الدليل المزيل لتبدل ذلك لعدم بوجود النسخ لان يكون النسخ بنفسه متعرضا له بالابطال والازالة يلزم منه البدء والتناقض كما زعموا بل عدمه لعدم سببه كالحياة لعدم سببها لا بالموت ﴿ ونظيره خروج شهر ودخول آخر فان الاول ينتهي به لان يكون الثاني مزيلا له فكذا الحكم الاول ينتهي بالنسخ لا ان يكون النسخ مزيلا فلا يكون تناقضا وبدءا ﴿ والمراد من السبب المعنى الداعى الى شرعيته يعنى انعدم الحكم لعدم المعنى الداعى اليه لا بالنسخ كانه له شرعية اعطاه المؤلفه قلوبهم نصيبا من الزكوة بانتهاه سببه وهو ضعف المسلمين وحصول اعزاز الدين به فان تأخيرهم على الاسلام باعطاه المال ودفع اذاهم عن المسلمين به كان اعزازا للدين في ذلك الزمان فلا قوى امر الاسلام كان اعطاؤهم ذنية في الدين لا اعزازا له فانتهى بانتهاه سببه واذا كان كذلك لا يكون النسخ بدءا ولا تناقضا لعدم تعرض النسخ للحكم الاول اصلا ولا مستلزما لاجتماع الحسن والهييج في شيء واحد في حالة واحدة كما زعموا بل يلزم منه اجتماعهما في شيء واحد في حالتين وذلك ليس بمستحيل اذ من شرطه اتحاد المكان والزمان جعبا ﴿ قوله ﴾ فان قيل هذا سؤال يرد على قوله ولا يصير الشيء الواحد حسنا وقبيحا في حالة واحدة ﴿ وتقريره انكم انكرتم في النسخ لزوم اجتماع الحسن والهييج في شيء واحد في حالة واحدة وقد وجد ذلك في قصة ابراهيم عليه السلام فانه امر بذبح الولد ثم نسخ ذلك بذبح الشاة بدليل ان ذبح الولد قد حرم بعد ذلك فصار الذبح منها عندهم قيام الامر حتى وجب ذبح الشاة فداء عنه ولا شك ان انتهى عن ذبح الولد الذي ثبت الانتساخ كان دليلا على قبجه وقيام الامر بالذبح دليل على حسنه وفيه اجتماع الحسن والهييج في شيء واحد في وقت واحد ﴿ فاجاب عنه وقال لانتم ان الحكم الذي كان ثابتا انتسخ بذبح الشاة وكيف يقال ذلك وقد سماه الله تعالى محققا رؤياه بقوله جل جلاله قد صدقت الرؤيا اى حققت ما امرت به بل نقول المحل الذي اضيف اليه الذبح وهو الولد لم يحل له الحكم على طريق الفداء كما نص الله تعالى عليه بقوله وفديناه بذبح عظيم على معنى ان هذا الذبح تقدم على الولد في قول الذبح المضاف الى الولد اذ الفداء في اللغة اسم لما يقوم مقام الشيء في قول المكروه الموجه عليه يقال فديتك نفسى اى قبلت ما توجه عليك من المكروه وكذلك من رعى سبها الى غيره فقدم على الرعى اليه آخر وقبل ذلك السهم يقال فداء بنفسه مع بقاء خروج السهم من الرامى الى المحل الذى قصده ولما سميت الشاة فداء عن ان الذبح المضاف الى الولد اقيم في الشاة وصارت الشاة قائمة مقام الولد في قول الذبح مع بقاء الامر مضافا الى الولد فيصير محل اضافة السبب الولد ومحل قبول الحكم الشاة ولهذا قال عليه السلام انا ابن الذبيحين وما ذبحا حقيقة بل فديا بالقر بان ولكن لما كان القربان قائما مقام الولد صار الولد بذبحه مذبوحا حكما ﴿ واذا ثبت ان ذلك كان

فينعدم الحكم لانعدام سببه لا بالنسخ بينه فلا يؤدى الى التضاد والبدء ولا يصير الشيء الواحد حسنا وقبيحا في حال واحدة بل في حالتين فان قيل ان الامر بذبح الولد في قصة ابراهيم عليه السلام نسخ فصار الذبح بينه حسنا بالامر وقبيحا بالنسخ قيل له لم يكن ذلك ينسخ الحكم بل ذلك الحكم بينه ثابتا والنسخ هو انتهاء الحكم ولم يكن بل كان ثابتا الا ان المحل الذى اضيف اليه لم يحل الحكم على طريق الفداء دون النسخ

بطريق الفداء كان هو ممثلاً للحكم الثابت بالأمر فلا يستقيم القول بالنسخ فيه لأن ذلك يمتنع على النهي الذي هو ضد الأمر ولا تصور لاجتماعهما في شيء واحد وفي وقت واحد فبين به أن الحسن والبهج لم يجتمعا في شيء واحد لا يتفاء النهي الموجب للقبح الناشئ للأمر بل في الأمر كما كان موجبا للحسن إلا أن الفعل انتقل إلى الشاة لما قلنا ﴿ قوله ﴾ وكان ذلك ابتلاء كانه جواب عما يقال ما الحكمة في إضافة إيجاب الذبح إلى الولد إذا لم يتحقق فعل الذبح فيه فقال كان ذلك ابتلاء في حق الخليل عليه السلام حتى يظهر منه الاتقياد والاستسلام والصبر على ما به من حرقة القلب على ولده وفي حق الولد بالمجاهدة والصبر على مرة الذبح إلى حال المكاشفة ﴿ واستقر حكم الأمر عند مخاطب وهو إبراهيم عليه السلام في آخر الحال على أن المبتنى أي المطلوب منه أي من الأمر في حق الولدان يصير قربانا بهذه الجهة وهي نسبة الذبح إليه بأن يقال ذبح الله لأن يصير قربانا بحقيقة القتل ﴿ مكروا خبر آخر ليصير أي وأن يصير مكروما بالفداء الحاصل لمرة الذبح اللام متعلقة بالحاصل وضمن الحاصل معنى الدافع أي بالفداء الذي حصل دافعا لمرة الذبح أي لشدة ﴿ أو بالفداء الذي حصل لأجل دفع معرته ﴿ مبتلى خبر آخر له أيضا أي وأن يصير مبتلى بالصبر والمجاهدة إلى حالة المكاشفة وهي حالة الفداء فانه صبر إلى هذه الحالة وقال لا يهابت أفضل ما تؤمر واليه أشار الله تعالى بقوله فلما أسألته العيين قتيبن أنه ليس بنسخ ﴿ وقسمي أي ذبح الشاة فداء في الكتاب أي في كتاب الله تعالى في قوله وفديناه بذبح عظيم والفداء اسم لما يكون واجبا بالسبب الموجب للأصل ﴿ قُتِبَ أن النسخ لم يكن لعدم ركنه وهو كونه بياناً لانتها الحكم الأول لأن الحكم الأول وهو وجوب الذبح باق بعد صيرورة الشاة فدماؤا إذا لم يكن نسخا لم يلزم اجتماع الحسن والبهج في شيء واحد في زمان واحد لما ذكرنا ﴿ فان قيل ﴿ لأنسلم أن ذبح الشاة وجب بحكم الأمر بالذبح المضاف إلى الولد لأن احدا لا يفهم من الأمر ذبح الولد ذبح الشاة بل نسخ ذلك الأمر بامر مبتدأ مضاف إلى الشاة وانتهى نهايته كاذهاب إليه عامة الأصوليين وتبين أنه كان مأمورا بالاستئصال بمقدمات الذبح وهو قدر ما أتى به على ما ظن تعالى فلما أسأله العيين ألا ترى أنه لما أتم بذلك القدر سماه الله تعالى محققا لرؤيا ﴿ والدليل عليه أنه قال أتى أرى في المنام أني أذبحك وهذا يفيء عن الاستئصال بمقدمة الذبح لاعتنا الاستئصال بحقيقته اذ لو كان مأمورا بحقيقته لكان ينبغي أن يقول أتى أرى في المنام أني أذبحك إلا أن الشاة سميت فدأ الصورها بصورة الفداء وهو أن ذبحها كان عقيب الذبح المضاف إلى الولد ﴿ فلما لا يمكن إثبات أمر آخر وهو غير مذكور في القرآن ولو جعلنا الشاة مذبوحة بامر مبتدأ لا يكون فدأ لما ذكرنا أن الفداء ما يقبل مكروها متوجها على غيره فمضى أقبح حكم الأمر في الولد وحصل الإتيان لتكون الشاة قابله مكروها متوجها عليه فلا تكون فدأ ﴿ ولأنه إنما رأى في المنام ذبح الولد مقدمة الذبح فلا يجوز حله على أنه كان مأمورا بمقدمته لأن فيه مخالفة النص ونسبة إبراهيم وولده عليهما السلام إلى أنها اعتقدوا وجوب ما لا يحل وهو ذبح الولد ﴿ وإنما لم يقل أذبحك لأنه بلى فن قل ما مضى

وكان ذلك ابتلاء
استقر حكم الأمر عند
المخاطب وهو إبراهيم
صلوات الله عليه في آخر
الحال على أن المبتنى منه
في حق الولدان يسير قربانا
بنسبة حسن الحكم إليه
مكروما بالفداء الحاصل
لمرة الذبح مبتلا بالصبر
والمجاهدة إلى حال المكاشفة
وإنما النسخ بعد استقرار
المراد بالأمر لأقبله وقد
سمى فداء في الكتاب
لأنسخا قُتِبَ أن النسخ
لم يكن لعدم ركنه والله
اعلم بالصواب

قدم ووقع الفراغ عنه ومارأى في المنام ذلك وإنما رأى مباشرة فعل الذبح فكفون العبارة عنه إذ يحكى لأن مثله ينشأ عن الحلال ﴿ فاما تحيته مصدقا للرؤيا فلا نه باشر فيها وسعه من اسباب الذبح وامرار السكين على جبل الذبح بطريق المبالغة مرارا وهذا هو مباشرة فعل الذبح من العبد فصار به ذابحا محققا لما امر به فلذلك صح قوله تعالى قد صدقت الرؤيا فاما حصول حقيقة الذبح فلم يكن في وسعه اذا تولدات تحدث بخلق الله تعالى ﴿ على انا نسلم نسخ محلبة الذبح في الولد بصيرورة الشاة فداء عنه ولكن لانسل انساخ الامر والاضافة بل نقول بعد صيرورة الشاة قد آتينا الامر مضافا الى ولد حرام ذبحه وحكم ذلك الامر وجوب ذبح الشاة وبقي الولد محلا لاضافة الايجاب اليه وقد انسخت محلبة الفعل لا محلبة الاضافة كذا في الامرار والطريقة البرغرية والله اعلم

﴿ باب بيان الشرط ﴾

اعلم ان للنسخ شروطا بعضها متفق عليه وبعضها يختلف فيه • اما المتفق عليه فكفون النسخ والنسوخ حكمين شرعيين فان العجز والموت كل واحد يزيل التعبد الشرعي ولا يبيى نسخا وكذا ازالة الحكم العقلي بالحكم الشرعي لا يبيى نسخا • وكون النسخ منفصلا عن النسوخ متأخرا عنه فان الاستثناء والغاية لا يسميان نسخا وقد تضمن التعريفات المذكورة للنسخ هذه الشروط • واما المختلف فيه فاشترط كون النسخ والنسوخ من جنس واحد • واشترط البديل للنسوخ • واشترط كونه اخف من النسوخ او مثله فانها شرط لصحة النسخ عند قوم على ما سياتيك بيانا بعد ومن الشروط المختلف فيها التمكن من الفعل الذى تضمنه هذا الباب فهو ليس بشرط لصحته عند اكثر الفقهاء وعامة اصحاب الحديث • وذهب جواهر المعزلة الى انه شرط واليه ذهب بعض اصحابنا وابوبكر الصيرفي من اصحاب الشافعي وبعض اصحاب اجد بن حنبل • ومعنى التمكن من الفعل ان يمضى بعدما وصل الامر الى المكلف زمان يسع الفعل المأمور به • قوله • وحاصل الامر اى حاصل الخلاف ان حكم النسخ عندنا بيان لمدة عمل القلب والبدن تارة ولعمل القلب بافراده وهو العقد اخرى وعمل القلب هو المحكم في هذا اى اشتراط التمكن من الاعتقاد وكون النسخ بيانا لمده هو الامر الاصلى الذى لا يحتمل السقوط والتغير لانه لازم على كل التقادير والاخر اى التمكن من العمل من الزوائد اى يحتمل ان يكون النسخ بيانا لمدة فيه ويحتمل ان لا يكون وهذا بمنزلة التصديق والاقرار في الايمان فان الاول ركن اصلى دائم لا يحتمل السقوط بحال والثاني ركن زائد لا يشترط دوامه ويسقط في بعض الاحوال • وعندهم هو اى النسخ بيان مدة العمل بالبدن اى بيان مدة الحكم في حق العمل بالبدن وذلك لا يتحقق الا بعد الفعل او التمكن منه حكما لأن الزك بعد التمكن منه تفريط من العبد فلا يندم به معنى بيان مدة حكم العمل بالنسخ • وصورة المسئلة على وجهين احدهما ان يرد النسخ بعد التمكن من الاعتقاد قبل دخول وقت الواجب كما اذا قيل في رمضان جوا هذه السنة ثم قيل في آخره لا تحجوا الوكيل صوموا

﴿ باب بيان الشرط ﴾

وهو التمكن من عقد القلب
فاما التمكن من الفعل فليس
بشرط عندنا وقالت المعزلة
انه شرط وحاصل الامر
ان حكم النص بيان المدة
لعمل القلب والبدن
جميعا اولعمل القلب
بافراده وعمل القلب هو
المحكم في هذا عندنا والاخر
من الزوائد وعندهم هو
بيان مدة اعمل بالبدن

ثم قيل قبل ان يجاز الصبح لا تصوموا والثاني ان يرد بعد دخول وقته قبل انقضاء زمان يسع الواجب كما اذا قيل لانسان اذبح ولذلك فبادر الى استبانه قبل احضار الكل قيل له لا يتبعه او شرع في الصوم في قوله صم غدا فقيل له قبل انقضاء اليوم لاتصم هكذا ذكر في الميزان وعامة نسخ اصول الفقه قال صاحب الميزان هذه مسألة مشككة ودلائل الخصوم ظاهرة لو بنيت المسئلة على ان حكم الامر وجوب الفعل اذ وجوب الفعل في زمان لا يتمكن فيه من الفعل تكليف مالا يطاق وكذا لو بنيت على وجوب الاعتقاد لانه يقال يجب عليه اعتقاد فعل واجب او غير واجب والاول باطل لان الفعل لا يجب بالايجاب والاحتياج اعتقاد مالم يسر واجباً محال من الشرع وكذا احتياج اعتقاد فعل غير واجب محال ايضاً ولكن المسئلة مبنية على ان الامر صحيح وان لم يتعلق به وجوب الفعل ولا وجوب الاعتقاد حقيقة عند الله تعالى فان امر الله تعالى ازل عندنا ونعلقه بالمأمور يقتضي ان يكون فيه فائدة في الجملة فان الامر بملاييد الله تعالى وجوده جائز عندنا لفائدة الوجوب في الجملة فكذا اذا لم يرد به الوجوب ايضاً لكن فيه نوع فائدة بصح الامر وهنا كذلك فان المأمور اذا كان لا يعمل بحدوث النسخ ويبني الامر على ظاهر الامر في حق وجوب العمل بمقتضاه ظاهر او يعزم على الآداء ويؤثر اسبابه ويظهر الطاعة من نفسه فيحقق الابتلاء وان كان الله تعالى عالماً بأنه لا يجب عليه الفعل وهذا في الامر بفتح الولد اظهر فانه لما اشتغل باسباب الذبح وانقاد لحكم الله تعالى التاب ظاهراً تعظيماً لأمره يظهر منه الطاعة فكان النسخ مفيداً في حق المأمور وصحة الامر لفائدة المأمور لا غير الله اولاً حسن منه العزم والاعتقاد واشتغل باسبابه اجتزأ بذلك منه بفضل الله تعالى وكرمه وجعل قائماً مقام حقيقة الفعل في حق الثواب فيصير كان النسخ ورد بعد وجود الفعل تقديراً هذا طريق يخرج هذه المسئلة قوله قالوا اي الخصوم انما يشترط يتمكن من العمل لان العمل بالبدن هو المقصود بكل امر ونهى نصاً اي العمل هو المقصود بكل امر والنهي من العمل هو المقصود بكل نهى لان صيغة الامر والنهى بصريهما تدلان على وجوب الفعل والنهي عنه لدالتهما على المصدر لا على العزم والقصد والنهي عنه فيقتضي كون الفعل والامتناع عنه هو المقصود بالامر والنواهي حسن الفعل بالامر وقبحه بالنهى يعني لما كان الفعل هو المأمور به والنهى عنه اقتضى ذلك ان يكون نفس الفعل حسناً اذا ورد الامر به وذاته قبيحاً اذا ورد النهي عنه والنسخ قبل التمكن من الفعل يؤدي الى اجتماعهما في شيء واحد في وقت واحد لانه اذا امر بشيء في وقت دل ذلك على حسن ذلك الشيء في ذلك الوقت واذا نهى عن ذلك الشيء في ذلك الوقت دل على قبحه في ذلك الوقت لكون الحسن والنسخ من ضرورات الامر والنهى وقد علمت ان اجتماعهما في وقت واحد لشيء واحد محال فكان القول بمحو النسخ الذي يؤدي اليه فاسداً وكان هذا النسخ من باب البداء والعلت الذي هو على صاحب الشرع محال نبيه ان الشارع اذا امر في صبيحة يوم باداء ركعتين عند غروب

قالوا لان العمل بالبدن هو المقصود بكل نهى وبكل امر نصاً قالوا فلو أكدوا ولا تفعلوا فيقتضي حسنه بالامر لا محالة وقبحه بالنهى واذا وقع النسخ قبل الفعل صار بمعنى البداء والفاط والحجة ثانياً اني على افة عليه وسلم امر بمحامين صلوة ليلة المراج ثم نسخ ما زاد على الخمس

الشمس بظاهرة ثم عند الزوال نهي عن ادائها عند الغروب بظاهرة كان الامر والنهي
متنا ولا فصلا واحدا على وجه واحد في وقت واحد وقد صدر عن مكلف واحد الى مكلف
واحد وفي تناول النبي لما تناوله الامر على الحد الذي تناوله دليل على البداء والفظل لانه
انما ينهى عما امر بفعله اذا ظهر له من حال الأمور ما لم يكن معلوما له حين امر به لعلمنا
انه بالامر انما يطلب من الأمور اتحاد الفعل بعد التمكن منه لا قبله اذ التكليف لا يكون الا بحسب
الوسع والبداء على الله تعالى لا يجوز قالوا ولا معنى لقولكم ان صحة الامر مبنية على الاعادة
وقد افاد اعتقاد الوجوب والعزيمة على الفعل فيجوز نمضه ولا يلزم منه بداء لان المسئلة
مصورة فيما اذا كان النبي تناول عين المأمور به والامر تناول الفعل فلو جوزنا نمضه قبل
وقت الفعل لم يبق للامر فائدة فيما وضع الامر له فاما الاعتقاد الوجوب والزم على الفعل
فليس الامر بموضوع لهما فلا يبدل الامر عليهما بطريق الحقيقة ولا بطريق الحجاز ايضا لان
قوله افعلوا لا يصلح عبارة عن اعزموا واعتقدوا بوجه فثبت ان الامر امر بالفعل لا غير
فكان النسخ قبل وقت الفعل مؤديا الى سقوط الفائدة عن الامر والى البداء والحجة لعامة
العلماء السنة والدليل المقول اما السنة كما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم امر بتخمين
صلوة ليلة المراج ثم نسخ مازاد على الجنس وكان ذلك نسخا قبل التمكن من الفعل الا انه
كان بعد عقد القلب عليه فدل وقوعه على الجواز وزيادة * فان قبل هذا خبر غير ثابت
والمسئلة تذكرون المراج اصلا ومن اقربهم منهم ومن غيرهم يقولون لم يرو في حديث المراج
ذكر نسخ تخمين صلوة بخمس صلوات وذلك شئ زاده القصاص فيه كما زادوا غيره
والدليل عليه انه لا بد فيه من التمكن من الاعتقاد وكان الامر بتخمين صلوة على ما زعمتم
للامه لا لاني عليه السلام خاصة ولم يوجد التمكن من الاعتقاد لانه لا يتصور قبل العلم *
ولئن سلمنا انه ثابت فهو مخالف للدليل العقلي الذي بينا ومن شرط قبول الخبر ان لا يخالف الدليل
العقلي * ولئن سلمنا انه ليس بمخالفة فلا نسلم ان ذلك كان فرضا بطريق العزم بل فوض
ذلك الى رأى رسوله ومشيته فاذا اختار الجنس نقرر الفرض * قلنا الحديث ثابت مشهور
تلقته الامه بالقبول وهو في معنى التواتر فلا وجه الى انكار مواعيل النقل وناقض الحديث كما رويوا
اصل المراج رويوا فرض خمسين صلوة ونسخها بخمس وذلك مذکور في الصحيحين وغيرهما
من كتب الاحاديث فوجب قبوله كما وجب قبول اصل المراج ولم يجز القول بكونه من
زيادات القصاص * قال عبد القاهر البغدادي وليس انكار القدرية خبر المراج الا كاتكارهم
خبر الرواية والقدر اخبار الشفاعة وعذاب القبر والحوض والميزان والخبر صحيح لا يرد بطن
مخالفة من اهل الأهواء كما لم يرد خبر المسح على الخفين بطن الروافض والخوار فيه وكما لم يرد
خبر الرجاء بانكار الخوارج ارجم * وهو ليس بمخالفة للدليل العقلي على ما بينه * وقولهم لم يوجد
التمكن من الاعتقاد حتى الامه فاسد لان رسول الله صلى الله عليه وسلم هو الاصل لهذه الامه
وقد وجد منه عقد القلب على ذلك * قال ابو اليسر رحمه الله ظهر في الاتمه ان البتلى بالقبول

فكان ذلك بعد العقد لانه
على الله وسلم اصل هذه الامه
فصح النسخ بعد وجود
عقده ولم يكن ثم يمكن
من الفصل

والاعتقاد كان النبي صلى الله عليه وسلم دون أمته وأنه كان مبتلي بالقول في حق نفسه وفي حق أمته قائمه عليه السلام يجوز أن يتلى بأمته كما يتلى بنفسه لتوفر شقته على أمته كشققة الآب على الولد والآب يتلى بالولد كما يتلى بنفسه * وقولهم لم يكن ذلك فرضاً عزماً كلام فاسد لأنه ثبت في الحديث أنه سأل التعفيف على أمته غير مرة وكان موسى عليهما السلام يحثه على ذلك وما زال يسأل ذلك ويحبه ربه إليه حتى انتهى الجنس فقيل له لو سألت التعفيف أيضاً فقال أنا سميتي فبين أن ذلك لم يكن مفوضاً إلى الاختيار بل كان نسخاً على وجه التعفيف بسؤاله بعد الفرضية * وقدمتكم عامة الأصوليين بقصة إبراهيم عليه السلام فإن الأمر بفتح الوارد قد نسخ قبل التمكن من الفعل بطريق التحويل إلى الشاة كنسخ التوجه من بيت المقدس إلى الكعبة وقدم الكلام فيه * قوله * ولأن النسخ بيان للدليل المعقول * وتقريره أن النسخ جائز بالإجماع بعد وجود جزء من الفعل أو مدة يصلح للتمكن من جزءه بالفعل مطلقاً بأن قيل افضلوا كذا في مستقبل اعماركم يجوز نسخه بالنهي عنه بعد وجود أصل الفعل الذي هو جزء مما تناوله مطلق الأمر أو بعد مضي جزء من الزمان يسع أصل الفعل ولولا النسخ لكان الأمر متناولاً لجميع العمر * وليس المراد منه أن الأمر إذا ورد بفعل مثل أن يقال صلوا ركعتين أو صوموا غداً فعداءه جزء من الصلوة أو جزء من الصوم أو بعد مضي زمان يسع جزءاً من الصلوة والصوم يجوز نسخه بالإجماع على ما هو ظاهر الكلام لأن ذلك من الصور المتنازع فيها بل المراد ما ذكرنا * لأن الأدنى يصلح مقصوداً يعني أنما صرح النسخ بعد ما ذكرنا لأن الأدنى أي الأدنى ما ينطلق عليه اسم ذلك الفعل يصلح أن يكون مقصوداً بالابتلاء ولا يؤدي ذلك النسخ إلى البداء والجهل بما قبله الأمر فكذلك عقد القلب على حسن المأمور به وحقيقته أي وجوده وثبوته يصلح أن يكون مقصوداً بالابتلاء * منفصلاً عن الفعل أي بدون الفعل وكان النسخ بعد عقد القلب على الحكم وحقيقته قبل التمكن من الفعل بياناً أن المراد كان عقد القلب عليه إلى هذا الوقت واعتقاد الفرضية فيه دون مباشرة العمل * وهذا في الحقيقة استدلال يجوز أصل النسخ على جوازه قبل التمكن من الفعل * وعبرة بعض المشايخ فيه أن الدليل لما قام على جواز النسخ دل ذلك على جوازه قبل وقت الفعل إذا لفرق بين أن ينسخ قبل وقت الفعل أو بعد وقته لأنه يجوز أن يكون المراد بالأمر اعتقاد الوجوب والعزم على الفعل إذا حضر وقته ويكون الابتلاء بهذا القدر وهذا ابتلاء يصحح لأن الإيمان رأس الطاعات فيجوز أن يتلى الله تعالى عباده بقبول هذه العبادة إيماناً ولا يلزم منه البداء * والدليل عليه أن الأمر كما يسقط عن المأمور بنسخه يسقط عنه بموته ويجزئه عن الفعل ثم إذا لم يكن مستحيلاً أن يؤمر بالشيء ثم لا يصل إلى فعله بعارض من غير تحول بينه وبين المأمور به أو موت يقطع عنه وقد يؤمر المسلم بقتل الكافر فيتوجه إليه بسيفه ثم يقتل قبل أن يصل إليه أو يصيبه آفة تحول دون قصده لا يستعمل أن لا يصل إلى فعله بعارض النسخ أيضاً * يوضحه أنه لو قرن البيان صريحاً بالأمر بأن قال افضل كذا في وقت كذا أن لم ينسخه

ولأن النسخ صحيح بالإجماع بعد وجود جزء من الفعل أو مدة يصلح للتمكن من جزءه وإن كان ظاهر الأمر يحتمل كله لأن الأدنى يصلح مقصوداً بالابتلاء فكذلك عقد القلب على جنس المأمور به وعلى حقيقة يصلح أن يكون مقصوداً منفصلاً عن الفعل لا ترى أن الله ابتلاءاً بما هو متشابه لا يلزم تنافي الاعتقاد الحقيقي فيه فدل ذلك على أن عقد القلب يصلح أصلاً

عنك صم ذلك واستقام كالو قال فعل في وقت كذا ان تمكنت منه وتكون الفاعلة في الحال هي القول بالقلب واعتقاد الحقيقة فكذلك يصح بعد الامر بطريق النسخ قوله * ولان الفعل لا يصير قرينة دليل آخر على صلاحية الاعتقاد مقصودا بدون الفعل وهو يتضمن ابطال قول الخصم ان الفعل هو المقصود لا غير * وبيان ان الفعل لا يصير قرينة اى سبب نيل الثواب الا بعزيمة القلب بالانفاق ولقوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات وعزيمة القلب قد تصير قرينة بدون الفعل بدليل قوله عليه السلام من هم بحسنة فلم يعملها كتبت له حسنة الحديث * والفعل في احتمال السقوط فوق العزيمة فان الاقرار الذي هو فعل يحتمل السقوط وكذا الطاعات التي هي من افعال الجوارح مع كونها من اركان الايمان عند قوم تحتمل السقوط بعوارض والتصديق الذي هو عزيمة القلب لا يحتمل السقوط بحال ولهذا كان ترك العزيمة اى ترك الاعتقاد كفرا وترك الفعل فسقا * فاذا كان كذلك اى كان الشان كما ذكرنا صلح ان يكون عقد القلب مقصودا بالابتلاء دون الفعل لكونه اهم ولا يكون ذلك بداء الا ترى ان الواحد منا قديما مر عبده بشئ * ومقصوده من ذلك ان يظهر عند الناس حسن طاعته واتقياده ثم ينهه عن ذلك بعد حصول هذا المقصود قبل ان يتمكن من مباشرة الفعل ولا يحتمل ذلك دليل البداء وان كان الامر عن يجوز عليه البداء فلان لا يحتمل النسخ قبل التمكن من الفعل بعد عزم القلب واعتقاد الحقيقة موهما للبداء في حق من لا يجوز عليه البداء اول * قوله * الا ترى ان غير الحسن لا يثبت توضيح لصلاحية الاعتقاد مقصودا وجواب عن لزوم اجتماع الحسن والقبح في شئ واحد يعنى لا يثبت حقيقة الحسن للفعل المأمور به بالتمكن من الفعل قبل وجوده لان الحسن صفة له فلا يتحقق قبل وجوده ولا بد للنسخ من تحقق المأمور به ليكون النسخ بيانا لانهاء حسنه ومثبتا قبح ما تصور من امثاله في المستقبل ثم لما جاز النسخ بالايجاع بعد التمكن من الفعل قبل حصول حقيقته لابد من ان يكون صحته مبنية على كون الاعتقاد مقصودا بالامر كالفعل ليصلح النسخ بيانا لانهاء حسنه اذ لم يصلح ان يكون بيانا لانهاء حسن الفعل لانهاءه انتهى الشئ قبل وجوده ولما جاز ذلك بعد التمكن لما ذكرنا ولم يلزم منه بداء واجتماع الحسن والقبح في شئ واحد جاز قبل التمكن ايضا لوجود هذا المعنى * وقوله * وقول القائل كذا جواب عن قولهم الفعل هو المقصود اى اذا قال افضلوا على سبيل الطاعة يكون امرا بعقد القلب كما هو امر بالفضل لان الطاعة لا تصور بدون عقد القلب على حقيقة المأمور به فكان الامر موجبا للعقد والفعل جميعا فيجوز ان يكون احد الامرين وهو العقد مقصودا لازمالكونه اهم والاخر وهو الفعل مترددا بين ان يكون مقصودا وبين ان لا يكون كذلك * وتبين بما ذكرنا ان الفعل بعينه ليس مقصودا فوامر الله تعالى بل المقصود هو الابتلاء ولا يحصل الابتلاء الا بكون وجوب الاعتقاد من مواجب الامر ولهذا لو فصل المأمور به ولم يعتقد وجوبه لا يصح فصله فكان هو مقصودا لازما بخلاف اوامر العباد فان المقصود منها ليس الا طلب الفعل لانها لا تكون

ولان الفعل لا يصير قرينة
الابزيمة القلب وعزيمة القلب
قد تصير قرينة بالفضل والفعل
في احتمال السقوط فوق
العزيمة فاذا كان كذلك صلح
ان يكون مقصودا دون
الفعل الا ترى ان عين الحسن
لا يثبت التمكن من الفعل وقول
القائل افضلوا على سبيل
الطاعة امر بعقد القلب
لا محالة فيجوز ان يكون
احد الامرين مقصودا
لازما والاخر لا يتردد بين
الامرين والله اعلم

بطريق الابتلاء وانما تكون يجر النفع وذلك يحصل بالفعل لا بعقد القلب ﴿ فان قيل ﴾
الابتلاء كما يحصل بوجوب العقد يحصل بوجوب الفعل فكان كلاهما مقصودا ﴿ قلنا ﴾ نعم
من حيث الظاهر كلاهما مقصود ولكن تبيين النسخ ان المراد كان هو الابتلاء بالاعتقاد كما اذا
نسخ بعد الفعل مرة وقد كان الامر مطلقا يبين ان الابتلاء كان بالفعل مرة او مدة الفعل كانت
مقصورة على هذا الزمان وان كان مطلق الامر يناول الازمنة كلها بدليل انه لو لم يرد النسخ
وجب بالفعل في الازمنة كلها بقضية الامر والله اعلم

﴿ باب تقسيم النسخ ﴾

اعلم ان النسخ يطلق على الله تعالى يقال نسخ الله تعالى التوجه الى بيت المقدس بالتوجه الى
الكعبة ومنه قوله تعالى ما ننسخ من آية وقوله عز اسمه فنسخ الله ما يلقي الشيطان ﴿ وعلى
الحكم الثابت كما يقال وجوب صوم رمضان نسخ وجوب صوم عاشوراء ﴿ وعلى من يعتقد
نسخ الحكم كما يقال فلان ينسخ القرآن بالسنة اى يعتقد ذلك ﴿ وعلى الطريق المعروف
لارتفاع الحكم من الآية وخبر الرسول ونحوهما عند من جوز النسخ بغيرهما هو المراد هنا
﴿ ولا خلاف ان اخلافة على المؤمنين مجاز وانما الخلاف في الطرفين فضعنا اخلافة على الله
تعالى حقيقة وعلى الطريق المعروف مجاز وعند المعتزلة على العكس والنزاع لفظي ﴿ المجمع اربع
وفي بعض النسخ اربعة على تأويل الدلائل ﴿ قوله ﴿ اما القياس فلا يصلح تاسعا لما بين
كانه اراد بقوله للمؤمنين ما ذكر في باب شروط القياس ان من شرطه ان تعدى الى فرع لان
فيه اذا تعدية بمخالفة النص مناقضة حكم النص وهو باطل ﴿ واعلم ان القياس المظنون
لا يكون تامعا لشيء عند الجمهور سواء كان جليا او خفيا ونقل عن ابي العباس بن شريح
من اصحاب الشافعي رحمه الله ان النسخ يجوز به لان النسخ بيان كالخصيص فاجاز التخصيص به
جاز النسخ به ايضا ﴿ وكان ابو القاسم الانماطى من اصحابه لا يجوز ذلك بقياس الشبه ويجوز
بقياس مستخرج من الاحول وكان يقول كل قياس هو مستخرج من القرآن يجوز نسخ
الكتاب به وكل قياس هو مستخرج من السنة يجوز نسخ السنة به لان هذا في الحقيقة نسخ
الكتاب بالكتاب ونسخ السنة بالسنة بثبوت الحكم بمثل هذا القياس يكون محال به على الكتاب
والسنة اذ قياس بكثر محال النص ﴿ وذكر في بعض الكتب ان النسخ يجوز عند ابي القاسم
بالقياس الجلي دون الخفي قال الغزالي رحمه الله لفظ الجلي مهم ان اراد به المقطوع به فهو
صحيح واما المظنون فلا ﴿ نعم الجمهور باتفاق اصحابه رضى الله عنهم ظاهرا كانوا مجمعين على ترك الراى
بالكتاب والسنة وان كانت السنة من الاحاد حتى قال عمر رضى الله عنه في حديث الجنين كدنا
ان نقضى فيه رأينا وفيه سنة من رسول الله صلى الله عليه وسلم ﴿ وقال على رضى الله عنه لو كان
الدين بالرأى لكان باطل الخلف بالمسح اولى من ظاهره ولكن رأيت رسول الله صلى الله
عليه وسلم مسح على ظاهر الخلف دون باطنه ﴿ وبان ما تقدم على القياس المظنون الذى ينسخ

﴿ باب تقسيم النسخ ﴾

قال الشيخ الامام رضى الله
عنه المجمع اربعة الكتاب
والسنة والاجماع والقياس
اما القياس فلا يصلح تاسعا
للمؤمنين ان شاء الله تعالى

به لا يخلو من ان يكون قطعيا او ظاهريا فان كان قطعيا فلا يجوز نسخه به لانقاذ الاجماع على وجوب تقديم القاطع على غيره وتركه الاضعف بالاقوى * وان كان ظاهريا فلا نسخ ايضا لان العمل بالظنون المتقدم انما يثبت مشروطا برجحانه على ما يعارضه ويتاقيه اذ لو ترجح عليه قياس آخر بطل شرط العمل به وخرج عن كونه مقضيا للحكم فتبين من القياس ارجحان حكم الظنون المتقدم لم يكن ثابتا واذ لا يثبت له فلا دفع ولا نسخ * واما اعتبار النسخ بالخصيص لم نقوض بدليل العقل والاجماع وخبر الواحد فان الخصيص بما زادون النسخ وكيف يساويان والخصيص بيان والنسخ رفع وابطال * وما ذكره الانطاطي ضعيف ايضا فان الوصف الذي به رد الفرع الى الاصل المنصوص عليه في الكتاب والسنة غير مقطوع بانه هو المعنى في الحكم الثابت بالنص حتى لو كان ذلك المعنى مقطوعا به بان كان منصوفا عليه جاز النسخ فيه ايضا كالنص واختلفوا ايضا في جواز كون القياس منسوخا * فمنهم من منع من ذلك مطلقا كالحائبة وعبد الجبار في قول مصيرا * منهم الى ان القياس اذا كان مستتبعا من اصله فالتقياس باق ببقاء الاصل فلا يتصور رفع حكمه مع بقاء اصله * ومنهم من جوز نسخ القياس الموجود في زمن النبي عليه السلام دون ما وجد بعده كابي الحسين البصري واختيار العامة لان لا يكون منسوخا كما لا يكون ناسخا لان ما بعد القياس قطعيا كان او ظاهريا بين زوال شرط العمل بالقياس المظنون وهو رجحانه رجحان القاطع والظني التأخر عنه والا فلا يصلح لنسخ المتقدم واذ زال شرط العمل به فلا حكم له فلا رفع ولا نسخ * وذكر في الميزان نسخ القياس لا يجوز بالقياس ولا بدليل فوجه لما ذكرنا ان النسخ انتهاء الحكم الشرعي وبالدليل المعارض اذا كان فوقه تبين ان ذلك القياس لا يوضح واذ كان مثله لا يبطل حكم الاول ويعمل المجتهد بالثاني اذ اترجم عنده على ما مر * قال ابو الحسين نسخ القياس في المعنى يجوز بنص مقدم وابعاج وقياس نحو ان يجتهد بعض الناس في فهم شيئا بقياس بعد ما اجتهد في طلب النصوص ثم يظفر بنص بخلاف قياسه او يجمع الامة على خلاف قياسه او يظفر هو بقياس اولي من قياسه الاول فيلزم في كل الاحوال ترك قياسه الاول ولا يسمى ذلك نسخا لان القياس الاول انما عمل به بشرط ان لا يعارضه قياس اولي منه ولا نص ولا اجماع * هذا انما يتم هذا على القول بان كل مجتهد مصيب لانه يقول ان هذا القياس قد تعبد به ثم رفع فاما ان لا يقول كل مجتهد مصيب فانه لا يقول قد تعبد به فلا يمكن نسخ التعبد به * قوله * واما الاجماع فكذلك الاجماع يجوز ناسخا الكتاب والسنة والاجماع عند بعض مشايخنا منهم عيسى بن ابان واليه ذهب بعض المعتزلة تمسكا بما روى ان عثمان رضى الله عنه لما حجب الام عن الثلث الى السدس ياخوين قال ابن عباس رضى الله عنهما كيف تحجبها ياخوين وقد قال الله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس والاخوان ليسوا باخوة فقال حجبها قومك يا غلام فدل على جواز النسخ بالاجماع * وبان المؤلفة قلوبهم سقط فصيهم من الصدقات بالاجماع المتفق في زمان ابي بكر رضى الله عنه * وبان الاجماع

واما الاجماع فقد ذكر بعض
التأخرين انه يصح النسخ به
والصحيح ان النسخ به لا يكون
الا في حيوة النبي صلى الله
عليه وسلم والاجماع ليس
بحجة في حيوة لانه لا اجماع
دون رآه والرجوع اليه
فرض واذا وجد منه
البيان كان منفردا بذلك
لما حله واذا صار الاجماع
واجب العمل به لم يبق
النسخ مشروعا وانما يجوز
النسخ بالكتاب والسنة
وذلك اربعة اقسام نسخ
الكتاب بالكتاب والسنة
بالسنة ونسخ السنة بالكتاب
ونسخ الكتاب بالسنة
وذلك كله جائز عندنا

حجة من حجج الشرع موجبة للعلم كالكتاب والسنة فيجوز ان يثبت النسخ به كالتصريح
 الا ترى انه اقوى من الخبر المشهور والنسخ بالخبر المشهور جائز حيث جاز به الزيادة على النص
 التي هي نسخ فالاجماع اولى * وعند جهو العلماء لا يجوز النسخ به لان الاجماع عبارة عن
 اجتماع الاراء في شيء ولا مجال للرأي في معرفة نهاية وقت الحسن والقبح في الشيء عند الله
 تعالى ثم وان النسخ حال حيوة رسول الله صلى الله عليه وسلم لاتفاقنا على ان لا نسخ بعده
 وفي حال حيوة ما كان ينقذ الاجماع بدون رأيه وكان الرجوع اليه فرضا واذا وجد البيان
 منه فالوجوب للعلم قطعاً هو البيان المسموع منه وانما يكون الاجماع موجبا للعلم بعده ولا نسخ
 بعده فعرفنا ان النسخ دليل الاجماع لا يجوز * وهذا الدليل وان لم يفصل بين كون الاجماع
 ناسخاً للكتاب والسنة وبين كونه ناسخاً للاجماع في عدم الجواز لان الشئ رجحه الله ذكر
 في آخر باب حكم الاجماع ان نسخ الاجماع باجماع آخر جائز فيكون ماذكرناه محمولا على عدم
 جواز نسخ الكتاب والسنة به دفعا للتناقض * والفرق على ما أخاره ان الاجماع لا ينقذ
 البينة بخلاف الكتاب والسنة فلا يتصور ان يكون ناسخاً لهما ولوجود الاجماع بخلافهما
 لكان ذلك بناء على نص آخر ثبت عند هم انه ناسخ للكتاب والسنة ريتصور ان ينقذ
 اجماع لمصلحة ثم تبدل تلك المصلحة فينقذ اجماع آخر على خلاف الاول * ولكن عامة
 الاصوليين انكر وأكون الاجماع ناسخاً لشيء او منسوخاً بشئ لا بينا انه لا يصلح ناسخاً
 للكتاب والسنة ولا يصلح ان يصير منسوخاً بهما ايضاً لعدم تصور حدوث كتاب اوسنة
 بعد وفاته النبي عليه السلام * وكذا لا يصلح ناسخاً للاجماع ولا منسوخاً به لان الاجماع الثاني
 ان دل على بطلان الاول لم يجز ذلك اذا لاجماع لا يكون باطلا وان دل على انه كان صحيحاً
 لكن الاجماع الثاني حرم العمل به من بعد لم يجز ذلك الدليل شرعي متعبد وقع لاجله
 الاجماع من كتاب اوسنة او لدليل كان موجوداً او خفي عنهم من قبل ثم ظهر لهم وكل ذلك باطل
 لاصحالة حدوث كتاب اوسنة بعد وفاته عليه السلام ولعدم جواز خفاء الدليل الذي يدل على الحق
 عند الاجماع الاول على البطلان لاستلزامه اجماعهم على الخطأ * وكذا لا يصلح ناسخاً للقياس ولا منسوخاً
 به لامر * وامامهم بقصة عثمان رضي الله عنه فضعف لانها انما تدل على النسخ بالاجماع
 لو ثبت كون المفهوم حجة قطعاً حتى يكون معنى الآية من حيث المفهوم فان لم يكن له اخوة
 فلا يكون لامه السدس بل الثلث وثبت ايضاً ان لفظ الاخوة لا ينطلق على الاخوة قطعاً
 ولم يثبت واحد منهما كذلك فلا يلزم النسخ على انه لا يلزم النسخ بالاجماع على تقدير ثبوتها
 ايضاً لامكان تقدير النص الدال على الحجب اذ لو لم يقدر ذلك كان الاجماع على الحجب
 خطياً وحجته يكون الناسخ هو النص لا الاجماع * وكذا تمتكهم يسقط نصيب المؤلفه
 قلوبهم لان ذلك لم يفتح بالاجماع بل هو من قبيل اتهام الحكم بانهما موجه على ما عرف في موضعه
 * قوله * وقال الشافعي يضاد القسمين الآخرين هما مسئلتان احديهما نسخ الكتاب

وقال الشافعي رحمه الله يضاد
 القسمين الآخرين واحتج
 بقوله تبارك وتعالى ما ننسخ
 من آية او ننسها نأت بخير
 منها او مثلها وذلك يكون
 بين الآيتين والستين فاما
 في القسمين الآخرين فلا
 واحتج بقوله تعالى قل
 ما يكون لي ان ابداً من
 تلقاء نفي ثبت ان السنة
 لا تنسخ الكتاب

بالسنة المتواترة وهو جائز عند جمهور الفقهاء والمتكلمين من الأشاعرة والمعتزلة واليهذهب
 المحققون من أصحاب الشافعي * ونص الشافعي رحمه الله في عامة كتبه أنه لا يجوز هو ومذهب
 أكثر أهل الحديث * ثم اختلفوا في ذلك فقال بعضهم لا يجوز ذلك عقلا وهو الظاهر
 من مذهب الشافعي واليهذهب الحارث المحاسبي وعبد الله بن سعيد والقلا نسي من متكلمي
 أهل الحديث وأحمد بن حنبل في رواية عنه * وقال بعضهم يجوز ذلك عقلا ولكن الشرع
 لم يرد به ولو ورد به كان جائزا وبه قال ابن شريح في إحدى الروايتين عنه وقال بعضهم قد ورد
 الشرع بالمنع من ذلك وهو قول أبي حامد الأسفرايني * والثانية نسخ السنة بالكتاب
 وهو جائز أيضا عند جميع من قال بالجواز في المسئلة الأولى وعند بعض من أنكر الجواز فيها
 منهم عبد القاهر البغدادي وأبو المغيرة السمعاني * وذكر عن الشافعي رحمه الله في كتاب
 الرسالة القديمة والجديدة ما يدل على أن نسخ السنة بالقرآن لا يجوز ولوح في موضع آخر
 بما يدل على جواز فسخه أكثر أصحابه على قولين أحدهما أنه لا يجوز وهو الظاهر
 من مذهبه والآخر أنه يجوز وهو الأول بالحق كذا ذكره السمعاني في القواعد * واستدل
 من أنكر الجواز عقلا في المسئلة الأولى بأن النسخ ما كان منسوخا في عهد النبي عليه السلام والخبر بصير
 متواتر بعده فلا يجوز أن يكون المرفوع بكونه منسوخا موقوفة عليه ولهذا لم يحز النسخ بالإجماع
 إذ لجواز به النسخ لصارت المعرفة بنسخه موقوفة على انعقاد الإجماع في الزمان المستقبل على
 نسخه * وربما نبهوا هذه المسئلة على جواز الاجتهاد لأنني عليه السلام قالوا لما جاز له الاجتهاد
 فلم يوح إليه لم يأمن في تجويز نسخ القرآن بالسنة أن تكون السنة النسخة صادرة عن الاجتهاد
 فيقع حينئذ نسخ القرآن بالاجتهاد وهو ضير جائز * قالوا ولهذا أخرنا تخصيص السنة
 بجوازه بالاجتهاد والقياس عندنا * واستدل من قال بعدم الجواز شرعا بقوله تعالى ما ننسخ
 من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها فانه يدل على أن الآية لا تنسخ الآية لانه تعالى قال
 نأت بخير منها أو مثلها وهو يدل على أن البديل خير أو مثل وعلى أنه من جنس البديل لأن
 قول القائل لا تأخذ منك درهما الا أتيتك بخير منه يفيد انه يأتي بغيره خير من الدرهم
 المأخوذ والسنة ليست خيرا من القرآن ولا مثله ولا من جنسه بلا شك لأن القرآن كلام الله
 تعالى وهو معجز والسنة كلام الرسول عليه السلام وهي غير معجزة فلا يجوز نسخها *
 ولأنه تعالى قال نأت وهو يدل على أن الآتي بالخبر أو المثل هو آية تعالى لأن الضمير له
 وذلك لا يكون الا والناسخ قرآن لانه يؤكد سياق الآية وهو قوله تعالى ألم تعلم أن الله
 على كل شيء قدير لأشعاره بأن الآتي به هو الله تعالى * ونسبنا بعضهم هذه الآية لعدم
 الجواز في المسئلة الثانية فقالوا لما دلت الآية على اشتراط الجملة والجائسة في النسخ حق لم
 يجوز بنسخ الكتاب بالسنة لعدم الشرطين لا يجوز نسخ السنة بالكتاب لفوات الشرطين
 واليه أشار الشيخ بقوله وذلك بين الآيتين أي الآيتين بالمثل أو بالخبر انما يتحقق بين الآيتين
 أو السنتين لوجود الجائسة التي هي شرط النسخ بينهما فاما في القسمين الآخر فلا

واحتج بقوله صلى الله
 عليه إذا روى لكم
 عنى حديث فامر ضوه
 على كتاب الله تعالى فان
 وافق الكتاب فاقبلوه والا
 فردوه وقال ولان في هذه
 سيانة الرسول صلى الله
 عليه وسلم عن شبهة الطعن
 لانه اونسخ القرآن به
 اوسته كما نسخت بالكتاب
 لكان مدرجة الى الطعن
 فكان التماون به اول

فلا يتحقق ذلك * ولكن هذا التمسك ضعيف لان ظاهر هذا النص يقتضي الاتيان بالمثل
 او بالتكرار في نسخ الآية لافي مطلق النسخ اذ لم يقل ما نسخ من شيء فلا يصح هذا الاستدلال
 ولهذا لم يذكر شمس الاثمة وعامة الاصوليين هذا التمسك في كتبهم بل تمسكوا بهذه الآية
 في المسئلة الاولى لا غير * واستدلوا في المسئلة الاولى ايضا بقوله تعالى قل ما يكون لي ان
 ابده من تلقاء نفسي ان اتبع الا ما وحي الى اخبر ان الرسول عليه السلام ليس اليه ولاية
 التبديل وانه مشع لما وحي اليه لا مبدل له والتبديل باطلافة يتناول تبديل اللفظ وتبديل
 الحكم فيتبنى الامران جميعا ولا يكون له ولاية تبديل الحكم كما لا يكون له ولاية تبديل
 اللفظ * وبقوله عليه السلام اذا روى لكم عنى حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى فما
 وافق على كتاب الله تعالى فاقبلوه وما خالف فردوه امر بارد عند المخالفة ولا بد للنسخ من
 المخالفة فكيف يجوز النسخ بها * وفي المسئلة الثانية بقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم
 جعل قول الرسول عليه السلام يانا للنزل فلو نسخت السنة به لخرجت عن كونها يانا
 لانعدامها * وقوله عز اسمه ونزلنا عليك الكتاب تبيان لكل شيء والسنة شيء فيكون
 الكتاب بياناً لحكمه لا راضاه وذلك في ان يكون مؤيذا لها ان كان موافقاً ومبيناً للفظ
 فيها ان كان مخالفاً * ثم بين الشيخ لهم من المقول دليلاً يشمل المسئلتين فقال ولان في هذا
 اى في عدم جواز نسخ احدهما بالآخر صيانة الرسول عليه السلام عن شبهة الطعن لانه
 لو نسخ الكتاب به اى بالحدث يقول الطاعن هو اول قائل واول عامل بخلاف ما يزعم
 انه انزل اليه فكيف يعتمد على قوله ولو نسخت سنة بالكتاب يقول الطاعن قد كذب ربه
 فيما قال فكيف نصدقه وهو معنى قوله لكان مدرجة الى الطعن اى طريقاً ووسيلة اليه
 فكان التعاون به اى بكل واحد اولى من المخالفة يعنى جعل كل واحد منهما معيلاً للآخر
 ومؤيذا له اولى من جملة راضا ومبطلا لصاحبه سدا لباب الطعن لعلمنا انه مصون عما يؤهم
 الطعن * ولا يقال في نسخ الكتاب بالكتاب مثل هذه المدرجة ايضا فان الطاعن يقول
 كيف يعتمد قوله في ان هذا الكلام من الله تعالى وقد تمكنه ان يقول ان الله تعالى يقول بخلافه
 لانهم يقولون ان الله تعالى اجاب عن هذا الطعن بقوله قل نزله روح القدس من ربك
 بالحق فلا يكون في تجوز نسخ الكتاب بالكتاب تعريضه لطعن بخلاف ما نحن فيه * قوله *
 واجتج بعض اصحابنا منهم الشيخ ابو منصور رجاء الله * في ذلك اى في جواز نسخ الكتاب
 بالسنة بقوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيراً الوصية للوالدين
 والاقرين بالعرف فان الوصية لهم كانت فرضاً بموجب هذه الآية ثم نسخت بقوله عليه السلام
 لا وصية لوارث وهذا الحديث في قوة المتواتر اذ التواتر نوعان متواتر من حيث الرواية ومتواتر
 من حيث ظهور العمل به من غير تكثير فان ظهوره يقتضى الناس عن روايته وهو بهذه المثابة فان العمل
 ظهر به مع القول من ائمة الفتوى بل تنازع فيجوز النسخ به وقد ذكر ابو الحسن الكرخي
 عن ابى يوسف رجحانه انه يجوز نسخ الكتاب بمثل خبر السبع لشهرته * ولا يجوز ان

وقد احتج بعض اصحابنا في ذلك
 بقوله تبارك وتعالى كتب
 عليكم اذا حضر احدكم
 الموت ان ترك خيراً الوصية
 للوالدين والاقرين في
 الآية فرض هذه الوصية
 ثم نسخت بقول النبي صلى
 عليه وسلم لا وصية لوارث

يقال انما ثبت النسخ بأية المواريث لان فيها ايجاب حق آخر بطريق الارث وثبت حق بطريق لينا في ثبوت حق آخر بطريق آخر كما في حق الاجانب وبدون المناقاة لا ثبت النسخ ولا يجوز أن يقال لعل ناسخه مما ازل في القرآن ولكن لم يلغنا لانسخ تلاوته مع بقاء حكمه لان قطع هذا الباب يؤدي الى القول بالوقف في جميع احكام الشرع اذا من حكم الا ويوهم فيه ان ناسخه نزل ولم يلغنا لانسخ تلاوته * والى امتناع تعيين ناسخ ومنسوخ ابدا اذما من ناسخ الا ويحتمل ان يقدر ان يكون الناسخ غيره ومما منسوخ حكمه الا ويحتمل ان يقدر اسناد ذلك الحكم الى غيره وفيه خرق الاجماع لانفاذه على ان ما وجد صالحا لاثبات الحكم هو الثبوت وما وجد صالحا لنسخ الحكم هو النسخ وان احتمل اضافة الحكم والنسخ الى غير ماظهر مع عدم الظفر به بعد البحث التام عنه * قال الشيخ رحمه الله وهذا الاستدلال غير صحيح لوجهين * احدهما اننا لانسخ الوصية ثبت بهذا الحديث بل ثبت بأية المواريث قلنا زلت بعد اية الوصية بالاتفاق * وبانه اى بيان ثبوت النسخ بالآية انه تعالى رتب الارث على وصية منكرة بقوله عز ذكره من بعد وصية يوصى بها او دين والوصية الاولى كانت موهودة معرفة باللام فانه تعالى قال الوصية للوالدين والاقرين فلو كانت تلك الوصية المفروضة باقية مع الميراث ثم نسخت بالحديث كما زعموا لوجب ترتيب الميراث على الوصية للمعهودة المفروضة ثم على الوصية النافذة بان قتل من بعد الوصية للوالدين والاقرين ومن بعد وصية اوصيتهما للاجانب فلارتب الارث على الوصية المطلقة النافذة دل على نسخ الوصية المقيدة المفروضة لان الاطلاق بعد التقييد نسخ كما ان التقييد بعد الاطلاق نسخ لتغاير المعنيين * ولا يقال المعرفة اذا عديت نكرة كانت الثانية عين الاولى على ما مر في باب الفاظ العموم فيكون هذه الوصية عين الاولى فلا يكون في الآية اشارة الى نسخها فيتحقق النسخ بالسنة * لانا نقول ذلك الاصل غير مسلم عند بعض العلماء فان صدر الاسلام ابا اليسر في اصول الفقه ان الشيء اذا ذكر بانفاز النكرة بعد ما ذكر بلفظ المعرفة كانت النكرة غير المعرفة فان من قال رأيت الرجل ثم قال رأيت رجلا يكون المذكور آخر غير المذكور اولا * ولئن سلم فذلك اذا لم يقع عنه مانع وقد يتحقق المانع ههنا قلنا اجمعوا ان الميراث بعد الوصية للاجانب ومقتد الاجماع هذا النص فلوصرفت الوصية المذكورة فيه الى المعهودة وقد نسخت المعهودة بخلاف لم يبق فيه دلالة على تأخر الميراث عن الوصية وهو خلاف الاجماع * والثاني اى الوجه الثاني لبان فساد هذا الاستدلال ان النسخ نوان * احدهما ابتداء بعد انتهاء محض اى اثبات حكم ابتداء على وجه يكون دليلا على انتهاء حكم كان قبله بالكلية كنسخ المسألة بالمقابلة ونسخ ابا حنيفة الحجر بجرمها * والثاني نسخ بطريق الحوالة وهو ان تحول الحكم من محل الى محل آخر من غير ان ينتهي بالكلية كنسخ القبلة من بيت المقدس الى الكعبة فان اصل فرض التوجه الى القبلة لم يسقط به ولكن حول من بيت المقدس الى الكعبة

وهذا الاستدلال غير صحيح لوجهين احدهما ان النسخ انما ثبت بأية المواريث وببانه انه قال من بعد وصية يوصى بها او دين فرتب الميراث على وصية نكرة والوصية الاولى كانت معهودة فلو كانت تلك الوصية باقية مع الميراث ثم نسخت بالسنة لوجب ترتيبه على المعهودة فصار الاطلاق في نسخها للتقييد كما يكون القيد نسخا للاطلاق والثاني ان النسخ نوان احدهما ابتداء بعد انتهاء محض والثاني بطريق الحوالة الى الكعبة

وهذا النسخ من القيل

والثاني ويانه ان الله تعالى
فوض الايصاء في الاقربين
الى العباد بقوله تعالى
الموصية للوالدين والاقربين
بالمعروف ثم تولى بنفسه
بيان ذلك الحق وقصره
على حدود لازمة تميز بها
ذلك الحق بينه فتحول
من جهة الايصاء الى الميراث
والى هذا اشار بقوله
يوصيكم الله في اولادكم اى
الذى فوض اليكم تولى
بنفسه اذ عجزتم عن مقاديره
الايصاء الا ترى الى قوله
لا تدرون ايم اقرب اليكم
نفسا وقد قال النبي صلى الله
عليه وسلم ان الله تعالى
اعطى كل ذى حق حقه
فلا وصية لو ارشأى بهذا
الفرس نسخ الحكم الاول
وانتهى ومنهم من احتج
بان قول الله تعالى فاسكوهن
في البيوت نسخ بآيات
الرجح بالسنة الا انا قد
روينا عن عمر ان الرجح
كان مما ينزل لان قوله جل
وعلا او يجعل الله لهن
سيلا يجعل فسرته السنة

وكسح الامر بذيح الولد الى الشاة عند اكثر الاصولين * وهذا النسخ اى نسخ الوصية
لوالدين والاقربين من النوع الثاني * ويانه اى بيان كونه نسخا بطريق التحويل ان الله تعالى
فوض الايصاء في الوالدين والاقربين الى العباد بشرط ان يرعوا الحدود ويبنوا حصص كل
قريب بحسب قرابته واليه اشار بقوله بالمعروف ثم لما كان الموصى لاحسن التدبير في مقدار
ما يوصى لكل واحد منهم بجعله وربما كان يقصد الى المضارة في ذلك تولى الله تعالى بنفسه
بيان ذلك الحق على وجه يثبت به انه هو الصواب وان فيه الحكمة البالغة وقصره على
حدود لازمة لا يمكن تغييرها نحو السدس والثمن وعبرها * تغييرها الحق اى تحول
من جهة الايصاء الى الميراث * وقوله يقول تفسير التغير * والى هذا اى الى ما ذكرنا
انه نسخ بطريق التحويل اشار الله تعالى بقوله يوصيكم الله في اولادكم حيث اطلق لفظ الايصاء
اى الايصاء الذى فوض اليكم تولاه بنفسه اذ عجزتم عن مقاديره لجهلكم * وبقوله جل
ذكره لا تدرون ايم اقرب لكم نفسا اى لاتعلمون من اتفق لكم من هؤلاء في الدنيا والآخرة
فتولى الله تعالى قسمة الميراث بينكم كما يقتضيه علمه وحكمته ولم يكلها اليكم ان الله كان عليما
بالحكمة حكما في القسمة * ولما بين نفسه ذلك الحق بينه انتهى حكم تلك الوصية لحصول
القصود باقوى الطرق كمن امر غيره باعتاق عبده ثم اعتقه بنفسه ينتهى به حكم
الوكالة لحصول المقصود مباشرة الموكل الاعتاق بنفسه والى هذا اشار النبي صلى الله عليه
وسلم بقوله ان الله تعالى اعطى كل ذى حق حقه فلا وصية لو ارشأى فان الفاء بدل
على سببية الاول كقولك زارنى فآكرمته يعنى انتفعه الوصية باعتبار ان الله تعالى اعطى كل
ذى حق حقه فان الوصية انما وجبت لثبوت حق القريب فاذا تبين حقه ببيان صاحب
الشرع لم يبق الوصية مشروعة * وهو معنى قوله بهذا الفرض اى المذكور في الآية نسخ
الحكم الاول وهو وجوب الوصية * قال شمس الامنة رحمه الله بعد تقرير هذا الوجه
ولكننا نقول بهذا الطريق يجوز ان يثبت انتهاء حكم وجوب الوصية للوالدين والاقربين
فاما انتفاع حكم جواز الوصية لهم فلا يثبت بهذا الطريق الا ترى ان بلخوالة وان لم يبق
الدين واجبا في الذمة الاولى فقد بقيت الذمة محللا صالحا لوجوب الرهن فيها وليس من
ضرورة انتفاع وجوب الوصية لهم انتفاع الجواز كالوصية للاجانب ففرقا انه انما نسخ
وجوب الوصية لهم لضرورة نفي اصل الوصية وذلك ثابت بالسنة وهو قوله عليه السلام
لا وصية لو ارشأى فمن هذا الوجه بتقرر الاستدلال بهذه الآية * قوله * ومنهم من احتج يعنى
في جواز نسخ الكتاب بالسنة بان حكم الامساك في البيوت في حق الزواني الثابت بقوله تعالى
فاسكوهن في البيوت نسخ في جواز نسخ الكتاب بالسنة * وهو قوله عليه السلام والتبب بالثيب جلد مائة ورجم
بالحجارة اذ ليس في الكتاب ما يمكن اضافة ايحاج الرجح ونسخ الامساك اليه * وهو ضعيف
ايضا لانهم يقولون لانسخ نسخ بالسنة فانها لاتصلح تائخا بالاتفاق لكونها من الاحاد بل
النسخ ثبت بالكتاب على ما روى عن عمر رضى الله عنه ان الرجح كان مما ينزل في القرآن وقال

لولا ان الناس يقولون زاد عمر في كتاب الله لكنت على حاشية المصحف الشيخ والشيخة
 اذا زنيا فارجوها البتة نكالا من الله والله من رز حكيم فكان هذا نسخ الكتاب بالكتاب
 اولاً ثم نسخ ثلاثه النسخ * وبقي حكمه * وقيل * نسخ حكم الاسماك باية الجلد وهي
 تناول البكر والثير ثم خصت الثيب بحديث الرجم وخبر الواحد يصلح مخصوصا عندهم
 وان يصلح ناسخا * او يجعل الله له سبيلا يجعل فسرته السنة يعني ولئن سلمنا ان الرجم ثبت
 بالسنة فذلك بطريق تفسير المجمع لا بطريق النسخ * فان حكم الاسماك في البيوت كان موافقا
 بما هو مجمل وهو قوله تعالى او يجعل الله له سبيلا فان اوهذه بمعنى الى ان ثم فسر رسول الله
 صلى الله عليه وسلم ذلك المجمع بقوله خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلا البكر بالبكر جلد مائة
 وتغريب عام والثير بالثير الحديث وتفسير المجمع بالسنة جائز بالاتفاق فانتهى ذلك الحكم
 بهذا البيان كانهما الصوم بالليل فلا يكون من باب النسخ * قوله * واحتج بعضهم اى
 بعض من جوز نسخ الكتاب بالسنة بقوله تعالى وان فاتكم شئ من ازواجكم الى الكفار
 فماقيم قاتوا الذين ذهبت ازواجهم مثل ما اتفقوا فان هذا الحكم وهو اتياء الزوج مثل ما اتفق
 حكم نسخ بالسنة ادلائى ناسخه في القرآن * وهذا الاستدلال غير صحيح ايضا * لان هذا
 اى قوله تعالى وان فاتكم شئ الاية * فبين اى فى شان من ارتدت امرأة ولحق بدار
 الحرب ان يعطى زوجها بدل من من اى فى اعطاء من ارتدت امرأة ولحق بدار الحرب
 ما عزم فيها من الصداق معونة له فى دفع الخسران * ويحتمل ان يكون ذلك على سبيل الذنب
 كما قال شمس الامنة فلا يكون منسوخا * ويحتمل ان يكون بطريق الوجوب ولكن من مال
 الغنية لان كل مال فان معنى قوله فماقيم اصمتوهم فى القتال بمعقوبة حتى غنم كقالت الزجاج
 او اصبتهم عفي منهم اى كانت الغلبة لكم حتى غنم * وعلى هذا التقدير قبل هو غير منسوخ
 ايضا * وقيل هو منسوخ وناسخه آية القتال كذا فى التفسير وقيل ناسخه قوله تعالى يا ايها
 الذين آمنوا ائمنوا لانما كلوا اموالكم بينكم بالباطل كذا فى شرح التأويلات * واذا كان كذلك
 لا يصح الاحتجاج به فى موضع الزناح * وذكر فى المطلع روى انه لما نزل قوله تعالى وامتلوا
 ما اتفقتم وليسئلوا ما اتفقوا اذى المؤمنون مهوور المهاجرات الى ازواجهن المشركين وابت
 المشركون ان يؤدوا شيئا من مهوور المرتدات الى ازواجهن المسلمين فنزلت هذه الاية * وقال
 ابن زيد خرجت امرأة من المسلمين الى المشركين واتت امرأة من المشركين قتال القوم هذه
 عقيمت فدايتكم فنزلت * والمعنى وان سبقكم وانقلت منكم شئ من ازواجكم اى احدمنهن
 الى الكفار فماقيم من العفة وهي النوبة شبه ما حكم به على المسلمين والكافرين من اداء هؤلاء
 مهوور نساء اولئك تارة واولئك مهوور نساء هؤلاء اخرى يامر بتعاقبون فيه اى يتعاقبون
 كما تعاقب فى الزكوب وغيره ومعناه فجات عقيمتكم من ادائكم قاتوا فانتهى امرأته من الكفار
 مرتدة مثل مهرها من مهر مهاجرة جانبكم ولا تؤتوه زوجها الكافر ليكون قصاصا * قالوا
 وهذه الاحكام التى ذكرها الله فى هاتين الآيتين من الامتحان ورد المهر واخذ من الكفار

واحتج بعضهم بقوله تبارك
 وتعالى وان فاتكم شئ
 من ازواجكم الى الكفار
 الاية هذا حكم نسخ بالسنة
 وهذا غير صحيح لان هذا
 كان فيما ارتدت امرأة
 ولحق بدار الحرب ان
 يعطى ما عزم فيها زوجها
 السلم معونة له وفى ذلك
 اقوال مختلفة وقد قيل انه
 غير منسوخ ان كان المراد به
 الامانة من الغنية فيكون
 معنى قوله تعالى فما غنم
 اى غنم

ومن الحجج القاطنة
ان التوجه الى الكعبة
في الابتداء ان ثبت بالكتاب
قد نسخ بالسنة الموجبة للتوجه
الى بيت المقدس وان ثبت بالسنة
من اتوجه الى بيت المقدس
نسخ بالكتاب والشرائع
الثابتة بالكتب السالفة
نسخت بشرعنا وما ثبت
ذلك الا بتابع لرسول عليه
السلام وترك رسول الله
آية في قراءته فلما اخبره
قال الم يكن فيكم ابي فقال
بلى يا رسول الله لكني ظننت
انها نسخت فقال عليه
السلام او نسخت لا خبرتكم
واما ظن النسخ من غير
كتاب ينزل ولا يرد عليه
وقالت عائشة ما قبض
رسول الله حتى اباح الله
تمالي له من النساء ما شاء
فكان نسخا للكتاب بالسنة
وصالح لرسول الله صلى الله
عليه وسلم اهل مكة على رد
نسخهم ثم نسخ بقوله
تعالى فان علمتموهن
مؤمنات فلا تزوجوهن الى
النكاح

وتعريض الزوج المسلم من الغنية او من صديق وجبرده على اهل الحرب كل ذلك منسوخ
عند جميع اهل العلم قوله ومن الحجج القاطنة ان النبي صلى الله عليه وسلم يتوجه الى الكعبة
في الصلوة حين كان بمكة ولما هاجر الى المدينة كان يتوجه الى بيت المقدس في الصلوة ستة
عشر شهرا ثم نسخ ذلك بالتوجه الى الكعبة فقال الشيخ رحمه الله ان كان التوجه الى الكعبة
في الابتداء يعني حين كان بمكة ثابتا بالكتاب قد نسخ بالسنة الموجبة للتوجه الى بيت المقدس
فانه ثابت بالسنة ظاهرا لانه لا ياتي في القرآن فيكون دليل جواز نسخ الكتاب بالسنة
وان لم يثبت ذلك فلا شك في ان التوجه الى بيت المقدس الثابت بالسنة ظاهرا قد نسخ
بالكتاب وهو قوله تعالى قول وجهك شطر المسجد الحرام فيكون دليلا على جواز نسخ السنة
بالكتاب فان قيل لا نسلم ان التوجه الى بيت المقدس كان ثابتا بالسنة بل هو ثابت
بالكتاب فانه كان من شريعة من قبلنا وشريعة من قبلنا تزمنا حتى تقوم الدليل على اتساعه
وهذا حكم ثابت بالكتاب وهو قوله تعالى اولئك الذين هدى الله فبهم افقه قلنا
عندك شريعة من قبلنا تزمنا بطريق لها تصير شريعة لنا بسنة رسول الله عليه السلام قولا او عملا
فلا يخرج بهذا من ان يكون نسخ السنة بالكتاب مع ان نسخ ما كان في شريعة من قبلنا قد ثبت
بفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم حين كان بمكة فانه كان يصلي الى الكعبة ثم بعد ما قدم المدينة
لما صلى الى بيت المقدس انسخت السنة بالسنة ثم لما زلت فرضية التوجه الى الكعبة انسخت
السنة بالكتاب والشرائع الثابتة بالكتب السالفة نسخت بشرعنا بالاخلاق وما ثبتت هي
الا بتابع الرسول عليه السلام وتبليغ الامم فيه ولا خلاف ان ما كان في شريعة من قبلنا ثبت
نسخ الكتاب بالسنة وعبارة يمس الامم فيه ولا خلاف ان ما كان في شريعة من قبلنا ثبت
اتساعه في حقنا بقول او فعل من رسول الله صلى الله عليه وسلم بخلافه وهذا نسخ الكتاب
بالسنة وامّا ظن النسخ من غير كتاب ينزل ولا يرد عليه وهو قوله تعالى انما كان النبي عليه السلام
عليه ظنه ولم ينكر عليه فدل على جواز نسخ التلاوة بغير الكتاب واذا ثبت جواز نسخ
التلاوة ثبت جواز نسخ الحكم لان وجوب التلاوة والعمل بحكم التلويك واحدهما ثابت
بالكتاب قال ابو اليسر رحمه الله هذا ليس بقوى لان في ذلك الزمان كان القرآن ينزل على
رسول الله صلى الله عليه وسلم فرما اعتقدنا ما نسخت بآية اخرى قيل هذا الزمان ولم تبلغه
لضيق الوقت فلا تعين النسخ بالحديث ولعله ظن النسخ بالانسان وكان نسخا للكتاب
وهو قوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد اى لا يحل لك النساء سوى هؤلاء الا اني اخترتك
من بعد اى من بعد ما اخترن الله ورسوله بالسنة وهي اخبار النبي عليه السلام بابا ان الله
تعالى اباح له ذلك وأشار شمس الامم رحمه الله الى ان الصحابة اتفقوا على كونه منسوخا
وانسخه لا ياتي في الكتاب فرضنا انهم اعتقدوا جواز نسخ الكتاب بغيره قال ابو اليسر
وهذا لا يقوى لان هذا الحل لم يثبت يعني حل ما زاد على التسع بعد ما حرم بقوله تعالى لا يحل
لك النساء من بعد لم يثبت لان تحريم ما زاد على التسع يحكم لا يحتمل النسخ بدليل قوله من بعد

فانه بمنزلة التأييد اذ البعدي المطلقة تناول الابد * يوضحه ان ذلك ثبت جزاء حسن عملهم وهو اختيار من رسول الله عليه السلام ومصابرتهم على الفقر والشدة فكيف يجوز ان يبطل ذلك بالنسخ مع بقاءهم على ذلك الاختيار * ولئن سلمنا نسخه فذلك ثبت بقوله تعالى انا احللنا لك ازواجك الا التي آتيت اجورهن على ما قبل لا بالسنة فلا يصح هذا الاحتجاج * وصالح رسول الله صلى الله عليه وسلم اهل مكة عام الحديبية على ان من لحق بالكفار من المسلمين لم يردوه ومن لحق بالمسلمين منهم ردوه وكانت المصلحة فيه في ذلك الوقت فلما ختم كتاب الصلح جاءت سديدة بنت الحارث الاسلمية مسئلة فاقبل زوجها مسافرا الخزوي وقيل ضيف من الراهب فقال يا محمد اردد على امرأتى كما هو الشرط وهذه طينة الكتاب لم تجف فترن قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اذا جاءكم المؤمنات مهاجرات الى آخر الآية ونسخ ذلك الحكم في حق النساء وهذا السنة بالكتاب * قوله * والدليل المقول وهو محمد الجمهور ان نسخ احدهما اعنى الكتاب والسنة بالآخر ليس بممتنع عقلا ولم يرد منه منع سمعا فوجب القول بالجواز * اما بيان عدم امتناعه عقلا فلان النسخ في الحقيقة بيان مدة الحكم كما بينا فاذا ثبت حكم بالكتاب لم ينتفع ان يبين رسول الله صلى الله عليه وسلم مدة بقاءه بوجه غير متلو كما لا ينتفع ان يبينها بوجه متلو وكالم ينتفع ان يبين بحول الكتاب بعبارة لم ينتفع ان يبين مدة الحكم المطلق بعبارة اخرى ان النسخ اسقاط الحكم في بعض الازمان الداخلة تحت العموم كان التخصيص اسقاط الحكم في بعض الاعيان الداخلة تحت العموم فاذا لم ينتفع بتخصيص الكتاب بالسنة المتواترة لم ينتفع بنسخه بها ايضا واذا ثبت حكم بالسنة لم ينتفع ايضا ان يتولى الله تعالى بيان مدته لعلمه بتبدل المصلحة كما لو بينها الرسول عليه السلام بنفسه وكما لو بين الله تعالى مدة الحكم الثابت بالكتاب لان الحكم الثابت على لسان الرسول عليه السلام اى الثابت بعبارة هو حكم ثابت من الله تعالى بدليل مقطوع به بمنزلة الثابت بالكتاب ثبت ان ذلك ليس بممتنع عقلا ولم يرد السمع بعدم جوازه ايضا لان ما تلوا من الايات لا يدل على عدم جوازه على ما بينت فثبت انه جائز * وعبارة بعض الأصوليين انه لو امتنع نسخ احدهما بالآخر لكان لغيره لانداته لان كل واحد من الكتاب والسنة وحى من الله تعالى على ما قال وما ينطبق من الهوى ان هو الا وحى بوحى الا ان الكتاب متلو والسنة غير متلو ونحو احاد القولين بالآخر غير ممتنع بذاته ولهذا لو فرض خطاب الشارع يجعل القرآن باجها لسنة او يجعل السنة ناسخة لقرآن لمازمت لانداته محال عقلا فاذا لو امتنع لكان لغيره والاصل عدمه * قال صاحب الميزان اذا اخبر النبي عليه السلام ان هذا الحكم نسخ من غير ان يتلو قرانا اقبل خبره اما لان قال الخصم لا يقبل فقد انسخ عن الدين وان قال يقبل فقد ترك مذهبه اذ هو تفسير جواز نسخ الكتاب بالسنة * قوله * ولان الكتاب دليل آخر على الجواز متضمن للجواب عما قالوا ان نسخ احدهما بالآخر لا يجوز لقوات المائلة المتروطة بالنسخ قال ليس كذلك لان الكتاب يزيد تنظيمه لكونه مجزعا على السنة فيصلى نسخا لها لكونه

والله ليل النقول
ان النسخ لبيان مدة الحكم
وجاز للرسول بيان حكم
الكتاب فقد بعث مينا
وجاز ان يتولى الله تعالى
بيان ما جرى على لسان
رسوله صلى الله عليه وسلم
ولان الكتاب يزيد تنظيمه
على السنة فلا يشكل انه
يصلح ناسخا واما السنة
فما ينسخ بها حكم الكتاب
دون نظمها والسنة في حق
الحكم وحى مطلق بوجب
ما يوجب الكتاب فاذا بقي
النظم من الكتاب والنسخ
الحكم منه بالسنة كان
النسخ مثل النسخ لعلالة
ولو وقع الطعن بمثله لما صح
ذلك في الكتاب بالكتاب
والسنة بالسنة بل في ذلك
اعلاء ومنزلة رسول الله صلى
الله عليه وسلم وتظيم سنته
والله اعلم

خبرنا منها كما يصلح ناسخا للكتاب لكونه مثالا له والسنة مثل الكتاب في إثبات الحكم
 وإيجاب العلم كما قرر في الكتاب فيصح نسخها بها أيضا * فان قيل * قوله فانما ينسخ بها حكم
 الكتاب دون نظمها ناقض لما سبق ان ابا ظن نسخ النظم من غير كتاب بل في جواز نسخ
 النظم بالسنة * قلنا * المراد ههنا بيان الوقوع اى لم يقع نسخ النظم بالسنة وانما وقع
 نسخ الحكم بها وفيما سبق بيان الجواز اى منه يدل على جواز نسخ النظم بدون الكتاب
 فلا يكون تناقضا * او المراد من قوله فانما ينسخ بها حكم الكتاب دون نظمها انه لا يجوز
 نسخ النظم بالسنة على وجه تقوم السنة مقامه في جواز اداء الصلوة بها والمراد من حديث
 ابي رضى الله عنه انه يدل على جواز نسخ النظم بالسنة على وجه يكون بيانا لانتهاء حكمه
 فقط فيندفع التناقض * وقوله ولو وقع الطعن جواب عما قالوا نسخ احد هما بالآخر
 مدرجة الى الطعن فقال لو وقع الطعن بمثل اى بمثل ما نحن فيه من نسخ الكتاب
 بالسنة والسنة بالكتاب وامتنع به * لما صح ذلك اى النسخ في الكتاب بالكتاب
 والسنة بالسنة لان الطعن بقول انه يساقض في كلامه ويقطع عن الله تعالى كلاما
 متناقضا فكيف يعتمد عليه * واليه اشار الله تعالى بقوله واذا بدلنا آية مكان آية
 والله اعلم بما ينزل قالوا انما انت مفرغ لم يدفع نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة بهذا
 الطعن فكذا ما نحن فيه * وهذا لانه لما علم بالمعجزات الدالة على الصدق صحة رسالته وانه
 مبلغ وان الجميع من عند الله تعالى لم يبق للطعن مجال بل في ذلك اى في جواز نسخ الكتاب
 بالسنة وعكسه اعلاء منزلة الرسول عليه السلام وتعظيم سنته من حيث ان الله تعالى فوض بيان
 الحكم الذى هو رضى في الاصل اليه ليبينه بعبارة وجعل لعبارة من الدرجة ما يثبت به انتهاء مدة
 الحكم الذى هو ثابت بوحى متلو حتى يتبين به انتساخه * ومن حيث انه جعل سنة في اثبات
 الحكم مثل كلامه وتولى بيان مدته بنفسه كما تولى بيان مدة الحكم الذى اثبت به كلامه * قوله *
 وظهر انه ليس بتبديل جواب عن تمسكهم بقوله تعالى قل ما يكون لى ان ابدا له من تلقاء نفسه
 فقال ظهر بما بين ان نسخ الكتاب بالسنة ليس بتبديل من عند نفسه كما زعموا بل بوحى من الله
 تعالى الا انه غير متلو * ولا يقال يحتتمل انه كان عن اجتهاد لجواز الاجتهاد له فيما لم يوح اليه
 * لانا نقول الاذن بالاجتهاد من الله تعالى ايضا وانه في اجتهاده لا يقر على الخطأ فكان اجتهاده
 مع التقرر بمنزلة الوحي ايضا * وذكرنا لفرالى رحمه الله ان الناسخ في الحقيقة هو الله تعالى
 على لسان رسوله عليه السلام وليس الشرط ان ينسخ حكم القرآن بقرآن بل بوحى على لسان
 رسوله وكلام الله تعالى واحد وهو الناسخ باعتبار وهو المنسوخ باعتبار وليس له كلامان
 احد هما قرآن والاخر ليس بقرآن وانما الاختلاف بالعبارة رات فر بما دل على كلامه بلفظ
 متناول يامر بكذا ويسمى قرآنا وربما دل عليه بلفظ غير متلو ويسمى سنة والكل مسوع
 من الرسول عليه السلام والناسخ هو الله تعالى بكل حال * قوله وتاويل الحديث * قال
 شمس الأئمة رحمه الله وماروى من قوله عليه السلام فان ضوه على كتاب الله تعالى فقد

وظهر انه ليس بتبديل
 من تلقاء نفسه لانه
 حمله وعلاقا وما ينطق
 عن الهوى واما الحديث
 فدليل على ان الكتاب
 يجوز ان ينسخ السنة

فيل هذا الحديث لا يكاد يصح لان هذا الحديث بعينه مخالف لكتاب الله تعالى فان في الكتاب فرضية
 اتباعه مطلقة وفي هذا الحديث فرضية اتباعه مقيدا بان لا يكون مخالفا لما ينزل في الكتاب ظاهرا
 ولثابت فالمراد اختيار الاحاد لا المجموع عنه بعينه والناصح بالثابت عنه بالنقل التواروفي اللفظ مادل عليه
 وهو قوله عليه السلام اذ اروي لكم عني حديث ولم يقل اذا سمعتم مني ونحن نقول ان خبر
 الواحد لا يثبت فنسخ الكتاب به لانه لا يثبت كونه مسموعا من رسول الله صلى الله عليه وسلم
 قطعنا ولهذا لا يثبت به علم اليقين على ان المراد من قوله عليه السلام وما خلف فردوه عند التعارض
 اذا جهل التاريخ بينهما حتى لا يوقف على الناصح والمنسوخ منهما فانه يعمل بما في كتاب الله
 ولا يجوز ترك ما هو ثابت في كتاب الله تعالى نصا عند التعارض ونحن هكذا نقول وانما
 الكلام فيما اذا عرف التاريخ بينهما ﴿ قوله ﴾ فاما قوله تعالى نأت بخير منها جواب عن
 تمسكهم بهذه الآية فقال المراد بالخيرية هو الخيرية فيما يرجع الى مرافق العباد دون النظم بمعناه
 اى مع معناه او ملتبسا بمعناه لان نظام القرآن لا يفضل بعبده على بعض بل الكل سواء في الاعجاز
 وفي كونه قرآنا ﴿ فكذلك المائلة اى فكالخيرية المائلة في انما راجعة الى مرافق العباد
 لا الى المائلة في النظم فكان المعنى نأت بخير منها او ملتها في الحجة والمصلحة والثواب ونحوها
 لا يلفظه خير من لفظها او ملتها ﴿ فالخاصل ان الخيرية والتلية باعتبار الحكم لا باعتبار اللفظ
 وقد يكون حكم السنة الناصحة خيرا او ملها لحكم الآية المنسوخة من حيث كونه اصلح
 للمكلف من الحكم المتقدم او مساويا له باعتبار الثواب وغيره ﴿ والمجئنة حاصلة في هذا
 التقدير لان الاحكام جنس واحد مع انها لا تسلم ان الخيرية تقتضى المجئنة لان قول القائل
 من لقيني يحمدوني شأنا لقيته بخير منه يراد به النعمة والعطاء والحمد والثناء وواجب من الآية
 ايضا بانها لا تنفد ان الخير او المثل هو الناصح لانه رتب الاتيان باحدهما على نسخ الآية
 فلو كان الخير او المثل هو الناصح لرتب نسخ الآية على الاتيان باحدهما هو دور ﴿ واعترض عليه
 بان غاية ما يلزم منه ان الخير او المثل يجوز ان لا يكون تاما قبل شيئا آخر مفارقا لناسخ يحصل
 بمدح حصول النسخ وهذا انما كان بعيد لو كان مدعى المستدل ان الخير او المثل هو الناصح وليس
 كذلك بل مدعا ان الناصح يجب ان يكون خيرا من المنسوخ او مله لان الناصح يدل عن المنسوخ
 والآية تدل على ان يدل عن المنسوخ خيرا او مله ﴿ خارج على هذه الجملة اى على وفاق هذه الجملة
 فانا قدينا ان السنة مثل الكتاب فيما يقع فيه النسخ وهو الحكم ﴿ وفي بعض النسخ عن هذه
 الجملة اى الآية تدل على ان الكتاب ينسخ بالكتاب ولا تدل على انه لا ينسخ بالنسخة للتقدم المفهوم
 ليس بحجة ﴿ واما الجواب عن تمسكهم بقوله تعالى لئين لناس ما نزل اليهم فهو انما تسلم
 ان دلالة الآية على كون السنة يانا لجواز ان يكون المراد من قوله لئين تبليغ ادخل البيان
 على التبليغ اولى من حله على بيان المراد تفاديا عن زوم الاجال والتقصيص فيما نزل لان التبليغ
 عام فيه بخلاف بيان المراد باختصاصه ببعضه كالعام والمجمل والمطلق والمنسوخ ﴿ ولو سلم
 ان المراد لئين العام والمجمل والمطلق والمنسوخ الى غير ذلك فلا تسلم ان النسخ ليس بيان لانه بيان

وتأويل الحديث ان العرض
 على الكتاب انما يجب فيما
 اشكل تاريخه او لم يكن
 في الصحة بحيث ينسخ به
 الكتاب فكان تقديم الكتاب
 اولى فاما قوله جل وعلا نأت
 بخير منها او ملتها فان المراد
 بالخيرية ما يرجع الى العباد
 دون النظم بمعناه فكذلك
 المائلة على اننا قدينا
 ان نسخ حكم الكتاب بالسنة
 خارج عن هذه الجملة

ايضا ﴿ قوله ﴾ ونسخ السنة بالسنة كذا * لم يذكر الشيخ رحمه الله امثلة نسخ الكتاب بالكتاب كذا غيرها غير لظهورها وكثرها مثل نسخ آيات المسألة التي هي أكثر من مائة آية بآيات القتال ونسخ وجوب ثياب الواحد للعشرة الثابت بقوله تعالى ان يكن منكم عشرون صابرون بغلبوا ما بين يديهم بوجوب ثيابه للاثني بقوله عز اسمه الآن خفف الله عنهم الآية وهذا النص وان كان طريقه طريق الخبر لكنه امر في الحقيقة * روى عن بريرة رضى الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اني نهيتكم عن ثلاث عن زيارة القبور فزوروها فقد اذن لعمد في زيارة قبره ولا تقولوا هجرنا وعن لم الاضاحي ان نكسوه فوق ثلاثة ايام فامسكوه ما بدا لكم وتزود واقام بينكم لتسعه بمؤسركم على معسكر وعن النبيذ في الدباء والحتم والمزفت فاشربوا في كل ظرف فان الظرف لا يحل شيئا ولا يحرم ولا تشربوا مسكرا وفي رواية ابن مسعود رضى الله عنه لهذا الحديث قال وعن الشرب في الدباء والحتم والقيبر والمزفت فاشربوا في الظرف ولا تشربوا مسكرا فهذا نسخ السنة بالسنة لانهما حكم النهي بالاذن * ثم قيل المراد بالنهي عن الزيارة هو النهي عن زيارة قبور المشركين فانهم ما منعوا عن زيارة قبور المسلمين قط الا ترى انه قال نقد اذن لعمد في زيارة قبره وكانت مشركة وروى انه زار قبرها في اربع مائة فارس فوقوا بالبعد ودناهم من قبرها فبقي حتى سمع نسيجه * وقيل انما نهوا عن زيارة القبور في الابتداء على الاطلاق لما كان من عادة اهل الجاهلية انهم كانوا يندبون الموتى عند قبورهم وورعها يتكلمون بما هو كذب او محال ولهذا قال ولا تقولوا هجرنا اى بلغوا عن الكلام فيه بيان ان المنوع كان هو التكلم بالقبور عند القبور وذلك موضع ينبغي للمرأ ان يتحفظ به وتأمل في حال نفسه وهذا قائم لم يتنسخ الا انه في الابتداء انهاهم عن زيارة القبور لتحقيق الزجر عن الهجر من الكلام ثم اذن لهم في الزيارة بشرط ان لا يقولوا هجرنا وقيل الاذن ثبت لرجال دون النساء فالتساء يمنع من الخروج الى المقابر لما روى ان فاطمة رضى الله عنها خرجت في توبة لبعض الانصار فلما رجعت قال لها رسول الله صلى الله عليه وسلم لعلك آتيت المقابر قالت لا قال لو آتيت ما طارقت جدتك يوم القيامة اى كنت معها في النار * والاصح ان الرخصة ثابتة للرجال والنساء جميعا فقد روى ان عائشة رضى الله عنها كانت تزور قبر رسول الله صلى الله عليه وسلم في كل وقت وانها لما خرجت حاجة زارت قبر اخيها عبد الرحمن واشتدت عند القبر قول القائل * شعر * وكنا نكدم في حربة حقيقة * من الدهر حتى قيل ان تصدما * فلما تفرقا كاني ومالك * لطول اجتماع لم نبت ليلة * والنهي عن امساك لحوم الاضاحي في الابتداء كان الضيق والشدة فنهاهم عن امساك لتسعه توسعهم على معسرهم ولما عدم ذلك الضيق اذن لهم في الامساك * فاما النهي عن الشرب في الاواني المغتلة فقد كان تحقيقا للزجر عن شرب المسكر الحرام فقد كانوا انوا شربها وقد كان يشق عليهم الانزجار عن العادة المألوفة ولهذا امر بكسر الدنان وشق الزوايا ولما حصل الانزجار اذن لهم في الشرب في الاواني وبين ان المحرم شرب المسكر وان الظرف لا يحل شيئا ولا يحرم كذا

ونسخ السنة بالسنة مثل قول النبي صلى الله عليه وسلم اني كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها فقد اذن لعمد في زيارة قبره وكانت نهيتكم عن لحوم الاضاحي ان نكسوها فوق ثلاثة ايام فامسكوها ما بدا لكم وكنت نهيتكم عن النبيذ في الدباء والحتم والقيبر والمزفت فان الظرف لا يحل شيئا ولا يحرمه ونسخ خبر الواحد مثله جائزا ايضا

في الشربة المبسوط عن النبيذ أي عن أخذ النبيذ أو شرب النبيذ والتبذير فيه فجرة الله أو غيرها أي يلقى فيها حتى يغلي وقد يكون من الزبيب والعسل واللباء القرع * والختم جرارجر وقيل خضرمحمل فيه الحجر إلى المدينة الواحدة ختمية والتبذير الخسبة المفقورة والمزفت الوطاء المطلى بالزفت وهو القار وهذه أوعية ضاربة تترسع بالشدة في الشراب وتحدث فيه التغير ولا يشعر به صاحبه فهو على خطر من شرب المحرم كذا في المغرب (قوله) ويجوز أن يكون حكم الناسخ أشق من حكم المنسوخ * اختلف القائلون بالنسخ بمد اتفاقهم على جواز النسخ * يدل أخف كذا في تحريم الأكل بعد النوم في ليالي رمضان بحله * ويدل مماثل كذا في وجوب التوجه إلى بيت المقدس بالوجه إلى الكعبة في جواز النسخ إلى بدل أثقل فذهب جمهور الفقهاء والمتكلمين إلى جوازه وذهب بعض أصحاب الشافعي وبعض أصحاب الظاهر منهم محمد بن داود إلى امتناعه * قال شمس الأئمة ذكر الشافعي رحمه الله في كتاب الرسالة أن الله تعالى فرض فرائض ابتها وأخرى نهيها رحمة وتنفيفا لعباده فرغم بعض أصحابه أنه أشار بهذا إلى وجه الحكمة في النسخ وقال بعضهم إن النسخ من أخف من المنسوخ وكان لا يجوز نسخ الأخف بالأثقل * سمعوا في ذلك بقوله تعالى ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها أخبر أن النسخ ما هو خير من المنسوخ أو مثله والمراد بالخيرة أو المثلية أو المثلية في حقنا والأفقر أن خير كله من غير تقاضل فيه والأشق ليس بخير ولا مثل فلا يجوز النسخ فيه * وبقوله تعالى يرده الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وقوله جل ذكره يرده الله أن يخفف عنكم فأنهما بدلان على إرادة اليسر والتخفيف والنقل إلى الأشق يدل على إرادة العسر والتعجيل فيكون خلاف النص فلا يجوز * وإن النقل إلى الأشق إيمد في المصلحة لكونه اضراما في حق المكلفين لأنهم أن فعلوا التزموا المشقة الزائدة وإن تركوا تضرروا بالقوبة وذلك لا يليق بحكمة الشارع ورأفته على عباده * وتمسك الجمهور بدلالة العقل والنسخ على الجواز أما دلالة العقل فلأن مصلحة المكلف قد تكون في التزم من الأخف إلى الأثقل كما يكون في ابتداء التكليف ورفع الحكم الأصلي وكما يكون في النقل من الأثقل إلى الأخف الاتري أن الطبيب ينقل المريض من الغذاء إلى الدواء نارة ومن الدواء إلى الغذاء أخرى بحسب ما يلزم من مقتضه فيه * وأما دلالة النسخ فلأن الله تعالى نسخ التخيير بين صوم رمضان والقدية عنه في ابتداء الإسلام على ما روى ابن عمر ومعاذ رضي الله عنهم ذلك * فمن يمة الصيام أي بالصوم ختم بقوله دزائم فمن شهد منكم الشهر فليصمه ولا شك أن الصوم ختم أشق من التخيير * ونسخ الصغى والمفو عن الكفار التائبين بقوله تعالى فاعف عنهم واصفح يا أيها القتال * ونسخ المجلس والإيذاء بالمان في حد الزنا بالجلد والرجم * ونسخ إباحة الحجر ونكاح البتة ولحوم الحجر الأهلية بغيرهما * ونسخ صوم عاشوراء بصوم رمضان وكون الحج مندوبا بكونه فرضا وإباحة تأخير الصلوة عند الخوف بوجوب أدائها في أثناء القتال وكل ذلك نسخ بالأشق والأثقل * وأما حكمهم بالإية

و يجوز أن يكون حكم
الناسخ أشق من حكم
المنسوخ عندنا لأن الله
تبارك وتعالى نسخ التخيير
في صوم رمضان بمنزلة
الصيام ونسخ الصغى
والمفو عن الكفار قتال
الذين قاتلوا فقال وقالوا
في سبيل الله الذين قاتلوا بكم
ثم نسخ عنهم كافة بقوله
وقاتلوا المشركين كافة
والناسخ أشق ههنا وقال
بعضهم لا يصح إلا بطله
أو أخف لقوله تعالى
ما ننسخ من آية أو ننسها
نأت بخير منها أو مثلها
والجواب إن ذلك فيما
يرجع إلى مرافق العباد
وفي الأشق فضل ثواب
الآخرة والله أعلم

﴿ باب تفصيل المنسوخ ﴾

قال الشيخ الامام رضي الله عنه المنسوخ انواع اربعة التلاوة والحكم والحكم دون التلاوة والتلاوة بلا حكم ونسخ وصفه في الحكم اما نسخ التلاوة والحكم جميعا فدل صحف ابراهيم عليه السلام فانها نسخت اصلا ما بصرفها عن القلوب او يموت العلماء وكان هذا جائزا في القرآن في حجة التي عليه السلام قال الله تبارك وتعالى سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله وقال جل جلاله ما ننسخ من آية او ننسخها فاما ببدل وفاته فلا لقوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون اى تحفظه منزلا لا يلحقه تبدل صيانة للدين الى آخر الدهر

الاولى فضعيف لانا لانسلم ان الاشق ليس بخير بل هو خير باعتبار الثواب في الآخرة كما ان الاخف خير باعتبار السهولة في الدنيا فان الاشق اكثر ثوبا على ما قال عليه السلام لعائشة رضي الله عنها اجرك على قدر تعبك وقال افضل الاعمال اجزهاى اشقها على البدن وكذا تمسكهم بالآيتين الاخرين لان الآيتين لادلان على اليسر والتخفيف في كل شيء بل في صور مخصوصة وما ذكروا من المقول فهو لازم عليهم في نقل الخلق عن الاباحة والاطلاق الى مشقة التكليف وعن الصحة الى المرض وعن القوة الى الضعف وعن النسي الى الفقر فاهو الجواب لهم عن صور الازام فهو جوابنا في محل النزاع والله اعلم

﴿ باب تفصيل المنسوخ ﴾

المنسوخ اسم الحكم المرتفع او اسم الحكم الذى انتهى بالدليل المتأخر وقد يسمى الدليل الاول منسوخا وهو انواع نسخ الدليل الذى ثبت به الحكم الاول ونسخ الشرط الذى تعلق به الحكم الاول ونسخ الحكم الاول وهو انواع نسخ كل الحكم ونسخ بعض الحكم وزيادة على الحكم الاول والنقصان عنه اما نسخ الدليل فلي صريين نسخ ونسخ متلو ونسخ وحى غير متلو وهو خبر الرسول عليه السلام اما نسخ الكتاب فانواع نسخ التلاوة والحكم جميعا ونسخ التلاوة دون الحكم وعكسه كذا ذكر في الميراث فظهر بهذا ان مراد الشيخ من تفصيل المنسوخ في هذا الباب تفصيل المنسوخ من الكتاب لا تفصيل مطلق المنسوخ من المنسوخ انواع اربعة التلاوة والحكم اى اللفظ والحكم المتعلق بهما جميعا والحكم دون اللفظ وعكسه ونسخ وصف نحو نسخ فرضية صوم ماشوراء مع بقا صله بخل صحيف ابراهيم فانا قد علمنا حقيقة انها كانت نازلة تقرأ ويعمل بها قال الله تعالى ان هذا لفي الصحف الاولى صحف ابراهيم وموسى ثم نبخت اصلا ولم يبق شيء من ذلك بين الخلق تلاوة ولا عمل به فلا طريق لذلك سور القول بانفساخ التلاوة والحكم فيما يحتمل ذلك بصرفها عن القلوب اى برفعها عنها او هو من مقلوب الكلام اى تصرف القلوب عنها اى عن حفظها وكان هذا اى هذا النوع وهو نسخ التلاوة والحكم جميعا بصرف القلوب عنها جائزا في القرآن في حجة النبي صلى الله عليه وسلم للاستثناء المذكور في قوله تعالى سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله اذ لو لم يتصور النسيان خلا ذكر الاستثناء عن الفائدة وقوله تعالى او ننسخها بدل على الجواز ايضا وذلك مثل ما روى عن عائشة رضي الله عنها انها قالت كان فيما نزل عشر رضعات محرقات فنهضت بنحس وروى ان سورة الاحزاب كانت تعدل سورة البقرة وقال الحسن رحمه الله ان النبي صلى الله عليه وسلم اوتي قرآنا ثم نسيه فاين كان شيئا اوله لم يمتدنى ما رفع الله تعالى عن قلبه ذلك فاما بعد وفاته فلا اى فلا يجوز قال بعض الرافضة والمجدة بمن يستتر باظهار الاسلام وهو قاصد الى افساده هذا جائز بعد وفاته ايضا وزعوا ان في القرآن كانت آيات في امامة علي وفي فضائل اهل البيت فكثيرا الصحابة فلم يبق بالدراس زمانهم واستدلوا في ذلك بما روى ان ابابكر رضي الله عنه كان

يفراً لا ترغبوا عن آياتكم فإنه كفر بكم * وأنس رضي الله عنه كان يقول قرأنا في القرآن
 بلغوا عنا قومنا أنا لقينا ربنا فرضي عنا وأرضانا * وقال عمر رضي الله عنه قرأنا آية الرجم
 وصيها * وروى في حديث أبيه رضي الله عنه أن ذلك كان مما يتلى بعد وفات رسول الله
 عليه السلام * والدليل على بطلان هذا القول قوله تعالى أنا نحن نزلنا الذكر وأنا له
 حافظون ومعلوم أنه ليس المراد الحفظ لديه فإن الله تعالى تعالى من أن يوصف بالنسيان
 والفظة فرقتنا المراد الحفظ في الدنيا فإن الضياع محتمل ناقصدا كما فعله أهل الكتاب والفظة
 والنسيان متوهم مناو به ينعدم الحفظ الآن يحفظه الله عز وجل وهو معنى قوله أي يحفظه من لا يلا يحفظه
 تبديل ولأنه لا يتخلو شيء من أوقات بقائه الخلق في الدنيا عن أن يكون فيما بينهم ما هو ثابت بطريق
 الوحي فيما ابتلوا به من أداء الأمانة التي جلوها الذل العقل لا يوجب ذلك وليس به كفاية بوجه
 من الوجوه وقد ثبت أنه لا نسخ لهذه الشريعة بوحى ينزل بعد وفات رسول الله صلى الله
 عليه وسلم ولوجوزنا هذا في بعض ما لوحي وجب القول بيجوز ذلك في جميعه فيؤدي الى
 القول بجواز أن لا يبقى شيء مما ثبت بالوحي بين الناس في حال بقاء التكليف وهذا قبيح ففرغنا
 أنه لصيانة الدين الى آخر الدهر اخبر رجل جلالة أنه هو الحافظ لما أنزله على رسوله عن
 التفسير والحو عن القلوب فلا يجوز نسخ شيء منه بعد وفاته بطريق الانداس وذهب حفظه
 من قلوب العباد * ومانعوا من اخبار الأحاد في بعضها شاذ لا يكاد يصح ومثبت منها محمول
 على أن الحو عن قلوب الصحابة سوى قلب الراوى كان قبل وفاته لا بعده * وأما حديث
 عائشة فغير صحيح لانه ذكر في ذلك الحديث وكانت الصحيفة تحت السرير فاشتعلنا بدفن
 رسول الله عليه السلام فدخل داجن البيت فأكلها ومعلوم أن هذا لا ينعدم حفظه عن القلوب
 ولا تستعذر آثامه في صحيفة أخرى ففرغنا أنه لا اصل لهذا الحديث كذا في اصول الفقه لشمس
 الأئمة * قوله * وأما القسم الثاني وهو نسخ الحكم دون التلاوة * والثالث وهو نسخ
 التلاوة دون الحكم فصححان عند جمهور الفقهاء والتكليف * ومن الناس وهم فرقة شاذة
 من المعتزلة من أنكروا الجواز في القسمين متمسكين بأن المقصود من النص حكمه المتعلق بمضاه
 إذا ابتلاه يحصل به النص وسيلة الى هذا المقصود فلا يبقى النص بدون حكمه لسقوط اعتبار
 الوسيلة عند فوات المقصود كوجوب الطهارة لا يبقى بعد سقوط الصلوة بالحض والحكم
 بالنص يثبت لغيره فلا يبقى بدونه كاللثام الثابت بالبيع لا يبقى بدون البيع بان انقضى * وبعبارة
 بعضهم أن التلاوة مع الحكم بمنزلة العلم مع العالمية والمفهوم مع المنطوق وكذا لا ينفك العلم
 من العالمية والمفهوم من المنطوق فكذلك التلاوة والحكم لا ينفكان * ومنهم من أنكروا نسخ
 التلاوة مع بقاء الحكم دون عكسه لأن الاعتقاد واجب في التناواه قرآن وأنه كلام الله تعالى
 ولا يصح أن يعتقد فيه خلاف هذا في شيء من الأوقات والقول بجواز نسخ التلاوة يؤدي
 اليه فلا يجوز * وتمسكت العامة في كل واحد من القسمين بالمنقول والمقول * أما بيان
 المنقول في القسم الاول وهو نسخ الحكم دون التلاوة فهو أن الإيذاء باللسان لزاثنين الثابت

وأما القسم الثاني والثالث
 فصحيحان عند عامة الفقهاء
 ومن الناس من أنكروا ذلك
 فقال لأن النص لحكمه
 فلا يبقى بدونه والحكم
 بالنص يثبت فلا يبقى بدونه
 ولعامة العلماء أن الإيذاء
 باللسان وأمسك الزواشي
 في البيوت

نسخ حكمه وبقيت تلاوة وكذلك الاعتداد بالحوّل ومثله كثير ولأن للنظم حكمين جواز الصلوة وما هو قائم بمعنى صيغته وجواز الصلوة حكم مقصود بنفسه وكذلك الاعجاز الثابت بنظمه حكم مقصود ففي النص لهذه الحكمين ودلالة انها يصلحان مقصودين ماذكرنا من النصوص ما هو متشابه لا يثبت به الا ماذكرنا من الاعجاز وجواز الصلوة فلذلك استقام البقاء بهما وانتهى الآخر واما نسخ التلاوة وبما الحكم فقل هو آذان مسعود رضي الله عنه في كفارة اليمين فصيام ثلاثة ايام متتابعات لكنه لما صبح عنه الحاقه عنده بالمصحف ولا تهمة في روايته وجب الحمل على انه نسخ نظمه وبقي حكمه وهذا لان للنظم حكما يتفرد به وهو ماذكرنا فيصلح ان يكون هذا الحكم متاهيا ايضا وبقي الحكم بالنظم وذلك صحيح في اجنا من الوحي

بقوله تعالى والذان ياتيانا منكم فاذوهما وامساك الروايات التي اثنيت الثابت بقوله عز اسمه فامسكوهن في البيوت نسخا بالجلد والرجم مع بقاء تلاوة النصين الدالين عليهما وقوله نسخ حكمه اي نفس هذا الحكم ومشروعيته وبقيت تلاوته اي تلاوة النص الثابت له ولو قيل ان النص الموجب للايذاء والامساك نسخ حكمه وبقيت تلاوته لكان احسن وكذلك الاعتداد بالحوّل اي وكالا يذ باللسان والامساك الاعتداد بالحوّل الثابت بقوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا وصبة لازواجهم متاهيا الى الحول غير اخراج نسخ مع بقاء تلاوة هذا النص ومثله كثير مثل نسخ تقديم الصدقة على نجوى الرسول عليه السلام ونسخ التخيير في الصوم ونسخ المسألة مع الكفار وثبات الواحد للمثيرة مع بقاء تلاوة الآيات الموجبة لها واما المعقول فهو ماذكر في الكتاب ان للنظم حكمين الى آخره وحاصله ان ما يتعلق بالنص من الاحكام على قسمين قسم يتعلق بالنظم مثل جواز الصلوة والاعجاز وغيرهما وقسم يتعلق بالمعنى وهو ما يرتب عليه من الوجوب والحرمة ونحوهما فيجوز ان يكون احدهما مضملة دون الآخر فاذا اشنع ما يتعلق بالمعنى جاز ان يبقى ما يتعلق بالنظم لكونه مقصودا والدليل على ان ما يتعلق بالنظم يصلح مقصودا ان في القرآن ما هو متشابه ولم يثبت به من الاحكام الا ما يتعلق بالنظم من جواز الصلوة والاعجاز فاذا حسن ابتداء ازال النظم له فالبقاء اولي فلذلك اى فصلاح الحكمين المذكورين لكونهما مقصودين استقام البقاء بهما اي بقاء النص ببقائهما وانتهى الآخر اى الحكم المتعلق بالمعنى كالصلوة مع الصوم لما كان كل واحد منهما مقصودا جاز بقاء احدهما مع عدم الآخر وبه خرج الجواب عما قالوا المقصود من النص حكمه فلا يبقى النص بدونه لان الحكم المتعلق بالنظم لما كان مقصودا جاز ان يبقى النظم ببقائه فاما القسم الثاني وهو نسخ التلاوة دون الحكم فتمسكوا بالمعقول والمعقول ايضا اما المتقول فقل قراءة عبدالله بن مسعود رضي الله عنه في كفارة اليمين فصيام ثلاثة ايام متتابعات وقد كانت هذه قراءة مشهورة الى زمن ابي حنيفة رحه الله ولكن لم يوجد فيها النقل المتواتر الذي ثبت مثله القرآن ومثل قراءة ابن عباس رضي الله عنهما فاطر فعدة من ايام آخر ومثل قراءة سعد بن ابي وقاص رضي الله عنه وله اخ واخت لام لكل واحد منهما السدس وكرواية عمر رضي الله عنه الشيخ والشيخة الى آخره ثم لا يثبت هؤلاء انهم اخبروا مارو انهم انفسهم فحمل على انه كان ياتي ثم انسخت تلاوته في حجة رسول الله صلى الله عليه وسلم بصرفه الله تعالى القلوب عن - فظها الا قلوب هؤلاء لبقى الحكم بقوله فان خبر الواحد موجب للعمل به فكان بقاء الحكم بعد نسخ التلاوة بهذا الطريق لا ان يكون نسخ التلاوة بعد وفات رسول الله عليه السلام فان قيل لا يتصور نسخ التلاوة مع بقاء الحكم لان القرآن لا يثبت الا بالنقل المتواتر ولم يثبت بالنقل المتواتر ان مارو كان قرا ناسخا فنسخت تلاوته وبقي حكمه والدليل عليه ان الحكم الباقي ليس بقطعي ولو كان حكم القرآن لكان قطعيا قلنا

القرآنية تثبت بالسمع من رسول الله صلى الله عليه وسلم وإخباره أنه من عند الله تعالى وقد ثبت ذلك في حق هؤلاء الرواة وغيرهم إلا أن بصرف قلوب غيرهم عنه لم يثبت القرآنية في حقنا فلا يخرج به من أنه كان قرآناً حقيقة غاية ما فيه أنه يلزم كونه قرآناً في الزمان الماضي بالظن وهو ليس بقادح فيما نحن فيه لأن الثبوت بطريق القطع مشروطة فيما بقي بين الخلق من القرآن لا فيما نسخ * وأما المعقول فما هو المذكور في الكتاب وهو ظاهر وبقي الحكم بلانظم أى بلانظم القرآن وذلك أى الحكم بلا نظم متلو صحيح في اجناس الوحي مثل الاحكام الثابتة بالسنة ظناً تثبت بالالهام وهو من اقسام الوحي * قال شمس الأئمة رحمه الله قد ثبت أنه يجوز اثبات الحكم ابتداءً بوحى غير متلو فلان يجوز بقاء الحكم بعدما انسخ حكم التلاوة من الوحي المتلو كان أولى وتبين بما ذكرنا أن قولهم الحكم ثابت بالنسخ فلا يبقى بدونه فاسد لأن بقاء الحكم لا يكون بقاء السبب الموجب له فالتساخ التلاوة لا يمنع بقاء الحكم * ولانسلم أن هذا كالمع مع العالمية اذلا مغايرة بين قيام العلم بالذات وبين العالمية فان العالمية هى قيام العلم بالذات واذلا تغاير فلا تلازم * ولا يقال الكلام في تلازم العلم والعالية لا في تلازم العالمية وقيام العلم بالذات * لانا نقول نفس العلم من غير اعتبار قيامه لا يستلزم عالمية تلك الذات وكذا لانسلم ملازمة المفهوم للمنطوق ولو سلم عدم الانفكاك بين العلم والعالية وبين المفهوم والمنطوق فلانسلم التساوى في الشبه اذ العلم والمنطوق علة العالمية والمفهوم بخلاف التلاوة فانها اماره الحكم ابتداءً لا دواماً فلا يلزم من انتهاء الامارة انتهاء ما دللت عليه ولا من انتهاء مدلولها انتهاءها * قوله * وأما القسم الرابع وهو نسخ الوصف فكل الزيادة على النص اتفق العلماء على ان الزيادة على النص ان كانت عبادة مستقلة بنفسها كزيادة وجوب الصوم او الزكوة بعباد وجوب الصلوات لا يكون نسخاً لحكم الزيد عليه لانها زيادة حكم في الشرع من غير تغيير للاول * وما نقل عن بعض العراقيين ان زيادة صلوة سادسة على الصلوات الخمس نسخ قد بنوا ذلك على انها تزيل وجوب المحافظة على الصلوة الوسطى المأمور بالمحافظة عليها في قوله عز اسمه حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى لان السادسة تخرجها عن كونها وسطى * وهو باطل لان كونها وسطى امر حقيقى لا شرعى فلا يكون رفعه نسخاً * ولانه يلزم عنه ان الشارع لو اوجب اربع صلوات ثم اوجب صلوة خامسة او صوما او زكوة ان ذلك يكون نسخاً لاجراء العبادة الاخيرة عن كونها اخيرة واخراج العبادات السابقة عن كونها اربعا وهو خلاف الاجماع * واختلفوا في غير هذه الزيادة اذا ورد متأخراً عن الزيد عليه تأخراً يجوز القول بالنسخ في ذلك القدر من الزمان كزيادة شرط الاعان في رقية الكفارة وزيادة التغيرب على الجلد في الجلد الزائى بعد اتفاهم على أن مثل هذه الزيادة لو وردت مقارنة للزيد عليه لا تكون نسخاً كورود رد الشهادة في حد القذف مقارنة للجلد فانه لا يكون نسخاً له للقرآن فقال عامة العراقيين من مشايخنا واكثر المتأخرين من مشايخ ديارنا انها تكون نسخاً معنى وان

وأما القسم الرابع فكل الزيادة على النص فانها نسخ عندنا

كان يانا صورة وهو مختار الشيخ في الكتاب * وقال أكثر اصحاب الشافعي انها لا يكون نسخا واليه ذهب ابو علي الجبائي وابوهائيم وجاعة من المتكلمين * ونقل عن بعض اصحاب الشافعي ان الزيادة ان غيرت المزد عليه تغييرا شرعيا بحيث لو فصله كما قد كان يفعله قبل الزيادة يجب استينافه كان نسخا كزيادة ركعة على ركعتي الفجر وان لم يكن كذلك لا يكون نسخا كزيادة التفرير في حد الزاوي وزيادة عشرين على الثمانين في حد القاذف لو فرضنا ورود الشرع بها واليه ذهب الفزالي وعبد الجبار الهمداني من المعتزلة * ونقل عن الشيخ ابى الحسن الكرخي وابى عبد الله البصري ان الزيادة ان كانت مغيرة حكم المزد في المستقبل كانت نسخا كزيادة التفرير على الجلد اذا وردت متأخرة وكزيادة عشرين على حد القاذف فانها توجب تغير الحكم الاول في المستقبل من الكل الى البعض وان لم يكن مغيرة لا يكون نسخا كزيادة وجوب ستر الركبة بعد وجوب ستر الفخذ فانها لا يكون نسخا لوجوب ستر كل الفخذ لان ستر الفخذ لا يتصور بدون ستر بعض الركبة فلا يكون الزيادة مغيرة للحكم الاول في المستقبل بل يكون مقرر له ومختار لبعض الاصوليين ان الزيادة ان رفعت حكما شرعيا بدليل شرعي متأخر فهي نسخ لوجود حقيقة النسخ على ما روي في بيان حده وما خلفه بان لا يكون الحكم المرفوع شرعيا او لا يكون الزيادة متأخرة عنه اولا يكون اثباتها بدليل شرعي ليس بنسخ لان النسخ لا يتحقق بدون الامور الثلاثة فيثنى باثباتها كلها * ثمسك من قال بان الزيادة ليست بنسخ اصلا بوجوه من الكلام * احدها انه من شوا على اصلهم ان المطلق من انواع العام عندهم وان العام لا يوجب العلم قطعا بل يجوز ان يادبه البعض وبالطلق المقيد واذا كان كذلك ظهر بورود الزيادة المقيدة للطلق ان المراد من العام البعض ومن المطلق المقيد فيكون تخصيصا ويانا لانسخا وذلك مثل الرقبة المذكورة في كفارة اليمين والظهار فانها اسم عام يقال للمؤمنة والكافرة والزمنة وغيرها فخراج الكافرة منها بزيادة قيد الايمان يكون تخصيصا لانسخا كخراج الزمنة والعيامن وكخراج اصل الذمة من لفظ المشركين * والثاني ان حقيقة النسخ لم توجد في الزيادة لان حقيقته تبديل ورفع الحكم المشروع والزيادة تقرير الحكم المشروع وضم حكم آخر اليه والتقرير ضد الرفع فلا يكون نسخا الا ترى ان الحاق صفة الايمان بالرقبة لا يخرجها من ان يكون مستحقة للاتفاق في الكفارة والحاق النبي بالجلد لا يخرج الجلد من ان يكون واجبا بل هو واجب بعده كما كان قبله فيكون وجوب التفرير ضم حكم الى حكم وذلك ليس بنسخ كوجوب عبادة بعد عبادة وهو بمنزلة من ادعى على آخر الفاء وخمسائة وشهد له شاهدان بالف وآخران بالف وخمسائة حتى قضى له بلل كل كان مقدار الف مضيابه بشهادتهم جميعا والحاق الزيادة بالف بشهادة الآخر يوجب تقرير الاصل في كونه مشهودا به لارفعه قين بهذا ان الزيادة لا تعرض لاصل الحكم المشروع فيكون فيها معنى النسخ بوجه ووضعه ان النسخ انما ثبت بدليل متأخر مناف للاول بحيث لو وردا معا لا يمكن الجميع بينهما لتناقضهما وهنا

وقال الشافعي انه تخصيص وليس بنسخ وذلك زيادة النبي على الجلد وزيادة قيد الايمان في كفارة اليمين والظهار قال لان الرقبة عامة في الكافرة والمؤمنة فاستقام فيها الخصوص وانما النسخ تبديل وفي قيد الايمان تقرير لا تبديل وكذلك في شرط النبي تقرير للجلد لا تبديل فلم يكن نسخا وليس الشرط ان يكون الزيادة تخصيصا لاحالة بل ليس نسخا بكل حال ولنا ان النسخ بيان مدة الحكم وابتداء حكم آخر والنسخ المطلق بوجوب العمل باطلاقه فاذا صار مقيدا صار شيئا آخر لان التقيد والاطلاق ضدان لا يجتمعان واذا كان هذا غير الاول لم يكن بد من القول بانتفاء الاول وابتداء الثاني

ان وردت الزيادة مقارنة للزيد عليه وجب الجمع ولا يكون منافية له فكيف يثبت بها النسخ
اذا وردت متأخرة بل يكون بياناً الى هذين الوجهين اشير في الكتاب (وقوله) وليس
الشرط ان تكون الزيادة تخصيصاً اعتذار عن قوله انه تخصيص وليس بمتسخ بان يكون
تخصيصاً يستقيم في تقيد الرقية على اصل الشافعي ولا يستقيم في ايجاب النسخ فقال ليس
الشرط اى شرط الزيادة ان تكون تخصيصاً يعنى لا ندعى انها تخصيص لا محالة بل تكون
تخصيصاً ولا تكون كذلك ولكنها ليست بمتسخ بوجه * والثالث ان الزيادة على النص
لو كان نسخاً لكان القياس باطلاً لان القياس الحاق غير المخصوص وزيادة حكم لم بوجه
النص بصيغته وحين كان القياس جائزاً ودليلاً شرعياً لم ان الزيادة ليست بمتسخ * والرابع
ان النسخ امر ضرورى لان الاصل في احكام الشرع هو البقاء والقول بالتخصيص والتقييد
بوجب تغير الكلام من الحقيقة الى المجاز ومن الظاهر الى خلافه لكنه متعارف في اللغة
فكان الحمل عليه اولى من الحمل على النسخ * واحتج من قال بان الزيادة نسخ معنى بان
النسخ بيان انتهاء حكم ابتداء حكم اخر وهذا عند من شرط البطل في النسخ فاما عند من لم
يشترط ذلك فلا حاجة الى قوله بان ابتداء حكم اخر وهذا المعنى موجود في الزيادة على النص فيكون
نسخاً * وبانه ان الاطلاق معنى مقصود من الكلام وله حكم معلوم وهو الخروج عن
العدة بالاثبات مما يطلق عليه الاسم من غير نظر الى قيد والتقييد معنى اخر مقصود على
مضادة المعنى الاول لان التقييد اثبات القيد والاطلاق رفعه وله حكم معلوم وهو الخروج
عن العدة بمباشرة ما وجد فيه القيد دون ما لم يوجد فيه ذلك فاذا صار المطلق مقيداً لابد
من انتهاء حكم الاطلاق بثبوت حكم التقييد لعدم اتكان الجمع بينهما لتناقى فان الاول يستلزم
الجواز بدون القيد والثاني يستلزم عدم الجواز بدونه واذا انتهى الحكم الاول بالثاني كان
الثاني ناسخاً له ضرورة * وقوله * وهذا لانه كذا توضيح لما ذكر من النقاد الاول والثاني
وجواب عن قوله لم انسخ انتهه الاول بل هو باق ولكن ضم اليه شئ اخر يعنى انما قلنا
بانتهاء الاول بالثاني لان المطلق متى صار مقيداً صار المطلق بعضه اى صار ما كان
مطلقاً قبل التقييد بعض التقييد لاشتغال التقييد على معنيين احدهما مادل عليه المطلق والثاني
مادل عليه التقييد * ومالبعض حكم الوجود اى ليس لبعض ما يجب حقا لله تعالى من عبادته
او عقوبة او كفارة حكم وجود الجملة بوجه ولا حكم وجوده في نفسه بدون انضمام الباقي
اليه فان الزكوة من صلوة الفير لا يكون فيجرا ولا بعض الفير بدون انضمام الاخرى اليها
واركعتان من صلوة الظهر في حق القيم كذلك وكذا المظاهر اذا صام شهراً ثم عجز ظلم
ثلثين مسكيناً لا يكون مكفراً بالطعام ولا بالصوم * كبعض العلة وبعض الحد فانه ليس لبعض
العلة حكم الوجود وليس لبعض الحد حكم الحد حتى ان بعض العلة لا يوجب شيئاً من الحكم الثابت
بالعلة وبعض الحد لا يتعلق به شئ من احكام الحد من ماهرة المحدث وخروج الامام عن عهدة
اقامة الواجب وسقوط شهادة القاذف اذا كان الحد حداً للقذف لانه متعلق بالحد عندنا وبعض

وهذا لانه متى صار مقيداً
صار المطلق بعضه ومالبعض
حكم الوجود كبعض العلة
وبعض الحد حتى ان شهادة
القاذف لا تبطل ببعض
الحد عندنا لانه ليس بمحد
ثبت ان هذا نسخ بمخرجة
نسخ جاته فاما التخصيص
تصرف في النظم بيان ان
بعض الجملة غير مراد بالنظم
فما يتساوله النظم

الحمد ليس بحمد * وانما قال عندنا لان سقوط الشهادة عند الشافعي رحمه الله متعلق بالقذف
الذي هو فسق عنده على ما عرف فيثبت ان الحكم الاول قد انتهى * وان هذا اى التقيد
في المطلق نسخ لوصف الاطلاق بمنزلة نسخ بجلته اى بمنزلة نسخ اصله * ثم بين الشيخ
رحمه الله ان التقيد ليس بتخصيص على ما زعم الخصم بوجهين * احدهما ان التخصيص تصرف
في اللفظ ببيان ان بعض ما تناوله النظم بظاهره لولا دليل التخصيص غير مراد به * والتقيد
لا يتناوله الاطلاق اى لادلالة المطلق على التقيد بوجه كاسم الرقية لا يتناول صفة الايمان
والآخر لان المطلق هو المتعرض للذات دون الصفات فكان التقيد تصرفا فيما لم يكن اللفظ
متناوله فلا يكون تخصيصا * الا ترى توضيح قوله والتقيد لا يتناوله الاطلاق يعنى الاطلاق
عبارة عن العدم اى عدم التقيد والتقيد عبارة عن الوجود اى وجود التقيد فكيف يتناول
الاطلاق التقيد مع تافيهما واذا لم يتناوله لا يكون التقيد تخصيصا بل يكون اثبات نص
ناسخ للاطلاق بالمقابلة او بجبر الواحد وذلك باطل * ويانه ان الخصم لما اثبت التقيد
في رقية كفارة اليقين او الظهار بالقياس بان قال تحرير في تكفير فكان الايمان من شرطه قياسا
على كفارة القتل * او بجبر الواحد وهو ما روى ان معاوية بن الحكم جاء بجارية الى
رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال على رقية اعاقمتها فقال لها رسول الله صلى الله عليه
وسلم اين الله فقالت في السماء قال من انا قالت انت رسول الله قال اعاقمتها قلنا مؤمنة
فامتنحنا بالايمان دليل على ان الواجب لا ينادى بالاؤمنة وان المراد من المطلق المقيدان
هذا منه اثبات نص مقيد للرقية المذكورة في الكفارة كانه تعالى قال في الكفارتين فحري
رقية مؤمنة كما قال كذلك في كفارة القتل واثبات مثل هذا النص بالقياس وخبر الواحد
لا يجوز * والثاني ان العام اذا خص منه شيء وخرج المخصوص من ان يكون مراد به
نفي الحكم فيما وراءه ثابا بذلك النظم بعينه * كلفظ المشترك اذا خص منه اهل الذمة ومن
بعضهم بقي الحكم في غيرهم ثابا بذلك اللفظ بعينه حتى وجب قتل من لا امان له انه مشرك
فلم يكن اى التخصيص نسخا لان النسخ بيان هذه الحكم الثابت وهذا لم يكن ثابا * واذا
ثبت قيد ايمان في الرقية المذكورة في كفارة اليقين او الظهار وخرجت الكافرة من الجملة
لم يكن الحكم في المؤمنة ثابا بذلك النص الاول وهو الرقية * بنظمه اى بصيغته لما قلنا
انه لادلالة المطلق على المقيد بوجه بل يكون ثابا بهذا قيد فيكون التقيد لا يثبت ابتداء
من غير ان يكون المطلق دلالة عليه ودليل المخصوص لاخراج ما كان ثابا لولا التخصيص
للاثبات ابتداء ولا تشابه بين اخراج ما كان داخلا في الجملة وبين اثبات ما ليس بثابت فعرفنا
انه نسخ وليس بتخصيص * وعبارة القاضي الامام رحمه الله هي ان الزيادة ليست بتخصيص
فان حكم المصنوع اذا خص منه بقي الحكم فيما لم يخص منه بالنص العام نفسه لا بشئ آخر
فلم يكن نسخا اذ بقي من الحكم بقدر ما بقي على ما كان ومتى زيدت لم يبق للنص الاول حكم
فان نص الزنا جعل الجلد حدا ولا يبقى حد بنفسه بعد ثبوت النفي حدا معه وآية الكفارة

والتقيد لا يتناوله الاطلاق
الا ترى ان الاطلاق عبارة
عن العدم والتقيد عبارة عن
الوجود فيصير اثبات نص
بالمقابلة او بجبر الواحد
ولان التخصيص اذا لم يبق
مراد ابقى الباقي ثابا بذلك
النظم بعينه فلم يكن نسخا
واذا ثبت قيد الايمان لم يكن
المؤمنة ثابتة بذلك النص
الاول بنظمه بل هذا التقيد
فيكون للاثبات ابتداء
ودليل المخصوص لاخراج
لا لاثبات

جعلت الرقبة بدون صفة الايمان كفارة ولا تبقى بعد قيد الايمان كفارة لان الكفارة تخرج من الجملة والمؤمنة يجوز لالانها رقبة على ما قال الله تعالى بل لا وصف الزائد الذي ليس في الكتاب وبسوته لا يكون ما يبق كفارة ولا بعضها فالزيادة تسمع معنى وبيان صورة (قوله) ولا يشكل ان النفي كذا جواب عن قولهم النفي تقرير للجلد فلم يكن نسخا قل نحن لا ندعي انه نسخ لنفس الجلد بل هو نسخ لـ **ص** كونه حدا لصيرورته بعض الحد وليس لبعض الحد حكم الحد * وذكر ابو الحسين البصري في المعتمد ان النظر في هذه المسئلة يعني في الزيادة على النص يتعلق بامور ثلثة * احدها ان الزيادة على النص تقتضي زوال شئ لاحالة واقفه زوال عددها الذي كان ثابتا * وثانيها ان المزال بهذه الزيادة ان كان حكما شرعا وكان الزيادة متراحيا سميت تلك الزيادة نسخا وان كان حكما عقليا وهو البرائة الاصلية لا تسمى نسخا * وثالثها ان الزائل بالزيادة ان كان حكم العقل يجوز الزيادة بخبر الواحد والقياس وان كان الزائل حكما شرعا فان كان دليل الزيادة بحيث يجوز ان يكون ناسخا لدليل الحكم الزائل جاز اثبات ازدياده والا فلا وخرج عليه الفروع * فقال زيادة التفریب لازيل الاثني وجوب ما زاد على المائة وهذا النفي غير معلوم بالشرع لان الشرع لم يتعرض لما زاد عليها تقيا ولا اثباتا بل هو معلوم بالعقل بالبرائة الاصلية واما كون المائة وحدها مجزئة وكونها كمال الحد وحصول الخروج عن عهدة الواجب للامام باقامتها فكلها تابع لنفي وجوب الزيادة ولما كان نفي الزيادة معلوما بالعقل جاز قبول خبر الواحد فيه كما ان الفروض لو كانت خمسة لتوقف على ادلتها الخروج عن عهدة التكليف وقبول الشهادة فلوزيد فيها شئ آخر لتوقف الخروج عن العهدة على ادائه ذلك المجموع مع انه يجوز اثباته بخبر الواحد والقياس فكذا ههنا قلنا لوقال الله تعالى المائة وحدها كمال الحد وانها وحدها مجزئة فلا يقبل في الزيادة ههنا خبر الواحد والقياس لان نفي الزيادة ثبت بدليل شرعي * وحاصله ان كلية الحد فيها ليست بحكم شرعي فلا يكون رضاء نسخا * واجاب صاحب الميزان عنه باننا لانسلم انه ليس بحكم شرعي لان حكم الشرع ما لا يثبت الا بالشرع وتقدير الحد لا يعرف الا بالشرع فكان شرعا ولان الحد متى كان واجبا ثم جاء نص التفریب متراحيا فيكون التي عليه السلام ساكتا عن حكم التفریب والسكوت عند الحاجة بيان فصار وجوب اتفاء التفریب حكما شرعيا بدلالة السكوت فاذا جاء خبر الواحد بايجاب التفریب كان نسخا لحكم شرعي وهو وجوب اتفاء التفریب بسكوته ولو امر صاحب الشرع نصا فقال اجلدوا ولا تقربوا وعرف ذلك قطعنا ثم جاء خبر الواحد في ايجاب التفریب اليس يكون نسخا فكذا هذا * ولكن يلزم عليه ايجاب عبادة بعد اخرى فان سكوته عليه السلام بعد ايجاب عبادة يدل على ان غيرها ليس بواجب بمنزلة ما لو نسي عليه ثم جاز ايجاب عبادة بعدها بخبر الواحد والقياس بالاجماع فيجوز ههنا ايضا * واجاب غيره بان زيادة النفي نسخ لتحريم الزيادة على المائة فانه حكم شرعي معلوم بثبوته في الشرع

ولا يشكل ان النفي
اذا الحق بالجلد لم يبق
الجلد حدا

بطريقه كزيادة ركعة على ركعتي الفجر فانها نسخ لتحريم الزيادة على الركعتين فانه قد ثبت في الشرع في الفرائض المقدرة تحريم الزيادة على مقاديرها بخلاف زيادة عبادة فانها لا تقتضي تغيير حكم مقصود * وذكر عبد القاهر البغدادي ان زيادة التغريب على الجلد ان كان نسخا لم يكن ان يكون ادخل نية التمر بين الماء والتواب نسخا لانه الوضوء وان يكون وجوب الوضوء بالقهقهة نسخا لما ذكر الله تعالى من الاحداث النافضة للطهارة واذ اثبت ذلك فكأنكم اجزتم الزيادة على النص باخبار ضعاف ولم تحيروا باخبار صحاح قال ومن زاد الخلوة على أبي الطلاق قبل المسيس في ايجاب العدة وتكبير المهر بخبر عمر رضي الله عنه مع مخالفة غيره له وامتنع من الزيادة على النص بخبر صحيح كان حاكما في دين الله رآه * واجيب عنه بان النية في حكم الماء لان النبي عليه السلام اشار بقوله تمر طيبة وماء مطهور الى ان المائبة لم تزل بالقاه الترفيه فيكون دخلا في عموم قوله تعالى فلم يجدوا ماء فلا يكون نسخا * واما جعل القهقهة من الاحداث او من النواقض فظنير ايجاب عبادة بعد عبادة فلا يكون من النسخ في شيء * واما تكبير المهر بالخلوة ثبت عندنا بقوله تعالى وكيف تأخذونه وقد افضى بعضهم الى بعض وبذلك اخر عرفت في موضعه فلا يكون من باب الزيادة على النص بخبر الواحد * قوله * ولهذا اي ولان الزيادة على النص نسخ ونسخ الكتاب بخبر الواحد لا يجوز لم يجعل قراءة الفاتحة في الصلوة فرضا لان اطلاق قوله تعالى فاقروا ما تيسر من القرآن وعمومه يقتضي الجواز بدون الفاتحة فكان تنقيد القرائة بالفاتحة نسخا لذلك الاطلاق فلا يجوز بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام لا صلوة الا بفاتحة الكتاب * ولهذا قال ابو حنيفة وابو يوسف يعني ولانه ليس لبعض الشيء حكم جعله قال ابو حنيفة وابو يوسف رجما الله شرب القليل من المثلث وهو ما ذهب ثلثه بالطبع ثم صار مسكرا لا يحرم وهو رواية عن محمد رحمه الله لان المحرم في غير الخمر هو السكر بالنص وهو قوله عليه السلام حرمت الخمر لصينها والسكر من كل شراب وذلك يحصل بشرب الكثير منه دون القليل فكان شرب القليل مباشرة بعض علة السكر وليس لبعض العلة حكم العلة فلا يكون دخلا تحت التحريم * وقال محمد رحمه الله في رواية يكره شربه وفي رواية يحرم شربه وهو قول مالك والشافعي رجما الله لما روي انه عليه السلام قال كل مسكر حرام وفي رواية ما سكر كثيره فقليله حرام وفي رواية ما سكر الجرة منه فالجرة منه حرام * ولان المثلث بعد ما اشتهر لان الخمر انما سميت بهذا الاسم لخماريتها العقل لاكلونها نيا وهي موجودة في سائر الاشربة المسكرة * وقد نقل عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال كل مسكر خمر ولو سماه احد من اهل الحق لكان يستدل بقوله على اثبات هذا الاسم له فاذا سماه صاحب الشرع به وهو افصح العرب كان اولي * والجواب عنه ان الجمع اذا امكن بين الآثار فهو اولي من الاخذ ببعضها والاعراض عن البعض وقد امكن ههنا بان يحمل هذا الحديث على ان شرب على قصد السكر فان شرب القليل والكثير على هذا القصد حرام والحديث الاول

ولهذا لم يحمل قراءة الفاتحة
قرضا لانه زيادة ولم يحمل
الطهارة في الطواف شرطا لانه
زيادة ولهذا قال ابو حنيفة
وابو يوسف رجما الله
ان القليل من المثلث لا يحرم
لانه بعض المسكر وليس
لبعض العلة حكم العلة بوجه

على الشرب لاستبراء الطعام فإن القليل بهذا القصد حرام وبدونه لا يحرم كالشئى على قصد الزنا يكون حراما وعلى قصد الطاعة يكون طاعة * اوبان يحمل على ان التحريم كان في الابتداء لتحقيق الزجر كتحريم الانتباذ في الدباء والحتم ثم ثبت الرخصة بعد ذلك في شرب القليل منه * والمراد بقوله عليه السلام كل مسكر خمر تشبيه بالخمر في حكم خاص وهو الحد قد بحث مبينا للاحكام دون الاسامى * والمقول الذى ذكروه قياس في اللثة فلا يقبل * قال ابو الفضل رحمه الله في اشارات الاسرار * واعلم ان من وقع في ابى حنيفة رحمه الله في هذه المسئلة وشنع عليه في انه اباح مثل هذا الشراب ولم يسلك فيه طريقة الاحتياط فهذا من القائل سفة وقلة ديانة اذ الاصل ان تحريم ما حله الله تعالى بمنزلة تحليل ما حرمه لافتراق بينهما ومتى لم يبق لابي حنيفة رحمه الله دليل يدل على حرمة وبلغته الآثار المشهورة عن الصحابة والتابعين رضى الله عنهم انهم كانوا يشربونه ويسقون الاضياف ويحسدون على السكر منه كيف يسوغ له في الشرع الفتوى بالحرمة وفيه تعرض لحدود الدين من تحريم شئ لم يرد به الشرع وامر القوى والاخذ بالثقة يرجع الى العمل به دون الفتوى التى هى بيان حدود الدين * ولهذا قال محمد بن مقاتل الرازى لواعطيت الدنيا بخلافها مآثرته ولواعطيت الدنيا بخلافها ما فئت بانه حرام * قوله * وكذلك اى وكما ان شرب القليل من المثلث لا يحرم لانه بعض العلة لا يجب على الجنب والمحدث استعمال الماء القليل لصحة التيمم * وصورته اذا وجد المحدث ما لا يكتفى الوضوء او الجنب ما لا يكتفى الاغتسال يجوز له التيمم عندنا وفي احد قولى الشافعى رحمه الله لا يجوز قبل استعماله لان الله تعالى قال فلم تجدوا ماء فتيمموا ذكره منكرا في موضع التيمم من غير اعتبار قدر منه فيكون عليه شرطا لجوازه فالمراد بالشرط لا يكون الزاب مطهورا ثم استعمال هذا القدر مفيد للطهارة حقيقة وحكما بدليل انه لو استعمله ثم اصاب ماء آخر لم يجب عليه اعادة الاول فكان بمنزلة العارى اذا وجد ما يستره بعض عورته يلزمه استعماله بقدره وكذا اذا كان به نجاسة حقيقية فوجد ما يزيل بعضها يجب استعماله في ذلك القدر كذا هنا * ولان عدم الطهور قد تحقق فيباح له التيمم وذلك لان قولنا مطهور لا يراد به طهارة حسية بل المراد به طهارة حكمية اى محالة للصلوة واستعمال هذا الماء لا يحصل شئ من الحلي يقتضى بل الحل موقوف على الكمال فانه حكم والعلة غسل الاعضاء كلها ولا يثبت شئ من حكم العلة ببعض العلة كبعض النصاب في حق الزكوة وبعض علة الربوا في حق الربوا * وهذا كن وجد بعض الزينة في باب الكفارات دون الكمال حل له التكفير بالصوم كالموعود بالزينة اصلا لان الاصل رقة تكون كفارة وهذا البعض لا يصلح كفارة لانها لا تجزئ كحكم الطهارة هنا * وتبين بهذا ان المراد بقوله فلم تجدوا ماء ماء مطهور اى محل للصلوة باستعماله في هذه الاعضاء اورافع المحدث عنها فان الآية سقت لبيان هذه الطهارة لا غير والماء المحلل ماء مقدر لنفس الماء * وهذا بخلاف النجاسة الحقيقية وسر العورة لان الواجب

وكذلك الجنب والمحدث
لا يستعملان الماء القليل
عندنا لانه بعض المطهر فلم
يكن مطهرا كاملا

بما زال فهما امر حسي عورة ظاهرة فوجاسة حقيقية وإذا كان حسيا اعتبر الزوال حسيا لا حكما وإزوال حسا ثابت بقدر الماء الذي معه وكذا زوال الاكتشاف ثابت بقدر الثوب كذا في الاسرار ﴿ قوله ﴾ ولان دليل النسخ دليل آخر على ان القيد نسخ للاطلاق وجواب عما قال بعضهم انه ليس بنسخ له دليل امكان الجمع بينهما اذا كانا مقارنين بان جهل التاريخ بينهما ﴿ فقال لانتم ذلك بل لوجهل التاريخ بينهما كان القيد معارضا للاطلاق ومانعا عن العمل بعنى اذا كانا في الحكم كسائر دلائل النسخ فند معرفة التاريخ يكون التقيد نسخا للاطلاق ايضا ﴿ قوله ﴾ ونظير هذا الاصل وهو ان الزيادة نسخ معنى اختلاف الشهود في قدر الثمن جواب عن اعتبارهم الزيادة بحقوق العباد فان الزيادة فيها من جنسها لا توجب تغيير ما كان كذا كرنا من شهادة الشاهدين على القيد وشهادة الآخرين على الف وخسمائة ﴿ فقال الشخ ليس ذلك الفرع نظير هذا الاصل لان تلك الزيادة لا توجب تغييرا بل نظيره اختلاف الشهود في قدر الثمن بان شهادت الشاهدين بالبيع بالف والآخر بالبيع بالف وخسمائة لا تقبل الشهادة في اثبات العقد بالف وان اتفق عليه الشاهدان ظاهرا لان الذي شهد بالف وخسمائة قد جعل الالف بعض الثمن وانقاد البيع بجميع الثمن المسمى لايغضه فن هذا الوجه كل واحد منهما في المعنى شاهد بعقد آخر والالف المذكور في شهادة الآخر كان بحيث يثبت به العقد لولا وصل شيء آخر به بمنزلة التفسير في الطلاق والعناق فيصير شيئا آخر اذا اتصل به التعليق بالشرط فحكم الزيادة يكون بهذه الصفة ايضا والله اعلم

﴿ فصل ﴾

ذكر الاصوليون فروقا بين التخصيص والنسخ ونقل عن الشيخ الامام العلامة مولانا حيد الملة والدين رحمه الله فروقا ايضا بين التقييد والنسخ والتعليق وغيرهما فالحق هنا هذا الباب تيمنا بالفايدة ثم النسخ والتخصيص وان اشتركا من حيث ان كل واحد منهما بيان مالم يرد باللفظ الا انهما يفتقان من جهة ان التخصيص بين ان العام لم يتناول المخصوص والنسخ يرفع بعد الثبوت وان التخصيص لا يرد الاعلى العام والنسخ يرد عليه وعلى غيره ﴿ وانه يجب ان يكون متصلا عندنا والنسخ لا يكون الامتزاجيا ﴾ وانه لا يجوز الى ان لا يقي شيء والنسخ يجوز كذلك ﴿ وانه قد يكون بادلة السمع وغيرها والنسخ لا يجوز الا بالسمع ﴾ وانه يكون معلوما ومجهولا والنسخ لا يكون الا معلوما ﴿ وانه لا يخرج المخصوص منه من كونه معمولا به في مستقبل الزمان والنسخ يخرج النسوخ عن ذلك ﴾ وانه يرد في الاخبار والاحكام والنسخ لا يرد الا في الاحكام ﴿ وان دليل المخصوص يقبل التعليل ودليل النسخ لا يقبله ﴾ والفرق بين التخصيص والتقييد ان التقييد تصرف فيما كان الاول ما كتنا عنه والتخصيص تصرف فيما تناوله المفظ ظاهرا ﴿ وان التقييد مفرد والتخصيص جملة ﴾ وان في التقييد يعمل بالقيد لا بالاصل وفي التخصيص يعمل بالاصل وهو المخصوص منه * والفرق بين التخصيص والاستثناء ان التخصيص مستبعد بنفسه ﴿ وانه يقبل التعليل بخلاف الاستثناء وان لدليل المخصوص حكما بخلاف الاستثناء والفرق بين الاستثناء والنسخ ان الاستثناء غير مستعمل بنفسه ﴾ وانه يرد

ولان دليل النسخ مالم جاء مقارنا كان مما رضا والقيد بما رضى للاطلاق بمنزلة سائر وجوه النسخ ونظير هذا الاصل اختلاف الشهود في قدر الثمن ان البيع لا يثبت لان الزيادة على الثمن يجعل الاول بعضه وقد صار كلا من وجه فصارا غيرين ولم يكن للبعض حكم الوجود والله اعلم

في الاخبار والاحكام * وانه لا يكون الاختصلا بخلاف النسخ في هذه الجملة كلها * والفرق بين التقييد والنسخ من كل وجهان التقييد مفرد والنسخ جملة * وانه وصف الاول والنسخ ليس كذلك * وانه قد يكون مقارنا والنسخ لا يكون الا متأخرا * والفرق بين التعليق والاستثناء ان الاستثناء لا يعمل في جميع المستثنى منه بل يعمل في بعضه بالابطال والتعليق يعمل في جميع المعلق بالتغير * وان الاستثناء مع المستثنى منه ليس بين بل هو ايجاب والتعليق بين * وان التعليق يصح في الايجاب دون الخبر والاستثناء يصح فيهما * والفرق بين التعليق والتقييد ان التعليق تبديل من الايجاب الى اليمين والتقييد ليس بتبديل صورة بل زيادة امر آخر * والفرق بين التقييد والاستثناء ان التقييد ثبت امرا لم يكن ثابتا بالاول والاستثناء يخرج عن الاول ما كان ثابتا صورة * وان التقييد لا يخرج الاول عن حقيقته صورة فان الزفة بزيادة وصف لا يخرج عن كونها زفة بل تبقى زفة لكن لم يبق الجواز بها والاستثناء قد يخرج الاول عن حقيقته كالمواضع من الالف شيء لا يبق الف * والفرق بين النسخ والتعليق ان التعليق لا يصح الاقارنا والنسخ على عكسه * وان الشرط مع الشروط بين والنسخ مع المنسوخ ليس كذلك * وان المعلق بهرضية ان يصير ايجابا والمنسوخ ليس كذلك * والفرق بين التخصيص والتعليق ان التخصيص لا يرد الا على العام ولا يشترط في التعليق ذلك * وان التخصيص له حكم على ضد الاول وليس في التعليق ذلك * وان دليل الخصوص مستقل والشرط ليس كذلك * وانه يقبل التعارض والتعليق لا يقبله وقس عليه والله اعلم

﴿ باب افعال النبي عليه السلام ﴾

والافعال على ضربين ما ليس له صفة زائدة على وجوده كبعض افعال النائم والساهي فانه لا يوصف بحسن ولا قبح وماله صفة زائدة على وجوده كسائر افعال المكافين * وانها تنقسم الى حسن وقبح والحسن منها يقسم الى واجب ومندوب ومباح * والقبح منها يقسم الى محظور ومكروه * وهذه الاقسام سوى القسم الاخير يصح وقوعها عن جميع المكافين من الانبياء وغيرهم فاما القسم الاخير فيصح وقوعه عن غير الانبياء من بني آدم ولكن لا يصح وقوعه ما هو معصية منه عن الانبياء عليهم السلام فانهم عصوا عن الكبرياء عند عامة المسلمين وعن الصغائر عند اجماعنا خلافا لبعض الشعرية وان لم يصحوا عن الزلات * فبين هذا ان المراد من الافعال في هذا الباب الافعال التي تقع عن قصد ولم تكن من قبيل الزلة لان الباب لبيان الاقْدَاء وما وقع بطريق الزلة او وقع لاعتقاده لا يحصل في حالة النوم والاغْثاء لا يصلح للاقْدَاء * وقد يقرن البيان بالزلة لاحتالة * اما من جهة الفاعل كقوله تعالى اخبارا عن موسى عليه السلام حين قتل القبطي قال هذا من عمل الشيطان اي هيج غضي حتى ضربه فوقع قلا فاضافه اليه تسييا * وانما جعل قتل الكافر من عمل الشيطان لان قتله كان قبل الاذن له في القتل * وقيل لانه كان مستأثما فيهم وليس للسان قتل الكافر الحر بي وهو

﴿ باب افعال النبي صلى الله عليه وسلم ﴾

وهي اربعة اقسام مباح

ومستحب وواجب وفرض

وفها قسم آخر وهو الزلة

لكن ليس من هذا الباب

في شيء لانه لا يصلح للاقْدَاء

ولا يخلو عن بيان مقرون

به من جهة الفاعل او من

الله تبارك وتعالى كما قل

جل وهن وعصى آدم

فقال جل وعز حكاية عن

موسى من قتل القبطي قال

هذا من عمل الشيطان

لم يقصد قتله فكان زلة * أو من الله تعالى كما قال وعصى آدم ربه أي بكل الشجرة التي نهى عنها والعصيان ترك الأمر أو ارتكاب المنهى عنه إلا أنه ان كان عمداً كان ذنباً وإن كان خطأ كان زلة * فزوى أي فصل ما لم يكن فعله * وقيل خطأ حيث طلب الملك والخلد بأكل ما نهى عنه وإذا كان البيان مقترناً به لاجتماعه علم أنه غير صالح للاقتداء به * ثم الشيخ وشمس الأئمة رحمهم الله قسماً أفضاله عليه السلام سوى الزلة وماليس عن قصد على أربعة أقسام فرض وراجب ومستحب ومباح والقاضي الإمام وسائر الأصوليين قسموها على ثلاثة أقسام واجب ومستحب ومباح وأرادوا بالواجب الفرض وهذا أقرب إلى الصواب لأن الواجب الاصطلاحي ما ثبت بدليل فيه اضطراب ولا يتصور ذلك في حقه عليه السلام لأن الدلائل الموجبة كلها في حقه قطعية ويمكن أن يحمل على أن المراد تقسيم أفضاله بالنسبة إليها كما أشير إليه في آخر الباب وحينئذ يتحقق فيها الواجب الاصطلاحي لتصور ثبوت وجوب بعض أفضاله في حقنا بدليل مضطرب * قوله * والزلة اسم لكذا * قال شمس الأئمة رحمه الله أما الزلة فإنه لا يوجد فيها القصد إلى عيها ولكن يوجد القصد إلى أصل الفعل * قال ويان هذا أن الزلة أخذت من قول القائل ذك الرجل في الطين إذا لم يوجد القصد إلى الوقوع ولا إلى الثبات بعد الوقوع ولكن وجد القصد إلى الشيء في الطريق فصرنا بهذا أن الزلة ما يتصل بالفاعل عند فعله ما لم يكن قصده بعينه ولكنه زل فاشتغل به عما قصده بعينه والمعصية عند الأخلاق إما بقول ما قصده المباشر بعينه وإن كان قد أطلق الشرع ذلك على الزلة مجازاً * فإن قيل * لما لم يكن الفعل الحرام مقصوداً في الزلة فقيم العتاب * قلنا * إن الزلة لا تخلو عن نوع تقصير يمكن للكلف الاحتراز عنه عند الثبوت فاستحقاق العتاب بناء عليه كنز في الطريق يستحق اللوم لترك الثبوت والتقصير * قال الشيخ أبو الحسن البشاعري رحمه الله في عصية الأنبياء وليس معنى الزلة أنهم زلوا عن الحق إلى الباطل وعن الطاعة إلى المعصية ولكن معناها الزلل عن الأفضل إلى الفاضل والأصوب إلى الصواب وكانوا يعاقبون لجلال قدرهم ومنزلتهم ومكانتهم من الله تعالى (قوله) بشدة عنه البلاء للسيئة والضمير الأول للفاعل والثاني للفعل المباح أي زل الفاعل بسبب شغفه عن الفعل المباح الذي قصده أي بسبب غفلته عنه إلى ما هو حرام * ثم يقصد أصلاً * فأنها أي المعصية اسم لفعل حرام * مقصود بعينه أي نفس الفعل مقصود مع العلم بحرمة دون مخالفة الأمر فأنها لو كانت مقصودة لكان كفراً (قوله) واختلفوا في سائر أفعال النبي أي باق أفضاله صلى الله عليه وسلم بعد الزلة * مما ليس بسهو مثل تسليمه على رأس الركعتين في الظهر حتى قال ذو اليمين أقصرت الصلوة أم نسيت * ولا طبع مثل الأضال التي لا تخلو ذواروح عنها كالتنفس والقيام والقعود والاكل والشرب ونحوها فأنها على الإباحة بالنسبة إليه وإلى أمته بخلاف * ولا بد لتخصيص محل النزاع من قبود أخرى وهي أن لا يكون هذا الفعل بياناً لمجمل الكتاب فإنه حينئذ يكون تابعاً للبين في الوجوب والدب والإباحة * وإن لا يكون امتثالاً وتخيذ الأمر سابقاً فإنه تابع

والزلة اسم لفعل غير مقصود
في عينه لكنه اتصل بالفاعل
به عن فعل مباح قصده
فزل بشغفه عنه إلى ما هو
حرام لم يقصده أصلاً
بخلاف المعصية فإنها اسم
لفعل حرام مقصود بعينه
واختلفوا في سائر أفعال
النبي صلى الله عليه وسلم
عما ليس بسهو ولا طبع

للامر ايضا بالاتفاق في الوجوب والندب * وان لا يكون مختصا به كوجوب الضحى والتعبد
 والزيادة على الاربع في التكاح وصفي المغم وخس الخمس فانه لا يدل على التشريك بيننا
 وبينه بالاتفاق * ثم بعد ذلك اما ان علمت صفة ذلك الفعل في حقه عليه السلام اولم تعلم
 * فان علمت فالجمهور على ان امته مثله في كونهم متعددين في التأسي به باثبات مثل ذلك الفعل
 على تلك الصفة * وذهب شاذية الى ان حكم ما علمت صفة كحكم ما لم تعلم صفته هكذا
 ذكر بعض الاصوليين * قال ابو اليسر رحمه الله واما اذا قام دليل صفة فعل رسول الله
 صلى الله عليه وسلم فقال ابو الحسن الكرخي من اصحابنا وجيع الاشعرية وابوبكر الدقاق
 من اصحاب الشافعي بان رسول الله صلى الله عليه وسلم مخصوص به حتى يقو دليل على
 مشاركة غيره اياه * وقال ابو بكر الرازي وابو عبدالله الجرجاني من اصحابنا والشافعي وجيع
 المعتزلة انه ثبت لامته عليه السلام شركة حتى يقوم دليل على الخصوص * وان لم تعلم صفته
 بان كان ذلك الفعل من جملة المعاملات ففعله يدل على الاباحة بالاجماع كذا قال ابو اليسر
 وان كان من جملة القرب فآخلف فيه * فقال بعضهم يجب الوقف فيما اى في هذه الافعال
 التي لم تعرف صفتها فلا يحكم فيها بوجوب ولا ندب ولا اباحة ولا يثبت لنا فيها متابعة حتى
 يقوم دليل بين الوصف ويثبت الشركة واليه ذهب عامة الاشعرية وجاعة من اصحاب
 الشافعي كالغزالي وابو بكر الدقاق وابو القاسم بن كح * وقال بعضهم يلزمنا اتباعه اى
 اتباع النبي * فيها اى في تلك الافعال وتكون واجبة في حقه وفي حقا وهو مذهب مالك
 وبه قال من اصحاب الشافعي ابو العباس بن شريح والاصطخري وابو علي بن ابي هريرة وابو
 علي بن حيران والحنابلة وجاعة من المعتزلة * وقال ابو الحسن الكرخي يعتقد الاباحة
 فيها في حق النبي صلى الله عليه وسلم ولا يثبت الفضل على الاباحة وهو الوجوب او الندب
 في حقه الا بدليل * قوله * ولا يثبت المتابعة * ذكر في التوقيف قال ابو الحسن رحمه الله
 يعتقد الاباحة حتى يقوم دليل يان سائر الاوصاف واذا قام الدليل على وصف زائد نحو
 الوجوب مثلا كان النبي عليه السلام مخصوصا به حتى يقوم دليل المشاركة * وذكر شمس
 الأئمة رحمه الله وقال ابو الحسن ان علم صفة فعله انه فعله واجبا او ندبا او مباحا فانه يتبع
 فيه تلك الصفة وان لم يعلم فانه يثبت فيه صفة الاباحة ثم لا يكون الاتباع فيه ثابتا الا بقيام
 الدليل * فعلى ما ذكر في التوقيف يكون معنى قوله ولا يثبت المتابعة منا اياه لايصح متابعتنا
 للنبي عليه السلام في افعاله سواء علم صفاتها اولم تعلم الا بدليل بوجوب المشاركة * وعلى
 ما ذكر شمس الأئمة يكون معناه ولا يثبت المتابعة في الافعال التي لم يعرف صفاتها الا بدليل
 * وما ذكر ابو اليسر يؤيد المذكور في التوقيف وما ذكرناه اولاً يؤيد ما ذكره شمس الأئمة
 * قوله * وقال الجصاص * ذكر في التوقيف وقال ابو بكر الرازي يعتقد الاباحة ما لم يقم
 دليل البيان على صفة فعل رسول الله عليه السلام ثم يلزمنا يعني بعد البيان على ذلك الوصف
 حتى يقوم دليل اختصاصه به * وقال شمس الأئمة وكان الجصاص يقول يقول الكرخي

لان البشر لا يخلو عما جبل
 عليه فقال بعضهم يجب
 الوقف فيها وقال بعضهم
 يلزمنا اتباعه فيها وقال
 الكرخي لم يتقدم فيها الاباحة
 فلا يثبت الفضل الا بدليل
 ولا يثبت المتابعة منا اياه فيها
 الا بدليل وقال الجصاص
 مثل قول الكرخي

الا انه يقول اذا لم يعلم بالاتباع له في ذلك ثبت حتى يقوم الدليل على كونه مخصوصا
 * فا ذكر في التقوم يشير الى انه اثبت الاتباع عنده اذا عرف وصف ذلك الفعل كما
 صرح به ابو اليسر * وما ذكر شمس الأئمة يدل على ان الاتباع ثابت عنده بكل حال ويحتمل
 ان يكون المذكور في التقوم موافقا لما ذكر شمس الأئمة ايضا يعرف بالتأمل (وقوله)
 الا انه قال علينا اتباعه معاندنا جواز متابعت فيه لا يترك ذلك اى لا يحمل على الخصوصية
 الا بدليل او معناه وجب علينا اعتقادا باحتنه في حقا لا يترك ذلك الاعتقاد الا بدليل
 * والفرق بين قول الجصاص وبين قول الفريق الثاني ان الاتباع واجب عندهم
 على اعتقاد ان ذلك الفعل واجب في حقه وفي حقا والاتباع في قول ابي بكر ثابت على اعتقاده مباح
 في حقه وفي حقا كما لو ثبت بالتصميم باحقة فعل له من غير تصميم وجه قول الواقعية ان الاتباع ليس
 بواجب في افعاله لان التكليف بحسب المصالح وليس بحسب اشتراك المكافين في المصالح اذ يجوز ان
 يكون فعل مصلحة في حق شخص ولا يكون مصلحة في حق آخر فاذا يجوز ان يكون الفعل
 مصلحة في حق النبي عليه السلام ولا يكون مصلحة في حقا الا ترى انه قد ابيح له ما لم يبح
 لنا من العدد في النكاح والصنى من الغنم وغيرها وقد اوجب عليه ما لم يوجب علينا مثل
 قيام الليل والضصى ونحوهما واذا كان كذلك لا يلزمنا متابعت حتى يقوم دليل على الشركة
 * ولئن سلمنا ان الاتباع واجب فذلك ليس بممكن ههنا لان المتابعة في الفعل عبارة عن
 اتيان مثل فعل الذير على الوجه الذى فعله من اجل انه فعله حتى لو لم يكن هذا الفعل مثل
 الاول كالقيام والقعود او لم يكن على الوجه الذى فعله بان كان احدهما واجبا والاخر فلا
 او لم يكن من اجل انه فعله بان صلى رجلان الظهر منفردين امتثالا للامر لا يكون متابعا واذا
 كان كذلك لا يتحقق المتابعة قبل معرفة صفة الفعل ولا وجه الى المتابعة ايضا فيجب التوقف
 الى ان يظهر وصف الفعل بالدليل * قال شمس الأئمة رجح الله وهذا الكلام عند التأمل
 باطل لان هذا القائل ان كان يمنع الامة من ان يفعلوا مثل فعله بهذا الطريق ويلومهم على
 ذلك فقد اثبت صفة الحظر في الاتباع وان كان لا يمنعهم من ذلك ولا يلومهم عليه فقد اثبت
 صفة الاباحة فعرضا ان القول بالوقف لا يتحقق في هذا الفصل * واما الآخرون وهم الذين
 قالوا بوجوب الاتباع فقد احتجوا بالتصوص الموجبة لطاعة الرسول عليه السلام على الاطلاق
 مثل قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره اى عن شان الرسول ومنته وطريقته كافي
 قوله وما امر فرعون برشيد اى شانه وطريقته ومنهجه * قالوا وحل الامر على الشان
 ههنا اولى من حله على القول لانتظام الشان القول والفعل على وجه واحد * والتصوص
 فيها اى في طاعة الرسول ووجوب اتباعه كثيرة * مثل قوله تعالى اطعوا الله واطيعوا
 الرسول * واتبعوا لمحكم تبتدون * وما أتاكم الرسول فخذوه وما نهيكم عنه فانتهوا فان
 هذه التصوص وانثالها توجب اتباعه مطلقا من غير فصل بين القول والفعل * ومثل ما روى
 انه عليه السلام خلع نعله في الصلوة ففعلوا استدلالا بقتله قافهم على استدلالهم ولم يترك
 عليهم بل ينال العلة بقوله اخبرني جبرائيل ان فيها قدرا وامرهم بالخلق عام الحد ية فترصوا
 وتوقفوا فقام فعل بتدبروا الى الخلق فدل ان الفعل من المكانة في القلوب ما ليس للقول

الا انه قال علينا اتباعه لا يترك
 ذلك الا بدليل وهذا اصح
 عندهما اما انوافقون فقد
 قالوا ان صفة الفعل اذا
 كانت مشكلة امتنع
 الاقتداء لان الاقتداء
 في المتابعة فاصله ووصفه
 فاذا خالفه في الوصف
 لم يكن مقتديا فوجب
 الوقت الى ان يظهر واما
 الآخرون فقد احتجوا
 بالنعى الموجب لطاعة
 الرسول عليه السلام قال الله
 تعالى فليحذر الذين
 يخالفون عن امره
 والتصوص في ذلك كثيرة
 واما الكرخى فقد زعم
 ان الاباحة من هذه الاقسام
 هي ثابتة بيقين فلم يحز
 انساب غيره الا بدليل
 ووجب اثبات اليقين كمن
 وكل رجلا بما ثبت الحفظ
 به لانه يقين وقد وجدنا
 اختصاص الرسول ببعض
 مانعته ووجدنا الاشتراك
 ايضا

ولما قبل عمر رضى الله عنه الجعر قال انى اعلم انك حبيب لا تضر ولا تنفع ولكنى
 رأيت رسول الله يقبلك فأرى ان متابعتك على الظاهر من فعله واجبة * والصحابة رضى الله
 عنهم كانوا يرون المبادرة الى متابعة افضله مثل المبادرة الى متابعة اقواله * واما الكرخى
 فقد زعم انى قال بان الاباحة من هذه الاقسام وهى الوجوب والتدب والاباحة هى الثابتة
 فى حقه عليه السلام يقرن لتحقيقها فى كل الاحوال فوجب اثباتها ولم يحز اثبات غيرها الا
 بدليل لوقوع الشك فيه * ثم لما ثبت الاباحة بهذا الطريق على ما اختاره شمس الأئمة اوتام
 دليل بين صفة الفعل على ما نقله القاضى الامام لم يحز متابعتك فيه الا بدليل لاناقد وجدنا
 اختصاص الرسول عليه السلام ببعض الافعال كما ذكرنا * ووجدنا الاشتراك اى اشتراك
 النبي والامة فى البعض وهذا الفعل يحتمل ان يكون مما اخص هو به ويحتمل ان يكون مما
 هو غير مخصوص به فعند احتمال الوجهين على السواء يجب التوقف حتى يقوم الدليل
 لتحقيق المعارضة * قوله * ووجه القول الآخر بكسر الخاء وهو قول الجصاص ان اتباع
 اصل الى آخره * قال شمس الأئمة رجاء الله الصحيح ما ذهب اليه الجصاص لان فى قوله
 تعالى لقد كان لكم فى رسول الله اسوة حسنة تخصيص على بخوار التامى به فى فضائه فيكون
 هذا النص معمولا به حتى يقوم الدليل المانع وهو ما يوجب تخصيصه بذلك * وقد دل
 عليه قوله تعالى فلا قضى زيد منها وطرا زوجناكمها لكيلا يكون على المؤمنين حرج فى
 ازواج ادعيائهم وفى هذا بيان ان ثبوت الحل فى حقه مطلقا دليل ثبوته فى حق الامة
 الا ترى انه نص على تخصيصه فيما كان هو مخصوصا به بقوله خالصة لك من دون المؤمنين
 وهو النكاح بغير مهر فلو لم يكن مطابقا لثبوت دليل الامة فى الاقدام على مثله لم يكن له قوله
 تعالى خالصة لك فائدة فان الخصوصية ثابتة بدون هذه الكلمة * والدليل عليه انه لما قال
 عليه السلام لعبد الله بن رواحة حين صلى على الارض فى يوم قد مطروا فى السفر لم يكن
 لك فى اسوة فقال انت تسنى فى رقية قد فكت وانا اسعى فى رقية لم يعرف فكا كما قال انى
 مع هذا ارجو ان اكون اخشاكم لله * ولما سألت امرأة ام سلمة رضى الله عنها عن القبلة
 لاصائم قالت ان رسول الله يقبل وهو صائم فقالت لسناء رسول الله صلى الله عليه وسلم
 قد غفرله ما تقدم من ذنبه ومات آخر ثم سألت ام سلمة رضى الله عنها رسول الله صلى الله عليه وسلم
 عن سؤالها فقال هلا اخبرتها انى اقبل وانا صائم فقالت قد اخبرتها بذلك فقالت كذا فقال
 انى ارجو ان اكون اتقاكم لله واعلمكم بحلوه فى هذا بيان ان اتباعه فيما ثبت من
 فضائه اصل حتى يقوم الدليل على كونه مخصوصا بفعل * وهذا لان الرسل عليهم السلام
 ائمة يقتدى بهم كما قال الله تعالى انى جاعلك للناس اماما فالاصل فى كل فعل يكون منهم
 جواز الاقتداء بهم الا ما ثبت فيه دليل الخصوصية باعتبار احوالهم وعلو منازلهم
 واذا كان الاصل هذا فى كل فعل يكون منهم بصفة الخصوصية يجب بيان الخصوصية
 مقارنا به اذ الحاجة الى ذلك ماسة عند كل فعل يكون حكمه بخلاف هذا الاصل والسكوت
 عن البيان بعد تحقق الحاجة اليه دليل التثنية فترك بيان الخصوصية يكون دليلا على انه

فوجب الوقف فيه
 ايضا ووجه القول الاخر
 ان الاتباع اصل لانه امام
 يقتدى به كما قال تعالى
 لاراهم انى جاعلك للناس
 اماما فوجب التمسك
 بالاصل حتى يقوم الدليل
 على غيره هذا الذى ذكرنا
 تقسيم السنن فى حقنا وهذا

من جلة الأنفال التي هو فيها قدوة أمته والله أعلم ﴿ فصار الحاصل ان عند ابي الحسن الاصل هو الاختصاص والاشتراك لعارض وعند الجصاص الاصل هو الاتباع والخصوصية بعارض كما ان الاصل في الكلام الحقيقة والحجاز بعارض والعارض لا يثبت الا بدليل ﴿ قوله ﴾ وهذا الذي ذكرنا تقسيم السن في حقنا اي هذا الباب لتقسيم افعال النبي عليه السلام في حقنا فانه لبيان انواع الانواع الذي هو راجع اليها ولهذا ادخل فيه الواجب كما شرنا اليه ﴿ وما ذكرنا من اول اقسام السنة الى ما انتهينا اليه تقسيم السنة وما ينصل بها بالنسبة اليها وهذا الباب الذي نشرع فيه

﴿ باب تقسيم السنة في حق النبي صلى الله عليه وسلم ﴾

اي بيان طريقته في اظهار احكام الشرع (قوله) واولا جهل بعض الناس والطعن بالباطل بان قالوا لا يجوز قلبي عليه السلام ان يحكم بالرائي والاجتهاد وان يعتمد في بيان الاحكام على غير الوحي لان ذلك مؤد الى انحطاط درجة النبوة الى درجة الاجتهاد ﴿ لكن الاولى منا الكذب عن تقسيمه اي تقسيم سنته وطريقته في اظهار احكام الشرع على تأويل المذكور لان معنى التظيم في حق من هو دونه عدم اشتغاله بمثل هذا التقسيم فان النبي صلى الله عليه وسلم هو المفرد بالكمال الذي لا يحيط به الا الله عز وجل وفي الاشتغال بالتقسيم نوع احاطة وفيه ايضا نسبة الخلق في بعض الصور اليه عليه السلام مع عدم التقرير عليه وفيه سؤا داب فكان الاولى تركه ولكن طعن الجاهل وتعمته بان قال كيف ساغ له الاشتغال بالاجتهاد مع توصله الى ما يوجب علم اليقين وهو الوحي حل على هذا التقسيم ورخص في الاشتغال به دفعا لتعنتهم وكشف عن شبهتهم (قوله) والوحي نومان يعني انه عليه السلام كان مستمدا على الوحي في اظهار جميع احكام الشرع الا ان الوحي نومان ظاهر وباطن الى آخر ما ذكر ﴿ وقسم شمس الأئمة رجاء الله ذلك على ثلاثة اقسام الى وحي ظاهر والى وحي باطن والى ما يشبه الوحي وجعل القسمين الاولين من الوحي الظاهر والقسم الثالث من الوحي الباطن وعمله بالاجتهاد بمما يشبه الوحي ولكل وجه يعرف بالتأمل ﴿ بعد عمله اي علم النبي عليه السلام ﴿ بالبلغ وهو الملك ﴾ بأية قاطعة ظهرت له توجب علم اليقين بانه ملك يأمره عن الله عز وجل كما ظهرت لنا الآيات القاطعة الدالة على وجود الصانع جل جلاله والمجربات الفاهرة الدالة على صدق الانبياء عليهم السلام • وهو اي ثابت بلسان الملك ازل عليه بلسان الروح الامين وهو جبرائيل عليه السلام المراد من قوله جل ذكره انه لقول رسول كريم ﴿ قل تله روح القدس ﴿ تله روح الامين على قلبك (قوله) عليه السلام ان روح القدس نقت في روعي اي اوقع في قلبي ﴿ ان نفسا لن تموت حتى تستكمل اي تستوفي رزقها بكماله ﴿ فاتفقوا الله اي اجهدوا في طلب التقوى وجدوا في تحصيلها كل الجهد والجد فانها لا تحصل الا بالسعي لافي طلب الرزق فانه لا ينفوت احدا بل اجلوا في طلبه مباشرة الاسباب المشروعة وترك المبالغة فيه المؤدية الى الوقوع في المحظور معتقدين ان الرزق من الله تعالى

وسلم ولولا جهل بعض الناس والطعن بالباطل في هذا الباب لكان الاول من الكف عن تقسيمه فانه هو المفرد بالكمال الذي لا يحيط به الا الله تعالى والوحي نومان ظاهر وباطن اما الظاهر ثلاثة اقسام ما ثبت بلسان الملك فوقع في سمعه بعد علمه بالبلغ بأية قاطعة وهو الذي ازل عليه بلسان الروح الامين عليه السلام والثاني ما ثبت عنده ووضح له بإشارة الملك من غير بيان بالكلام كما قال النبي صلى الله عليه وسلم ان روح القدس نقت في روعي ان نفسا لن تموت حتى تستكمل رزقها فاذا فاقوا الله واجلوا في الطلب والثالث ما تبدي لقلبه بلا شبهة ولا مزاجم ولما مرض بالهام من الله تعالى بان اراده بنور عنده كما قال جل وعلا لتحكم بين الناس بما اراك الله ففسدنا وحي ظاهركه مقرون بظاهره وابتلاه ما في به الابتلاء في درك حقيقته بالتأمل وانما اختلف طريق الظهور وهذا من خواص النبي صلى الله عليه وسلم حتى كان حجة بالغة وانما يكرم غيره بشئ منها

لامن الكسب بل الاشتغال به للامتنان بالامر * ويجوز ان يكون فائقا لله متعلقا باجلوا اى
 فائقا الله في طلب الرزق بالاجال في طلبه بالاختراز عن الاشتغال بالاسباب المحطورة
 والتصرفات المنهى عنها * والثالث ما تبدي اى ظهر لقلبه يبنى من الحق بلاشبهة وقوله
 بلا معارض ولا مزاحم تأكيد والالهام من اقسام الوحي بدليل قوله تعالى وما كان لبشر
 ان يكلمه الله الاوحيا اى بطريق الالهام وهو القذف في القلب كما يذف في قلب ام موسى عليه
 السلام الا ان النبي لما عرف قطعا انه من الله تعالى كان ذلك حجة قاطعة * فهذا اى ما ذكرنا
 من الاقسام الثلاثة وحي ظاهر كله لظهوره في حق النبي صلى الله عليه وسلم في درك حقيقته
 اى النبي عليه السلام مبتلى بدرك حقيقته التأمل فيما ظهر له من الآية الدالة على حقيقته ونحن
 مبتلون بدرك حقيقته ايضا بعد تبينه البيا بالتأمل في المعجزات الدالة على صدقه * واتما
 اختلف طر يق الظهور بان ظهر البعض بتبليغ الملك والبعض باشارته والبعض باظهار الله
 عز وجل من غير واسطة * وهذه اى هذه الاقسام الثلاثة من خواص النبي صلى الله عليه وسلم
 لا شركة لامة فيها اذ الوحي من خصائصه بلاشبهة * وكذا الالهام الذى لا يبق معه شبهة
 لا يوجد في حق غيره ولو وجد واكرم غيره بذلك كان ثبوته له لحق النبي عليه السلام اى
 لحرمة على مثال كرامات الاولياء فانها ثبت لحرمة النبي عليه السلام واتما المعجزة على ما
 عرفت واذا كان كذلك لا يخرج بثبوته للغير من خصائصه عليه السلام على انه ان ثبت للغير
 لا يكون حجة في احكام الشرع فثبت ان كون الالهام حجة مخصوص بالنبي عليه السلام
 * قوله * واما الوحي الباطن فكذا جعل الاجتهاد منه عليه السلام وحيا باطنا باعتبار المأل
 فان تقريره عليه السلام على اجتهاده يدل على انه هو الحق حقيقة كما اذا ثبت بالوحي ابتداء
 وجعله شمس الائمة مشابها للوحي بهذا الاعتبار ايضا فقال واما ما يشبه الوحي
 في حق رسول الله صلى الله عليه وسلم فهو استنباط الاحكام من النصوص بالراى والاجتهاد
 فان ما يكون من رسول الله عليه السلام بهذا الطريق فهو بمنزلة الثابت بالوحي لقيام الدليل
 على انه يكون صوابا لا محالة فانه كان لا يقر على الخطأ فكان ذلك منه حجة قاطعة ومثل هذا
 من الامة لا يجعل بمنزلة الوحي لان الاجتهاد يخطئ ويصيب وقد علم انه كان له عليه السلام من
 الكمال ما لا يحيط به الا الله فلا شك ان غيره لا يساو به في اعمال الراى والاجتهاد * قوله *
 واختلف في هذا الفصل اى في جواز الاجتهاد للنبي صلى الله عليه وسلم وفي كونه متعديا فابى
 بعضهم وهم الاشعرية واكثر المعتزلة والتكلميين ان يكون الاجتهاد حظا للنبي عليه السلام
 في الاحكام الشرعية الا ان بعضهم قالوا انه غير جائز عليه عقلا وهو منقول عن ابى على الجبائى
 وابنه ابى هاشم وبعضهم قالوا انه جائز عليه عقلا ولكنه لم يتعد به شرعا وقال بعضهم
 وهم عامة اهل الاصول كنه له العمل في احكام الشرع بالوحي والراى جميعا اى بالوحي
 الظاهر والباطن وهو منقول عن ابى يوسف من اصحابنا وهو مذهب مالك والشافعى وعامة
 اهل الحديث وقال اكثر اصحابنا بانه عليه السلام كان متعبدا بانتظار الوحي في سادته ليس

واما الوحي الباطن
 فهو ما يتل بالاجتهاد الراى
 بالتأمل في الاحكام
 النصوص واختلاف في
 هذا الفصل فابى بعضهم
 ان يكون هذا من حظ
 النبي صلى الله عليه وسلم
 واتما له الوحي الخالص
 لا غير واتما الراى والاجتهاد
 لامة وقال بعضهم كانه
 العمل في احكام الشرع
 بالوحي والراى جميعا
 والقول الاصح عندنا هو
 القول الثالث وهو ان
 الرسول مأمور بانتظار
 الوحي فيما يروح اليه من
 حكم الواقعة ثم العمل
 بالراى بعد اقتضاء مدة
 الانتظار

ففيها وحى فان لم ينزل الوحي بعد الانتظار كان ذلك دلالة للاذن بالاجتهاد * ثم قيل مدة الانتظار مقدرة بثلاثة ايام وقيل يخوف فوت الغرض وذلك يختلف بحسب الحوادث كالانتظار الولي الاقرب في النكاح مقدريهون الخاضع الكفو * وكلهم اتفقوا ان العمل يجوز له بالراى في الحروب وامور الدنيا * احتج الفريق الاول بالنص وهو قوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحى اخبرناه لا ينطق الا من وحى والحكم الصادر عن اجتهاد لا يكون وحيا فيكون داخل تحت النفي * وبالمقول وهو ان النبي عليه السلام كان ينصب احكام الشرع ابتداء والاجتهاد دليل محتمل للخطا لانه رأى العباد فلا يصلح لنصب الشرع ابتداء لان نصب الشرع حق الله تعالى فكان اليه نصبه لالى العباد بخلاف امور الحرب وما يتعلق بالمعاملات لان ذلك من حقوق العباد اذا المطوب امداف ضررهم اوجزق البهم بما يقوم به مصالحهم واستعمال الراى جائز في مثل حاجة العباد الى ذلك وليس في وسعهم فوق ذلك والله تعالى تعالى عما يوصف به العباد من العجز والحاجة فاهو حقه لا يثبت ابتداء الا بما يكون موجبا علم اليقين بينه ان المصير الى الراى الذى هو محتمل للخطا انما يجوز عند الضرورة حتى لم يجز الاشتغال به مع وجود النص والضرورة انما تثبت في حق الامة لافى حقه عليه السلام اذ الوحي باثبه في كل وقت فكان اشتغاله بالراى كاشتغاله به مع وجود النص وهذا كتمرى القبلة فانه يجوز لمن بعد عن الكعبة ولم يجد سبيلا الى الوقوف عليها لضرورة لان كان مشاهدا للكعبة ولان يجد سبيلا الى الوقوف عليها لعدم الضرورة الموجهة الى التمرى * ولانه لو جاز له الاجتهاد لجاز مخالفته لمجهد آخر لان جواز المخالفة من احكام الاجتهاد والاتفاق لا يجوز لاحد ان يخالفه في حكمه فعمل ان الاجتهاد غير سائغ له لانتهاء موجهه في حقه الا ترى ان في امور الحرب لما نجاز له الراى جازت مخالفته حتى خالفه السعدان في اعطاء شطرنج المدينة واسيدن خضير في النزول يوم بدر على ماسأى بيانه * ولان الاجتهاد منه عليه السلام سبب لتغير الناس عنه لانهم متى سمعوا انه يحكم برأيه في شريعته يسبق الى اوامهم قبل ان يأملوا حتى التأمل انه ينصبه من تلقاء نفسه وذلك سبب لانتهاء اذ الطبع ينفر عن اتباع ميله وما يؤدى الى التفرقة لا يكون هو مادونا فيه لتأديته الى المناقضة لكونه مبعوثا لدعوة اليه لا لتفرقة عنه * ووجه القول الآخر وهو قول العامة الكتاب والسنة والدليل العقول اما الكتاب فقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار امر بالاعتبار اما لاولى البصائر اذ المراد من البصر البصيرة وكان قوله يا اولى الابصار لتعليل للاعتبار اى اعتبروا يا اولى الابصار لاتصافكم بالبصيرة والنبي عليه السلام اعظم الناس بصيرة واصفاهم سريرة واصوهم اجتهادا واحسنهم استنباطا وهو معنى قوله احق الناس بهذا الوصف اى بوصف البصيرة فكان اولى بهذه الفضيلة وبالدخول تحت هذا الخطاب وقال تعالى فقهناها سليمان روى ان رجلين تحكما الى داود وعنده سليمان عليهما السلام احدهما صاحب حرث والاخر صاحب غنم فقال صاحب الحرث ان هذا انفلتت غنم ليلا فوقع في حرثي فلم يبق منه شيئا

اختص الاول بقول الله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحى ولان الاجتهاد محتمل للخطا ولا يصلح لنصب الشرع ابتداء لان الشرع حق الله تعالى فاليه نصه بخلاف امر الحروب لانه يرجع الى العباد يدفع لوجر فصح اثباته بالراى ووجه القول الآخر ان الله تبارك وتعالى امر بالاعتبار عاما بقوله فاعتبروا يا اولى الابصار وهو عليه السلام اسحق الناس بهذا الوصف وقال الله تبارك وتعالى فقهناها سليمان عبارة عن الراى من غير نص وكذلك قوله تبارك وتعالى لقد ظلمك حبؤال فتمسكت الى ان اناجى جواب بالراى

فقال لك رقاب الغنم فقال سليمان اوغير ذلك ينطلق اصحاب الحرب بالغنم فيصيرون من ابلانها
ومنافعها ويقوم اصحاب الغنم على الحرب حين اذا كان كيلة نفقت فيه دفع هؤلاء الى
هؤلاء ففهم ودفع هؤلاء الى هؤلاء حرثهم واكثر الفسرين على ان الحرب كان كرما قد تدلت
عنا قديهم فقال داود عليه السلام القضاء ما قضيت وحكم بذلك فاجاب الله تعالى عن ذلك
القضية بقوله عز اسمه وداود وسليمان الى ان قال ففهمناها سليمان الهاء ضمير الحكومة
الدلول عليها بقوله اذ يحكمان في الحرب وذلك اى ذلك التفهم عبارة عن الرأى من غير
نص اى المراد انه وقف على الحكم بطريق الرأى لا بطريق الوحي لان ما كان بطريق الوحي
فداود وسليمان عليهما السلام فيه سواء وحيث خص سليمان بالفهم علم ان المراد به الفهم
بطريق الرأى ولان القضية التى قضاه داود اولا لو كانت بالوحي لما وسع سليمان خلافه
ولما خالف ومدح على ذلك علم انه كان بارأى * وذكر في المطلع قبل انهما اجتهدا جعما
فبعاه اجتهد سليمان عليه السلام اشبه بالصواب فرجع داود الى اجتهد سليمان قبل الحكم
لان الحكم اذا وقع بالاجتهاد لا ينقض بالاجتهاد آخر وكذلك قوله تعالى اى ومثل قوله
ففهمناها سليمان قوله تعالى اخبارا عن داود عليه السلام لقد ظلك بسؤال نفجتك الى نجاهه
جواب عن داود عليه السلام بارأى فانه كان بطريق التنبه وانما يحين ذلك اذا فوض
الحكم الى رأيه ومباراة شمس الائمة اوضح فانه قال وقد حكم داود بين الحصين حين
تسورا الحرب فانه قال لقد ظلك بسؤال نفجتك الى نجاهه وهذا بيان بالقياس الظاهر
وتقل عن ابي يوسف رحمه الله انه تمسك فيه بقوله تعالى انا انزلنا اليك الكتاب بالحق لتحكم
بين الناس بما اريك الله فانه بمومه يتناول الحكم بالنص والاستنباط منه اذ الحكم لكل منها
حكم بما اراه الله * واورد عليه ان المراد بما اريك بما انزله اليك لدلالة السياق عليه اذلا
مناسبة بين قول القائل انفذت اليك ذلك الكتاب لتحكم بغيره * واجيب عنه بان الحكم
الذى استنبط من المنزل حكم بالمنزل لانه حكم بمعناه وبان التقيد بالمنزل خلاف الاصل وقرر
ابو على الفارسي هذا التمسك فقال الارائة ههنا لا تستقيم ان تكون لارائة العين لاستعمالها
في الاحكام ولا لمعنى الاعلام لوجوب ذكر المفعول الثالث كذكر الشئ لان المعنى ما اريكه
الله لثم الصلة ختين ان المعنى لتحكم بين الناس بما جعله الله لك رأيا * واجيب بان الارائة
بمعنى الاعلام وما مصدرية لا موصولة لتحتاج الى ضمير ويكون قد حذف المفعولان وهو
جائز * واما السنة فحديث الخصمية فانه عليه السلام اعتبر فيه دين الله دين العباد واذلك
بان بطريق النياس وقد مر ياتيه في باب الآداء والقضاء * وحديث القبله للصائم وهو
ماروى ان عمر رضى الله عنه سئل النبي عليه السلام فقال اى آتيت اليوم امرا عظيما فقال
وما ذاك فقال هشتت الى امرأتى فقبلتها فقال ارأيت لو تفضضت بهاء ثم مجتته اكان يضرك
قال لا قال ففهم اذا اى ففهم تشك اذ قد عرفت ذلك فاعتبر فيه مقدمة الجماع وهى القبله بمقدمة
الشرب وهى المضمضة في عدم فساد الصوم وهو قياس ظاهر بل عدم الفساد في القبله

وقال النبي صلى الله
عليه وسلم لا خشية لارأيت
لو كان على ابيك دين ففضضته
اما كان قبل منك قالت نعم
قال فدين الله احق وقال
العمر وقد ساله عن القبله
للصائم ارأيت لو تفضضت
بهاء ثم مجتته اكان يضرك
وهذا قياس ظاهر

اظهر لانها تمنح الشهوة ولا تسكنها وتتضمن تسكن شيئا من العيش * وقال فين اى اهله
انه يوجر روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال في حديث طويل وفي يضع احدهم صدقة
قالوا يا رسول الله ابأى احدثنا شهوته ويكون له فيها اجر قال ارايت لو وضعها في حرام اكان
عليه فيه وزر فكذلك اذا وضعها في الحلال كان له اجر اعتبر مباشرة الحلال في استحقاق
موجبها وهو الاجر بضدها وهو مباشرة الحرام في استحقاق موجبها وهو الوزر وهذا
بيان الراى والاجتهاد والمجرحى المله من القم من ما يطلب * واما المقول فهو ان الاجتهاد مبنى
على العلم بمعنى النصوص ورسول الله صلى الله عليه وسلم اسبق الناس في العلم اى اكملهم فيه
حتى كان يعلم بالتشابه الذى لا يعلم احد من الامة بعده وسلم اسبق الناس في العلم اى اكملهم فيه
تمثلت الحكم لاجلالة وبعد العلم به والوقوف على طريق الاستعمال لا وجه لمنه عن ذلك لانه
نوع حصر وذلك لا يلىق بعلو درجته مع اطلاع غيره فيه * ووجهه انه لو لم يحز له العمل
بالاجتهاد الذى هو اعلى درجات العلم للعباد واكثر صوابا لاشتماله على المشقة وجاز لامت ذلك
لكانت الامة افضل منه في هذا الباب وانه غير جائز * ولا يقال انما يلزم ذلك ان لو لم يكن
له منصب اعلى منه لانه كان يستدرك الاحكام وحيا وهو اعلى من الاجتهاد * لانقول الوحي
وان كان اعلى من الاجتهاد لكن ليس فيه تحمل المشقة في استدراك الحكم فلا يظهر فيه اثر
جودة الخاطر وقوة القريحة واذا كان هذا نوما مفردا من الفضيلة لم يحل الرسول عنه
بالكلية * ثم الشيخ رحمه الله ذكر هنا ان التشابه وضع للرسول عليه السلام بدون غيره وهكذا
ذكر شمس الائمة رحمه الله وهو يترى اى مخالفا لظاهر الكتاب لان الوقف ان وجب على قوله
عز وجل وما يعلم تأويله الا الله كما هو مختار السلف والشيخين فذلك يقتضى ان لا يعلم
الرسول كما لا يعلم غيره من العباد وان كان الوقف على قوله تعالى والراسخون في العلم كما هو مختار
الخلف يلزم ان لا يكون الرسول عليه السلام مخصوصا بعلم بل الراسخون يعلمونه ايضا فاما
ان يعلم الرسول ولا يعلم غيره فمخالف لما دل عليه النص من كل وجه * واجيب عنده بان
معنى الآية على تقدير الوقف على الاية وما يعلم احد تأويله بدون تعلم الله الاية كما في قوله
تعالى قل لا يعلم من في السموات والارض الغيب الا الله اى لا يعلم بدون تعليم الله الاية يكون
الاحتياط بمعنى غيره واذا كان كذلك جاز ان يكون الرسول مخصوصا بالتعليم بدون اذن البليان
لغيره فيبقى غير معلوم في حق غيره * واعترض بان الآية تقتضى حصر العلم على الله عز وجل
واذا صار الرسول عليه السلام عالما بالتشابهات النازلة قبل نزول هذه الآية بالتعليم لا يستقيم
الحصر وكان ينبغي ان يقول وما يعلم تأويله الا الله ورسوله * واجيب عنه بانه يجوز ان يكون
التعليم حاصل بعد نزول هذه الآية فلا يكون الرسول عليه السلام عالما بالتشابه قبل نزولها
فيستقيم الحصر بقوله وما يعلم تأويله الا الله * وبان الآية دلت على حصر العلم على الله عز وجل
وعلى من علم الله بالتأويل الذى ذكره الا ترى ان تلك الآية توجب حصر علم الغيب على الله
تعالى ثم انه لا يمنع ان يعلم غير الله بتعليمه كما قال تعالى عالم الغيب فلا يظهر على غيبه احد الا من

وقال فيمن اتى اهله به يوجر
فقل ابو جراح احداثا في شهوته
فقال ارايت لو وضعه في
حرام اما كان يثم وقال
في حرمة الصدقة على بنى
هاشم ارايت لو تمضت
بها ثم عجبته اكننت شاربه
وهذا قياس واضح في
تصريح الاوساخ بحكم
الاستعمال لان الرسول
صلى الله عليه وسلم اسبق
الناس في العلم حتى وضعه
ما حفى على غيره من التشابه
فجاء ان يحفى عليه مما
النص

ارتضى من رسول فكذلك ههنا ﴿ قوله ﴾ الا ان اجتهاد غيره جواب عما يقال لما جاز له الاجتهاد وكان ينبغي ان يكون منزله دون النص فيكون ظنيا كاجتهاد غيره ويجوز مخالفته اذذاك فقال ليس كذلك لان اجتهاد غيره يحتمل الخطاء والقرار عليه واجتهاده لا يحتمل الخطاء عند اكثر العلماء لانا امرنا باتباعه في الاحكام بقوله عز وجل فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في انفسهم حربا مما قضيت ويسلووا تسليما وبغيره من الايات فلو جاز الخطاء عليه لكننا مأمورين باتباع الخطاء وذلك غير جائز وان احتمل الخطاء كما هو مذهب اكثر اصحابنا بدليل قوله عز اسمه عني الله. منك لم اذننت لهم فانه يدل على انه عليه السلام اخطأ في الاذن لهم وبدليل نزول العتاب في اسارى بدر وغيرهما من الدلائل فلا يحتمل القرار على الخطأ لما ذكرنا انه يودى الى الامر باتباع الخطأ فاذا قرأه الله على اجتهاده دل انه كان هو الصواب فيوجب علم اليقين كالتص فيكون مخالفته حراما وكفر او هو نظير الايام فان الهام النبي عليه السلام حجة قاطعة لا يسع مخالفته بوجوه الهام غيره ايسر بحجة (قوله) وذلك مثل امور الحرب اى الاجتهاد والعمل بارأى في سائر احكام الشرع مثل العمل بارأى في امور الحرب من غير فرق والفرق منه ابطال الفرق التى ادعته الطائفة الاولى الا ترى انه شاورهم في اسارى بدر وهو مشاورة في حكم الشرع لان مفاداة الاسير بالمال جوازها وقسدها من احكام الشرع وبما هو حق الله تعالى فعل انه كان يشاورهم في الاحكام كما في الحروب وقصة ذلك ماروى انه لما كان يوم بدر هزم المشركون وقتل منهم سبعون رجلا واسر منهم سبعون استشار رسول الله صلى الله عليه وسلم في الاسارى فقال ابو بكر رضى الله عنه هؤلاء بنوالم والعشيرة والاخوان وارى ان اخذتهم القديبة فيكون ما اخذنا قوة لنا على الكفار وعسى ان يبيعهم الله فيكونوا لنا عضدا فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لهم رضى الله عنه ما ترى يا ابن الخطاب فقال انهم كذبوك واخرجوك وهؤلاء ائمة الكفر وقادة المشركين فارى ان يمكننى من فلان قريب لهم وعليان من عقيل وحجرة من العباس فلنضربن اعناقهم حتى يعلم الله انه ليس في قلوبنا مودة للمشركين فقال عليه السلام مثلك يا ابا بكر كمثل ابراهيم حيث قال ومن عصاني فانك غفور رحيم ومثلك يا عمر فخذ منهم الفداء فانزل الله تعالى ما كان الكافرين ديارا فهو ما قال ابو بكر ولم هو ما قال عمر فخذ منهم الفداء فانزل الله تعالى ما كان لنبى ان يكون له امرى الى قوله لولا كتاب من الله سبق اى لولا حكم سبق اياته في الوح المحفوظ وهوانه لا يعاقب احدا بخطاء وهذا خطأ في الاجتهاد لانهم نظروا في ان استقامتهم ربما يودى الى اسلامهم وتدينهم وخفى عليهم ان قتلهم اعز للاسلام واهب لمن ورآهم وقيل كناية انه يستحيل لهم القديبة التى اخذوها وقيل ان اهل بدر مغفور لهم وقيل ان الله لا يعذب قوما الا بعد تأكيد الجحمة وتقديم النبى ولم تقدم النبى عن ذلك لمسك فيما اخذتم من الفداء عذاب عظيم فقال صلى الله عليه وسلم لو نزل بنا عذاب ما نبى الا عمر وانما امضى ذلك الحكم لان الحكم اذا امضى بالاجتهاد تم نزل نص بخلافه وظهر خطأه عمل به في

واذا وضع له ثمة العمل به لان الحجة للعمل شرعت الا ان اجتهاد غيره يحتمل الخطاء واجتهاده لا يحتمل ولا يحتمل القرار على الخطأ فاذا قرأه الله تعالى على ذلك دل على انه مصيب يبين وذلك مثل امور الحرب وقد كان النبي صلى الله عليه وسلم يشاور في سائر الحوادث عند عدم النص مثل مشاورته في امور الحرب الا يرى انه شاورهم في اسارى بدر فاخذ برأى ابي بكر وكان ذلك هو الرأى عنده فن عليهم حتى نزل قوله لولا كتاب من الله سبق لمسك فيما اخذتم عذاب عظيم

المستقبل لا فيما مضى كذا قيل والاصح ان الله تعالى امضى ذلك الحكم بعد العتاب بقوله فكوا بما غنتم حلالا مليا (قوله) وكا شاور سعد بن معاذ روى ان الامر لما ضاق على المسلمين في حرب الاحزاب وكان في الكفار قوم من اهل مكة عون لهم رئيسهم عيينة بن حصن الغزاري وابوسفيان بن حرب بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم الى عيينة وقال ارجع انت وقومك ولك ثلث ثمار مدينة فاني الان يعطيه نصفها فاستشار في ذلك الانصار وفيهم سعد بن معاذ وسعد بن عبادا احدهما رئيس الاوس والاخر رئيس الخزرج فقال هذا شيء امر الله به ام شيء رأته من نفسك فقال لا بل رأى رأيت من عند نفسي فقال يا رسول الله انهم لن ينالوا في الجاهلية من ثمار المدينة الا بشراء او بقرى فاذا اعزنا الله بالاسلام لانعطيهم المدينة فانيس ينشأ ويقيم الا بالسيوف وفرح بذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال اني رايته العرب قد رمتكم عن قوس واحدة فارتدت ان امرهم عنكم فاذا اثبتتم فذاك ثم قال للذين جاءوا بالصلح اذهبوا فلا نعطيهم الا بالسيوف وكذلك اخذ برأي اسيد بن حضير لما اراد النبي صلى الله عليه وسلم بدر الزول فقال له اسيد بن حضير اوجب المنذر ان كان عن وحى فسمعا وطاعة وان كان عن رأى فاني ارى ان نزل على الماء وتأخذ الجياض فاخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم برأيه ونزل على الماء ثم المشاورة في اسارى بدر نظير لقوله شاورهم في سائر الحوادث لا قلنا انها مشاورة في حكم شرعى فاما المشاورة في بذل شطر الثمار والنزول على الماء فلا يصح نظرا له لانها مشاورة في امور الحرب فلا تصلح ائتما على الخصم ولا على ان الواو في قوله وكا شاور سعد بن معاذ وقعت زائدة من الناسخ فدونها يستقيم الكلام فيصير المشاورة في الاسارى نظير لقوله شاور في سائر الحوادث ومشاورة السعد بن واخذ برأي اسيد نظيرين لقوله مثل مشاورته في امور الحرب وكذا رأيت مكتوبا بدون الواو في نسخة متبعة مقروءة على العلامة شمس الأئمة الكردي رحمه الله وعلى من قبله ايضا (قوله وقد كان يقطع الامر) اى الشأن دونهم متصل بقوله مثل مشاورته في امور الحرب يعنى كان يحكم في امر الحرب الامر بطريق القطع اذا كان فيه وحى كان يفعل كذلك في سائر الحوادث وحاصله انه ابطال الفرق المذكور بآيات المساواة بين امور الحرب وسائر الحوادث فيما اذا وجد فيها الوحى وفيما اذا لم يوجد فقال اذا لم يوجد الوحى كان يستشيرهم فيها جميعا واذا وجد الوحى يقطع الامر فيها من غير مشاورة والتفت الى رأى احد فلا معنى للفرق الذى ذكره ثم اكّد هذا المعنى وهو ابطال الفرق بقوله والجهاد محض حق الله تعالى ليس بينه وبين غيره فرق فاذا جازله العمل بالرأى جازى فيه من الاحكام ايضا (وقوله ولا تغل المشورة مع قيام البرى متصل بقوله شاور في سائر الحوادث يعنى واذا ثبت انه شاورهم في سائر الحوادث ولا تغل المشورة مع قيام الوحى بل تحمل لاجل العمل بالرأى علماته انما شاورهم للعمل بالرأى وفي قوله خاصة اشارة الى دفع سؤال وهو ان يقال يجوز ان تكون المشورة لطبيب قلوبهم فقال ليس كذلك بل للعمل بالرأى خاصة قال شمس الأئمة رحمه الله

وكا شاور سعد بن معاذ وسعد بن عباد يوم الاحزاب في بذل شطر ثمار المدينة ثم اخذ برأي اسيد بن وكذلك اخذ برأي اسيد بن خضير في النزول على الماء يوم بدر وكان يقطع الامر دونهم فيما اوحى اليه في الحرب كافي سائر الحوادث والجهاد محض حق الله تعالى ما بينه وبين غيره فرق وكان يقول لا يبي بكر وعمر رضى الله عنهما قولاً فاني فيعلم يوح الى مثلكما ولا يحل المشورة مع قيام الوحى وانما المشورة في العمل بالرأى خاصة لا يرى ان النبي صلى الله عليه وسلم معصوم عن القرار على الخطاء اما غيره فلا يصح من الفراد على الخطاء فاذا كان كذلك كان اجتهاده ورأيه صوابا بلا شبهة

ولاعنى لقول من يقول انما كان يستشيرهم في الاحكام لطيب قلوبهم لان فيما كان الوحي ظاهرا معلوما ما كان يستشيرهم وفيما كان يستشيرهم لا يتخلوا ما ان كان يعمل برأيهم اولا يعمل فان كان لا يعمل برأيهم وكان ذلك معلوما لهم فليس في هذه الاستشارة تطيب النفس بل هي نوع من الاسهزاء وظن ذلك برسول الله صلى الله عليه وسلم بحال وان كان يستشيرهم لعمل برأيهم فلا شك ان رأيهم اقوى من رأيهم واذا جازله العمل برأيهم فيما لانص فيه فجاوز ذلك برأيه اولى ويبين انه انما كان يستشيرهم لتقريب الوجوه وتخيير الراى على ما كان يقول المشورة تلقح العقول وقال من الحزم ان يستشير ذا رأى ثم تطيعه ثم انما اعاد قوله الا ان النبي معصوم عن القرار على الخطأ وبعد ما ذكره مرة رد الكلام الخصم وجوابا عن قولهم الاجتهاد يحتمل الخطأ فلا يصلح نصب الشرع * واذا كان كذلك اى واذا كان الامر كما قلنا انه معصوم عن القرار على الخطأ كان اجتهاده ورأيه بعد مقرر عليه صوابا بلا شبهة ويجوز ان يصدر الحكم عن الاجتهاد ثم ينضم اليه ما يوجب القطع بالصحة وينضم تحريم المخالفة كالاجماع الصادر عن الاجتهاد (وقوله) الا انما اخترنا تقديم انتظار الوحي استثناء من القول الثاني وبيان للذهب المختار وهذا على قول من جعل الحق في المجتهدين واحدا فاما على قول من قال يتعد داخل فوق فلا يتصور الخطأ في اجتهاده عنده لان اجتهاده لا يحتمل الخطأ فاجتهاده اولى فوجب تقديم الطلب اى طلب النص بانتظار الوحي لاحتمال الاسماة اى اصابة النص بزلول الوحي رصاص ذلك اى انتظار الوحي في حقه عليه السلام كطلب النص النازل الخفى بين النصوص في حق سائر المجتهدين يعنى النص الذى اخفى بين النصوص ولم يصل الى المجتهدين بل جعله الاجتهاد قبل طلبه * قال القاضي الامام وكان تربصه عليه السلام لزلول الوحي بمنزلة تربصنا للتأمل في المنزل وقال شمس الأئمة وكان الانتظار في حقه بمنزلة التأمل في النص المأول والخفى في حق غيره ومدة الانتظار على ما رجو زوله اى زول الوحي يعنى هي ما فيه مادام رجاء زول الوحي باقيا * الا ان يخاف القوات اى فوت الغرض او فوت الحكم في الحادثة يعنى يخاف ان يفوت الحادثة بلا حكم وحينئذ يقطع طمعه عن الوحي فيحكم بالرأى * قال صاحب الميزان وهذا القول حسن يعنى اشتراط الانتظار مادام يرجى زول الوحي احسن لكن قول العامة احق وكان عليه العمل لجميع انواع الوحي والتبليغ عند الحاجة والانتظار للوحي انما هو في غير موضع الحاجة * واما تسمك الخصم بقوله تعالى وما ينطق عن الهوى فقايد اذلا دليل على موضع النزاع فانه زول في شان القرآن ردا لما زعم الكفار انه افتراه من عنده فكان معناه ان ما ينطق به قرأنا فهو وحى لاعتن هو لاني ما ينطق به مطلقا كذلك * ولان سلمنا ان المراد به التعيم لان بخصه من السبب لا يتخصص عموم اللفظ فلا نسلم ان اجتهاده مع التقرير عليه ليس بوحى بل هو وحى باطن كما اشار اليه الشيخ * ولانه اذا تمبذنا بالاجتهاد بالوحي يكون نطقه بذلك الحكم عن وحى لاعتن هو ولان المراد من الهوى هو النفس الباطل لا الراى الصواب

الا انما اخترنا تقديم انتظار الوحي لانه مكرم بالوحي الذى يقينية عن الراى وعلى ذلك غالب احواله فان لا يخفى عن الوحي والراى ضرورى فوجب تقديم الطلب لاحتمال الاصابة غالبا كالتيتم لا يجوز في موضع وجود الماء غالباً لا بعد الطلب وصار ذلك كطلب النص النازل الخفى بين النصوص في حق سائر المجتهدين ومدة الانتظار على ما رجو زوله الا ان يخاف القوات في الحادثة والله اعلم

الصادر عن عقل ونظر في اصول الشرع واندرج فيما ذكرنا الجواب عن بقية كتابهم فلا نعيده (قوله) وما يتصل بسنة نبينا شرايع من قبله لانها لما بقيت الى بعث النبي عليه السلام وصارت شرعية للمسلمين كانت من سنته واما اخرنا فلا خلاف في كونها شرعية لنبينا عليه السلام وذكر الضمائر الثلاثة الاواخر مع كونها راجعة الى الشرايع على تأويل المذكور او لكون الشرايع مضافة الى المذكور وهو من قبله والله اعلم وهذا

باب شرايع من قبلنا

اي باب بيان الاختلاف في شرايع من قبلنا فقال بعضهم كذا فهو معنى اراد الفاء في اول الباب واعلم انه يجوز ان تعبد الله تعالى بعبادة عليه السلام بشرعية من قبله من الانبياء وبأمره باتباعها ويجوز ان تعبد بالنبي عن اتباعها وليس في دين استبعاد ولا استنكار وان مصالح العباد قد تتفق وقد تختلف فيجوز ان يكون الشيء مصلحة في زمان النبي الاول والثاني فيجوز ان يختلف الشرايع ويتفق ولا يقال اذا جاء الثاني بمثل ما جاء به الاول لم يكن بعينه واعلم ان المعجزة على يد فائدة لان شريعته معلومة من غيره لانا نقول انهما وان اتفقا في بعض الاحكام يجوز ان يختلفا في بعضها ويجوز ان يكون الاول معبوا الى قوم والثاني الى غيرهم ويجوز ان يكون شرعية الاول قد اندرست فلا يلزم الامن جهة الثاني ويجوز ان يكون قد حدث في الاولى بدع فيزولها الثانية فعمل ان الامر من حازن الا ان العلماء اختلفوا في وقوع التعبد بها في موضعين احدهما انه عليه السلام هل كان متعبدا بشرع احد من الانبياء قبل البعث فاقى بعضهم ذلك كما في الحسين البصري وجاعة من التكميلين واثبت بعضهم مختلفين فيه ايضا فقبل كان متعبدا بشرع نوح وقبل بشرع ابراهيم وقبل بشرع موسى وقبل بشرع عيسى وقيل بما ثبت انه شرع وتوقف فيه بعضهم كالغزالي وعبد الجبار وغيرهما ومحل بيان هذه المسئلة من اصول التوحيد والثاني ان النبي عليه السلام بعد البعث وامره هل كانوا متعبدون بشرع من تقدم وهي المسئلة التي عقد الباب لبيانها فذهب كثير من اصحابنا وعامة اصحاب الشافعي ومالقة من التكميلين الى انه عليه السلام كان متعبدا بشرايع من قبلنا من الانبياء عليهم السلام وان كل شرعية ثبتت لنبي فهي باقية في حق من بعده الى قيام الساعة الا ان يقوم الدليل على الانتساح فعلى هذا يلزمنا شرعية من قبلنا على انها شرعية ذلك النبي الا ان ثبت نفيها وذهب اكثر التكميلين ومالقة من اصحابنا واصحاب الشافعي الى انه عليه السلام لم يكن متعبدا بشرايع من قبلنا وان شرعية كل نبي ينتهي بوفاته على ما ذكر صاحب اليزان او بعث نبي آخر على ما ذكر شمس الائمة ويجدد الثاني شرعية اخرى الاملا بمحتمل التوقيت والانتساح فلي هذا لا يجوز العمل بها الا بما قام الدليل على بقاءه يبين ان رسول المبعوث بعده وقال بعضهم يلزمنا العمل بما نقل من شرايع من قبلنا فيما لم يثبت انتساحه على ان ذلك شرعية لنبينا ولم تفصلوا بين ما يصير معلوما منا بقل اهل

ومما يتصل بسنة نبينا صلى الله عليه وسلم شرايع من قبله واما اخرنا لانه اختلف في كونه شرعية له وهذا

باب شرايع من قبلنا

قال بعض العلماء يلزمنا شرايع من قبلنا حتى يقوم الدليل على النسخ بمنزلة شرايينا وقال بعضهم لا يلزمنا حتى يقوم الدليل وقال بعضهم يلزمنا على انه شرعنا والصحيح عندنا ان ما قص الله تعالى منها علينا من غير انكار او قصه رسول الله صلى الله عليه وسلم من غير انكار فانه يلزمنا على انه شرعية رسولنا عليه السلام

الكتاب او برواية المسلمين عما فيهم من الكتاب وبين ما لم يثبت من ذلك بيان في القرآن
او السنة وذهب اكثر مشايخنا منهم الشيخ ابو منصور والغاضي الامام ابو زيد والشحان
وعامة المتأخرين رخصهم الله الى ان ما ثبت بكتاب الله تعالى انه كان من شريعة من قبلنا او بيان
من رسول الله صلى الله عليه وسلم يلزمنا العمل به على انه شريعة ينشأ ما لم يظهر ناسخه فاما
ما علم بقل اهل الكتاب او بفهم المسلمين من كتبهم فانه لا يجب اتباعه لقيام دليل موجب
للعلم على انهم حرفوا الكتب فلا يعتبر نقلهم في ذلك لانهم للمسلمين ذلك عما فيهم من الكتب
لنوعهم ان المنقول او المفهوم من جملة ما حرفوا وبدلوا وكذا لا يعتبر قول من اسلم منهم فيه لانما
عرف ذلك بظاهر الكتاب او بقول جصاصهم ولا حجة في ذلك لما قلنا احتج الاول اى
الفريق الاول او العامل الاول بالنصوص وهي قوله تعالى اولئك الذين هدى الله بعباده فبما
الذين ذكروا فيهم ائمة اى فاختص هديهم بالائتداء ولا تتعد الائمة والهات لكبت بوقف
عليها في الوقف وتسقط في الوصل وقرأ ابن حار بكسر الهاء في الوصل جاعلا الهاء كتابة
عن المصدر اى اقتدا الاقتداء كافي الدعاء المأثور واجعله الوارث منا امر النبي عليه السلام
بالاقتداء بهدى الانبياء والهدى اسم للامان والشرائع جميعا لان الاقتداء يقع بالكل فيجب
عليه اتباع شرعهم والدليل على ان الهدى شامل للامان والشرائع ان الله تعالى وصف
المتقين بالامان واقام الصلوة وابتاه الزكوة في قوله عز ذكره هدى للتقين الذين يؤمنون
بالغيب ويقيمون الصلوة وعمارقاتهم يتفقون ثم قال اولئك على هدى من ربهم وقوله تعالى
ثم اوحينا اليك ان اتبع ملة ابراهيم حنيفا والامر للوجوب وقوله تعالى اما انزلنا التوراة فيها
هدى ونور يحكم بها النبيون الذين اسلموا والنبي عليه السلام من جعلهم فوجب عليه الحكم
بها وقوله جل جلاله شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا ولدين اسم لما بدان الله تعالى من
الامان والشرائع وبالمعقول وهوان الرسول الذي كانت الشريعة مندوبة اليه لم يخرج من
ان يكون رسولا بعث رسول آخر بعده فكذا شريعته لا يخرج من ان يكون معها لاجلها
بعث رسول آخر ما لم يبق دليل النسخ فيها ووضعه ان ما ثبت شريعة رسول فقد ثبتت
حقيقته وكونه مرضيا عند الله تعالى وبعث الرسول لبيان ما هو مرضي عند الله عز وجل فاعلم
كونه مرضيا بعث رسول لا يخرج من ان يكون مرضيا بعث رسول آخر واذناقي مرضيا
كان معمولا به كما كان قبل بعث الرسول الثاني وكان بعث الثاني مؤيدا لها واليه وقعت الاشارة
في قوله تعالى اخبار الا فرق بين احدهم ورسوله لان كلهم يدعون الخلق الى دين الله عز وجل وقوله
تعالى وانزلنا اليك الكتاب اى القرآن لخلق مصداقا لما بين يديه من الكتاب اى لما قبله من
جنس الكتب السماوية ومهيئا عليه اى انينا وشاهدا على الكتب التي خلت قبله فبين
بهذا ان الاصل في شرايع الرسل عليهم السلام الموافقة الا اذا ظهر تغير حكم بدليل النسخ
وود كرفي البر ان ما ينسب الى الانبياء عليهم السلام من الشريعة فهو شريعة الله تعالى لا شريعة
من قبلنا من الانبياء فهو الشارغ للشرائع والاحكام قال الله تعالى شرع لكم من الدين ما وصى به

احتج الاولون بقوله
تبارك وتعالى اولئك
الذين هدى الله فبهم ائمة
والهدى اسم يقع عن
الامان والشرائع ولا نه
ثبت حقيقته وينا لله تبارك
وتعالى ودين الله تعالى
حسن مرضى عند الله
تبارك وتعالى لا فرق بين
احد من رسله وقال مصداقا
لما بين يديه من الكتاب
ومهيئا عليه فصار للاصل
هو الموافقة واحتج اهل
المقالة الثانية بقول الله
تبارك وتعالى لكل جعلنا
منكم شرعة ومنهاج لان
الاصل في الشرايع الماضية
المخصوص في المكان

توحا اضاف الشرع الى نفسه واذا كان كذلك يجب على كل نبي الدماء الى شريعة الله تعالى وتبليغها الى عباد الله الانذار فيعلم ان المصلحة قد تبدلت ببدل الزمان فيتمشى الاول الى الثاني فاما مع بقائها شريعة الله تعالى ومع قيام المصلحة والحكمة في البقاء فلا يجوز القول بانها بقاء بقاء الرسول المبعوث الآتي بها فيؤدي الى التناقض تعالى الله عن ذلك واحتج اهل المقالة الثانية وهم الذين قالوا باختصاص كل شريعة بنبيا وانها بما بوقاته او بعث رسول آخر بالنص وهو قوله تعالى لكل جعلنا منكم اى جعلنا لكل امة منكم ايماء الناس شرعة بعث الانبياء اى شريعة وهى الطريق الظاهر ومنهاها طريقا واضحا يحرون عليه وهذا يقتضى ان يكون كل نبي داعيا الى شريعته وان يكون كل امة مختصة بشريعة جاء بها نبيهم وبالمعقول وهو ان الاصل في الشريعة الماضية الخصوص لان بعث الرسول ليس الا لبيان ما بالناس حاجة الى بيانه واذا لم يجعل شريعة رسول متبعية بعث رسول آخر ولم يأت الثاني بشرع مستأنف لم يكن بالناس حاجة الى البيان عند بعث الثاني لكونه مبينا عندهم بالطريق الموجب العلم فلم يكن في بعثه فائدة والله تعالى لا يرسل رسولا بغير فائدة فثبت ان الاختصاص هو الاصل * الا ترى انها اى شريعة من قبلنا كانت تحتمل الخصوص في المكان اى قد كانت مختصة بمكان حين وجب العمل بها على اهل ذلك المكان دون مكان آخر كرسولين بعثا في زمان واحد في مكانين مثل شعيب وموسى عليهما السلام فان شريعة شعيب كانت مختصة باهل مدن واصحاب الايكة وشريعة موسى عليهما السلام كانت مختصة ببني اسرائيل ومن بعث اليهم * الا ان يكون متصل بقوله تحتمل الخصوص اى الا ان يكون احد الرسولين تبع للآخر فحينئذ لا يثبت الخصوص وكان التبع داعيا الى شرايع الاصل كابراهيم ولوط فان لوطا وان كان من المرسلين كان تبعا لابراهيم عليهما السلام وداعيا الى شريعته كما اشار اليه عز وجل في قوله فان له لوط وكذلك هارون كان تابعا لموسى عليهما السلام في الشريعة وردا له كما اخبر الله عز وجل في قوله اخبارا عن موسى عليه السلام فارسله معي رد ايصدفني واجعل لي وزيرا من اهلي هرون اخي فكذلك في الزمان ايضا متصل بقوله تحتمل الخصوص في المكان يعنى كما احتملت الخصوص في المكان تحتمل الخصوص في الزمان * قال شمس الائمة ان الانبياء قبل نبينا عليهم السلام اكثرهم اغمايعوا الى قوم مخصوصين ورسولنا عليه السلام هو المبعوث الى الناس كافة على ما قال اعطيت خمسا لم يعطهن احد قبلى بعثت الى الاسود والاجر وقد كان النبي قبلى بعث الى قومه الحديث فاذا ثبت انه قد كان في المرسلين من يكون وجوب العمل بشريعته على اهل مكان دون اهل مكان آخر وان كان ذلك مرضيا عند الله تعالى علنا انه يجوز ان يكون وجوب العمل بها على اهل زمان دون اهل زمان آخر وذلك الشرع يكون متبعا بعث نبي آخر فقد كان يجوز اجتماع الدين في ذلك الوقت في مكانين على ان يدعو كل واحد منهما الى شريعته فعرنا انه يجوز مثل ذلك في زمانين وان المبعوث آخر يدعو الى العمل بشريعته وبامر الناس بتابعه ولا يدعو الى العمل بشريعته من قوله * واحتج اهل المقالة الثالثة

في الا ترى انها كانت تحتمل الخصوص في المكان ورسولين بعثا في زمان واحد في مكانين الا ان يكون احدهما تبعا للآخر كما قال في قصة ابراهيم عليه السلام فان له لوط وكانا هرون لموسى عليهما السلام فكذلك في الزمان ايضا فصار الاختصاص في شرايعهم اصلا لا بدليل واحتج اهل المقالة الثالثة بان النبي صلى الله عليه وسلم كان اصلا في الشرايع وكانت شريعته عامة لكافة الناس وكان وارثا لما مضى من محاسن الشريعة ومكارم الاخلاق قال الله تبارك وتعالى

وهم الذين قالوا بانهما لم ينالوا شريعتنا مطلقا بل ان النبي صلى الله عليه وسلم كان اصلا في الشرايع
بدليل ما ذكره شمس الائمة رحمه الله ان اخذ الميثاق على النبيين بالتصديق في قوله عز وجل
واذ اخذنا من النبيين ما اتيناكم من كتاب وحكمة ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم لتؤمنن
به من امين الدلائل على انهم بمنزلة امة من بعث آخرها في وجوب اتباعه ولهذا ظهر شرف
نبينا صلى الله عليه وسلم فانه لاني بعدة فكان الكل ممن تقدم ومن تأخر في حكم التبعية له
وهو بمنزلة القلب بطبيعته الرأس وبيعه الرجل واذا كان كذلك لا يستقيم ان يكون متعبدا
بشريعة من سلف لان فيه جعل الرسول كواحد من امة من تقدمه وهذا غرض من درجته
وخط من رتبته واعتقاد انه تبع لكل نبي تقدمه ولا يستخير ذلك احد من اهل الملئكة فيه
التفكير عنه لانه لا يكون تابعا بعد ان كان متبوعا ومدعوا بعد ان كان داعيا * فان قياد
الانبياء عليهم السلام كانوا قبله فكيف يكون هو اصلا في شرايع الذين مضوا قبله * قلنا
لا يمنع تقدمهم في الزمان عن ذلك فان السنة الاربع قبل الظهور وهي تابعة له ولا يمنع من كونه
اصلا فالانبياء مع تقدمهم مؤسسون بقاعدته فان المقصود من فطرة الخلق ادراكهم سعادة
القرب من الحضرة الالهية ولا يمكن ذلك الا بتعريف الانبياء عليهم السلام فكانت النبوة
مقصودة بالايمان والمقصود كما لها لا اولها وانما يكمل بحسب سنة الله جل جلاله بالتدرج
فلهذا اصل النبوة بآدم ولم يزل يتو وتكمل حتى بلغت الكمال بمحمد صلى الله عليه وسلم
فكان تمهيدا وانها وسيلة الى الكمال كتأسيس البناء وتمهيد اصول الحيطان وسيلة الى كمال
صورة الدار التي هي غرض المهندسين ولهذا كان خاتم النبيين فان الزيادة على الكمال
نقصان فثبت انه هو الاصل في النبوة والشريعة وغيره بمنزلة التابع له وكانت شريعته
عامة لكافة الناس على ما قال به وما رسلناك الا كافة للناس ورضى الشيخ من هذا انه
مبعوث الى جميع الناس حتى وجب على المتقدمين والتأخرين اتباع شريعته فكان الكل
تابعا له والدليل عليه ان عيسى عليه السلام حين ينزل الى الدنيا يدعو الناس الى شريعة
محمد عليه السلام لا الى شريعته نفسه كما نطق به الاخبار المشهورة الا ترى انه يقاتل
الرجال والقتال لم يكن مشروعا في شريعته فثبت انه صلى الله عليه وسلم كان اصلا في الشرايع
ثم الشيخ بقوله وكان وارثا لما مضى من محاسن الشريعة مستدلا بآشارة قوله تعالى ثم اورثنا
الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا اشار الى ان شرايع من قبلنا اما تلزمنا على انها شريعة
لنبينا لانها بقيت شرايع لهم فان الميراث يتخلل من المورث الى الوارث على انه يكون ملكا
لوارث ومضافا اليه لانه يكون ملكا للمورث فكذلك هذا * ومحاسن الشريعة مثل ايجاب
شكر الممنوع وايجاب العبادات والامر بالعدل والانصاف ونحوها ومكارم الاخلاق مثل العفو
عند القدرة والاحسان الى المسكين * وكظم الغيظ على ما مضى في كتاب محاسن الشريعة وكتاب
مكارم الاخلاق * وقيل مكارم الاخلاق في ثلاثة اعطاء من يحرمه * ووصل من يقطعه
والعفو عن اعتدى عليه واليسر اشارة حكيم العليم ودود بن ادم السنانى * انك سميت

ثم او رثنا الكتاب
الذين اصطفينا من عبادنا
ورأى رسول الله صلى الله
عليه وسلم في يد عمر رضي الله
عنه صحيفة فقال ما هي فقال
التوراة فقال امهروكون
انتم كما تهوكت اليهود
والنصارى والله لو كان
موسى حيا لما سمع الا اتباعي
فصار الاصل الموافقة
والافتقار بالشرط الذي
قلنا ومعلوم لا ينكر من
فعل النبي صلى الله عليه
وسلم العمل بما وجده
صحيفا فيها ساقط من الكتب
غير عرفة الا ان ينزل وحى
مخالفة فثبت ان هذا هو الاصل

فما نذر بحشش وانك يايت برندبر بحشش * وانك زهرت دهب بدوده قند * وانك از تو بر دبد
ويوند * كاشوى درجهان وصل و فراق * دفتى از مكارم اخلاق * ثم استدلى على ان
تنبأ كان اصلاً بالحديث المذكور في الكتاب فان قوله والله لو كان موسى حياً لما وسعه الا
اتباعى يدل على ان الرسل المتقدمة صاروا يعث نبياً بمنزلة امته في زوم اتباع شريعته ولو كانوا
احياء وان شرايعهم قد انتهت بشريعته وصارت ميراثه والتوكل الصبر والحوك ايضا مثل
التهور وهو الوقوع في الشئ لقلة مبالاة وروية فصار الاصل الموافقة والالفة متصل بقوله
وكان وارثا يعنى لما ثبت انه وارث لما مضى من محاسن الشريعة صصار الاصل في الشرايع
الموافقة لما قلنا ان الميراث ينقل من المورث الى الوارث من غير تغيير لكن بالشرط الذى
قلنا وهو ان يصير شريعة لتنبأ عليه السلام تحقيقا لعنى الارث ومعروف لا ينكر من فعل
النبي عليه السلام اى من شأنه العمل بما وجده صحيحا فيما سلف من الكتب غير محرف كرجم
اليهوديين الذين زنا بحكم التورية ونصه بقوله انا احق باحياء سنة امانتها على وجوب
الرجح على اهل الكتاب وعلى ان ذلك صار شريعة له الا انه زيد في شرائط الاحصاء ان
لا يجب الرجح الاسلام وتل هذه الزيادة حكم النسخ عندنا فبين هذا اى ما قلنا من الموافقة
والالفة الشرط المذكور هو الاصل * وقوله الا ان التعريف اى التغيير استثناء من القول
الثالث او من قوله هذا هو الاصل يعنى لكن وبان المختار من الاقوال بهذا الشرط
الذى ذكرنا وهو ان بعض الله تعالى اورسوله من غير انكار * قوله قال الله تعالى ملة
ايكم ابراهيم اى اتبعوها واحفظوها وعمل تعالى قل صدق الله قاتعوا ملة ابراهيم تبصلا
بقوله فصار الاصل الموافقة والالفة ثبتت بهذين النصين ان هذه الشريعة ملة ابراهيم وقد
اشتمع ثبوتها ملة له الحال لما ذكرنا في القول الثانى ثبتت انها ملته على معنى انها كانت له فثبتت
حقا كذلك وصارت رسول الله محمد عليه السلام كالمثل للورث مضاف الى الوارث الحال
وهو عين ما كان لهيت لأملاك آخر لكن الاضافة الى المالك ينهى بالورث الى الوارث
فكذلك الشريعة في حق الانبياء عليهم السلام كذا في التقويم ثم بين الشيخ بقوله وقد احتج
محمد ان ما اختاره هو مذهب اصحابنا فانه احتج في صحيح المهاباة والقسمه بقوله تعالى في
قصة صالح ونبئهم ان المذقة بينهم وقوله لها شرب ولكم شرب يوم معلوم ومعلوم
انه ما احتج به الا بعد اعتقاد بقاء ذلك الحكم شريعة لتنبأ عليه السلام فانه بين احكام
شريعة محمد صلى الله عليه وسلم لا شراج من قبله من قبل ان المهاباة في المنفعة والقسمه في
العين وان تولد ونبئهم دليل جواز القسمه وقوله عز وجل اخبارا لها شرب ولكم شرب
يوم معلوم دليل على جواز المهاباة والصحيح انهما بمنزلة المترادفين ههنا فان المراد قسمه
الماء بطريق المهاباة فان شمس الائمة رجاه الله ذكر ان محمدا استدلى في كتاب الشرب على
جواز القسمه اى قسمه الشرب بطريق المهاباة بالاثنتين المذكورتين * والمهاباة مفاعلة من
الهية وهى الحالة الظاهرة الهية فشى كان التهاينين لما تواضعا على امر رضى كل واحد

الا ان التعريف من
اهل الكتاب كان ظاهرا
وكذلك الحسد والمداوة
والثلبس كثير منهم ووقعت
الشبهة في قلوبهم فشرطنا
في هذا ان يرضى الله تعالى
اورسوله عليه السلام من
غير انكار احتياطاً في باب
الدين وهو المختار عندنا
من الاقوال بهذا الشرط
الذى ذكرنا قال الله تبارك
وتعالى ملة ايكم ابراهيم
وقال قل صدق الله قاتعوا
ملة ابراهيم حنيفا فعل
هذا الاصل بحرى هذا
وقد احتج محمد رحمة
في تصحيح المسألة
والقسمه بقول الله تعالى
ونبئهم ان الماء قسمه بينهم
وقال لها شرب ولكم شرب
يوم معلوم فاحتج بهذا
النص لاثبات الحكم به في
غير المتخصص عليه بما هو
نظيره ثبت ان المذهب هو
القول الذى اخترناه والله
اعلم بما يقع به ختم باب السنة

بمجة واحدة واختارها إليه اشير في الغرب * وفي الطلبة الهياة مقاسمة المنافع وهي ان يتراضى الشريكان يتفع هذا وذلك بذلك النصف المفرز وذلك بذلك النصف او هذا بكه في كذا من الزمان وذلك يكله في كذا من الزمان بقدر الاول * بما هو نظيره اى فيما هو نظير التصوص عليه كالمطاحون في البر والبيت الصغير * قوله وما ينفع به باب السنة

باب متابعة اصحاب النبي عليه السلام والاقتداء بهم

لان في قول الصحابي لما كانت شبهة السماع ناسب ان يلحق بآخر اقسام السنة اذ الشبهة بعد الحقيقة في الرتبة * لاختلاف ان مذهب الصحابي اماما كان او حاكما او مقنيا ليس بحجة على صحابي آخر انما الخلاف في كونه حجة على التابعين ومن بعدهم من المجتهدين فقال ابو سعيد البردعي وابوبكر الرازي في بعض الروايات وجاعة من اصحابنا انه حجة وتقليده واجب يترك به اى بقوله او بمذهبه القياس وهو مختار الشخين وابى اليسر وهو مذهب مالك واحدين خيل في احدى الروايتين والشافعي في قوله القدم فانه ذكر اصحابه في رسالته القديمة واتى عليهم بما هم الله ثم قال وهم فوقنا في كل علم واجتهاد وورع وعقل يستدرك به علم اولسنبط واراؤهم اولى من اراءنا عندنا لانفسنا * ونص في موضع آخر ان الصحابة اذا اختلفت فالأمة الاربعة اولى * فان اختلفت الاثة الاربعة فقول ابى بكر وعمر رضى الله عنهما اولى * وذكر في موضع آخر انه يجب الترجيح بقول الاعمى والاكثر قياسا لان زيادة علمه بقوى اجتهاده وبعده عن التقصير * وقال ابو الحسن الكرخي وجاعة من اصحابنا لا يجب تقليده الا فيما لا يدرك بالقياس واليه ميل القاضى الامام ابى زيد على ما يشير بقرره في التوقيف * وقال الشافعي رحمه الله اى في قوله الجديد لا يقلد احد منهم اى لا يكون قوله حجة وان كان فيما لا يدرك بالقياس واليه ذهبت الاشاعة والمعتزلة وهذا الفطنكا يدل على عدم وجوب التقليد بشرى الى عدم جوازه ايضا وهو المختار عندهم وقد جوز بعضهم التقليد وان كان لا يوجب * وذكر في القواعد ان مذهب الصحابي ان كان موافقا لقياس فهو حجة الا ان الاصحاب اختلفوا فقال بعضهم الحجة في القياس وقال بعضهم الحجة في قوله واما اذا كان بخلاف القياس او كان مع الصحابي قياس خفى والجلى يخالف قوله فقد اختلف قول الشافعي فيه قال في القديم قول الصحابي اولى من القياس وقال في الجديد القياس اولى * ومنهم اى من العلماء * من فصل التقليد اى في تقليد الصحابة فقلد اى اوجب تقليد خلفاء الراشدين واثابهم اى في الفضيلة والتقصيص بشريف مثل ابن مسعود وابن عباس ومعاذ بن جبل رضى الله عنهم ومن قلد الخلفاء الاربعة * ومنهم من قلد الشخين لا غير وعن الشيخ ابى منصور عن اصحابنا ان تقليد الصحابي واجب اذا كان من اهل الفتوى ولم يوجد من اقرانه خلاف ذلك اما اذا خالفه غيره فلا يجب تقليد البعض ولكن يجب الترجيح بالدليل * قوله * وقد اختلف عمل اصحابنا بين اباحين فيدوا وابوسف ومحمد راجه الله في هذا الباب اى في تقليد الصحابة لم يستقر مذهبهم في هذه المسئلة واثبت عنهم رواية ثائرة فيها فقال ابو يوسف ومحمد راجه الله في اعلام ندر راس

باب متابعة اصحاب النبي عليه السلام والاقتداء بهم

قال ابو سعيد البردعي تقليد الصحابي واجب يترك به القياس قال وعلى هذا ادركنا مشايخنا وقال الكرخي لا يجب تقليده الا فيما لا يدرك بالقياس وقال الشافعي رحمه الله لا يقلد احد منهم ومنهم من فصل في التقليد فقلد الخلفاء رضى الله عنهم وقد اختلف عمل اصحابنا في هذا الباب فقال ابو يوسف ومحمد راجه الله ان اعلام قد ر رأس المال ليس بشرط وقد روى عن ابن عمر رضى الله عنهما خلافة وقال ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله في الحامل انها تطلق ثلاثا السنة وقدرى عن جابر وابن مسعود خلافة وقال ابو يوسف ومحمد في الاجير المشترك انه ضامن وروا ذلك عن علي وخالف ذلك ابو حنيفة

بارأى

مال السلم أى تسمية مقداره ليس بشرط أى فيما اذا كان رأس المال مشارا لان الاشارة المبلغ
في التعريف من العبارة والسجية والاعلام بالعسارة يصح بالاجماع فكذا بالاشارة فملا
بالقياس * وقد روى عن ابن عمر رضى الله عنهما خلافة فان اباحنفة رحمه الله شرط الاعلام فيما
ذكرنا لجواز السلم وقال بلغنا ذلك عن ابن عمر رضى الله عنهما وقال ابو حنيفة وابو يوسف
رحمهما الله في الحامل انها تطلق ثلاثا لئلا تقيس على الآيسة والصغيرة لان الحيض في حقها
غير مرجو الى زمان وضع الحمل كما هو غير مرجو في حق الصغيرة الى زمان البلوغ فيجوز
ان يقام الشهر في حقها ، قام الطهر او الطهر والحيض في كونه زمان تجدد آخر عنه بخلاف
تجدد الطهر لان الحيض في حقها مرجو ساعة فساعة فلا يجوز اقامة الشهر في حقها مقام
تجدد آخر عنه فملا بالقياس وقال محمد رحمه الله لا تطلق للسنة الواحدة بلغنا ذلك عن جابر
وابن مسعود والحسن البصرى رضى الله عنهم وقال ابو يوسف ومحمد في الاجير المشترك
وهو الذى لا يستحق الاجر الا بالعمل كالصباغ والقصار انه ضامن لما ضاع في يده اذا كان
الهلاك بسبب يمكن الاحتراز عنه كلسرقة ونحوها فاما اذا لم يكن الاحتراز عنه كالغرق
الغالب والخرق الغالب والغارة العامة فلا ضمان فيه بالاتفاق * وروى ذلك اى وجوب
الضمان عن على رضى الله عنه فانه كان يضمن الخياط والقصار صيانة لاموال الناس وخالف
ذلك اى المروى عن علي ابو حنيفة رحمه الله بالراى فقال انه امين فلا يضمن شيئا كالاجير
الواحد والمودع وذلك لان الضمان نوعان ضمان جبري وضمان شرط لاثالث لهما وضمان الجبر
يجب بالتمدى والتفويت وضمان الشرط يجب بالعقد ولم يوجد التمدى والتفويت لان قطع
بالمالك حصل باذنه والحفظ لا يكون خيانة ولم يوجد عقد موجب للضمان ايضا فبقيت العين
امانة في يده فلا يضمن بالهلاك كالوديسة (قوله وقد اتفق عمل اصحابنا) معنى التقديمين
والتأخيرين بالتقليد فيما لا يقبل بالقياس اى بالراى مثل المقادير الشرعية التى لا تعرف بالراى
فانهم قالوا اقل الحيض ثلاثة واكثره عشرة ورووا ذلك عن انس رضى الله عنه وقدروا
اكثر النفس باربعين يوما بقول عثمان بن ابي اعاص الثقفى كذا ذكر شمس الائمة في اصول
النقه الا ان النفس لما كان مبنيا على اكثر الحيض لكونه اربعة امانا لكثير الحيض يلزم
ان يكون اكثر الحيض عشرة ايام عند هذه القائل فلذلك قال الشيخ ورووا ذلك اى
تمدى الحيض عن انس وعثمان مع انه قد اسنده الى عثمان صريحا في البسوط فقال روى
ابو امامة الباهلى رضى الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال اقل الحيض ثمة ايام واكثره
عشرة ايام وهو مروى عن عمر وعلى وابن مسعود وعثمان بن ابي اعاص الثقفى وانس بن
مالك رضى الله عنهم * وافسدوا شراء ما باع باقل مما باع يعنى قبل اخذ الثمن معان القياس
بتحضى جوازه كاتال الشافعى لان الملك في المبيع قد تم بالقبض للشترى فيجوز بيعه من المبيع
بما شاء كالبيع من غيره وكالبيع بمثل الثمن منه عملا بقول عائشة رضى الله عنها وهو ما روت
ام يونس ان امرأة جاءت الى عائشة رضى الله عنها وقالت اتى بعت من زيد بن ارقم خادما

وقد اتفق عمل اصحابنا
بالتقليد فيما لا يقبل
بالقياس فقد قالوا في اقل
الحيض ثمة ايام واكثره
عشرة ايام ورووا ذلك
عن انس وعثمان بن ابي
اعاص الثقفى وافسدوا
شراء ما باع باقل مما باع
عملا بقول عائشة رضى الله
عنها في قصة زيد بن ارقم
رضى الله عنه

ثمان مائة درهم الى العطاء فاحتاج الى ثمنه فاشترته منه قبل محل الاجل بستائة فقالت عائشة رضى الله عنها بثمنها شريت واشترت ابغى زيد بن ارقم ان الله تعالى ابطل جهاده وحججه مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ان لم يثب قاتلها زيد بن ارقم معتبرا فقلت قوله تعالى فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف فتركنا القياس به لان القياس لما كان مخالفا لقولها تمين جهة السماع فيه والدليل عليه انها جعلت جزاءه على مباشرة هذا القدر بطلان الحجج والجهاد واجزائه الجرائم لا تعرف الا بالرأى فلم ان ذلك كالسموع من رسول الله صلى الله عليه وسلم واعتذار زبديها دليل على ذلك ايضا فان بعضهم كان يخالف بعضا في المجتهدين وما كان يعتذر الى صاحبه * ولما فرغ من بيان الأقوال شرع في إقامة الدلائل عليها وبدأ بما اتفق اصحابنا على وجوب التقليد فيه فقال اما فيما لا يدرك بالقياس نحو المقادير وغيرها فلا بد من العمل به اى بقول اصحابنا فيه جلا لقوله على التوقيف اى السماع والتمسك من رسول الله صلى الله عليه وسلم لانه لا يظن بهم المجازفة في القول ولا يجوز ان يحمل قولهم على الكذب فان طريق الدين منصوص انما انتقل اليها بروايتهم وفيه قولهم على الكذب والباطل قول بفسقهم وذلك يطل روايتهم فلم يبق الا الرأى والسماع بمن ينزل عليه الوحي ولا يدخل للرأى في هذا الباب فتمين السماع وصار فتواه مطلقة كروايتهم عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا شك انه لو ذكر سماعة عن رسول الله عليه وسلم كان ذلك حجة لا يثبات الحكم به فكذا اذا افتى به ولا طريق لفتواه الا السماع * فان قيل يجوز انه انما افتى بخبره فلهذا دليله ولا يكون كذلك ومع جواز ان لا يكون دليلا يلزم غيره كالاتجاه لما احتل ان لا يكون دليلا لا يكون حجة على مجتهد آخر * الا ترى ان قوله ليس بحجة على صحابي مثله ولو كان كالسموع لكان حجة عليه * والا ترى ان هذا المعنى يوجد في حق التابعي وسائر المجتهدين اذ لا يظن المجازفة في القول بالمجتهد في كل عصر ولا يجوز حل كلامه على الكذب ثم لا يكون فتواه حجة فيما لا يدخل للقياس فيه كالا يكون حجة فيما يعرف بالقياس * قلنا هذا يحل فاسد لان تقدمهم في العلم والورع واحتياطهم في امور الدين ودقة نظرهم فيها رد ذلك كيف وانه يؤدي الى سقوط روايتهم وترك الاعتماد على قولهم لان ظن ما ليس بدليل دليلا والاعتماد عليه افتوى من باب المساهلة وقلة المبالاة وترك الاحتياط ورواية المساهل لا تقبل وقد بينا ان مثل هذا الظن بهم فاسد لما يؤدي اليه كذلك * ولانظن ان قوله ليس بحجة على صحابي آخر لان ذلك فيما كان للقياس مدخل فيه لاحتمال السماع والرأى فاما فيما لا يدخل للقياس فيه فلا يمين جهة السماع فيه فيكون حجة على الكل * فاما قول التابعي فليس بحجة لان احتمال اتصال قوله بالسماع يكون بواسطة وتلك الوسطة لا يمكن اثباتها بغير دليل وبدونها لا يثبت السماع بوجه * فاما اصحابنا فقد كان مصاحبا لمن نزل عليه الوحي فكان الاصل في حقه السماع فلا يحل قوله منقطع عن السماع الا اذا ظهر دليل غيره وهو الرأى فلم يوجد فلا يثبت الانقطاع بالاحتمال اليه اشار القاضي الامام في التوقيف * والدليل على الفرق ان الحديث في حق

اما فيما لا يدرك بالقياس
فلا بد من العمل به
حالا لتلك على التوقيف
من رسول الله عليه الصلوة
والسلام لا وجه له غير هذا
الا لكذب وذلك باطل
فوجب العمل به لاحالة
فاما فيما لا يدرك بالقياس

الصحابي قطعي بمنزلة التواتر في حق الجماعة من الرسول عليه السلام وفي حق التابعي ودونه شئ لئلا الوساطة فربما ان تضاعف انما في الضعف على ان لا نسلم ان الفتوى فيما لا مدخل للرأى فيه قد وجد من بعد الصحابة من غير ظهور نص كالقول عن الصحابة * بل انما اتوا بنص ظهر لهم اى برأى استنبطوه من نص ولو ثبت عنهم قول فيما لا مدخل للقياس فيه قلنا انه مبنى على نقل ولجلناه حجة ايضا ولكنه لم يثبت * فان قيل قد تلتم في المقادير بالرأى من غير اثر فيه فان ابا حنيفة رجه الله قدر مدة البلوغ بالسن بثمان عشرة سنة او بسبع عشرة سنة بالرأى وقد ردة وجوب منع المال من السفه دفع المال الى السفه الذى لم يونس منه الرشد بخمس وعشرين سنة بالرأى وقد راي يوسف ومحمد رجهما الله مدة تمكن الرجل من فنى الولد باربين يوما بالرأى وقد راي اصحابنا جميعا ما يظهر به البئر عند وقوع الفارة فيها بعشرين دلوا فهذا تبين فساد قول من يقول انه لا مدخل للرأى في معرفة المقادير وانه تبين جهة السماع في ذلك اذا قاله صحابي * قلنا انما اردنا بما قلنا المقادير التى ثبت لحق الله تعالى ابتداء دون مقدار يكون فيما يتردد بين القليل والكثير والصغير والكبير فان المقادير في الحدود والعبادات نحو اعداد الركعات في الصلوات مما لا يشك على احداها لا مدخل للرأى في معرفة ذلك فكذلك فيما يكون تلك الصفة مما اشترى اليه * فلما ما ساند لهم به فهو من باب الفرق بين القليل والكثير فيما يحتاج اليه فانما لم ان ابن عشر سنين لا يكون بالغاً وان ابن عشرين سنة يكون بالغاً ثم التردد فيما بين ذلك فيكون هذا استعمال الرأى في ازالة التردد وهو نظير معرفة القيمة في المقصوب والمستهلك ومعرفة مهر المثل والتقدير في النفقة فان للرأى مدخلا في معرفة ذلك من الوجه الذى قلنا * وكذلك حكم دفع المال الى السفه فان الله تعالى قال فان آتسّم منهم رشدا فادفوا اليهم اموالهم وقال ولاتأكلوها اسرافا وبدارا ان يكبروا فوقت الحاجة الى معرفة الكبر على وجه يتقن معه بنوع من الرشد وذلك مما يعرف بالرأى قد راي ابو حنيفة رجه الله ذلك بخمس وعشرين سنة لانه يتوهم ان صيرجدا في هذه المدة ومن صار فرجة اصلا فقد تناهى في الاصلية * يقن له بصفة الكبر وعلم اناس رشدا منه باعتبار انه بلغ اشدّه فانه قيل في تفسير الاشد المذكور في سورة يوسف انه هذه المدّة وكذلك ما قال ابو يوسف ومحمد رجهما الله فانه يتمكن من الذي بعد الولادة لساعة او ساعتين لا محالة ولا يتمكن من الذي بعد سنة او اكثر فاما وقع التردد فيما بين القليل والكثير من المدة فاعتبر الرأى فيه بالبناء على اكثر مدة النفس * فلما حكم طهارة البئر بالزح فانما عرفناه باننا الصحابة فان فتوى على واني سعيد الخدري رضى الله عنهما في ذلك معروفة مع ان ذلك من باب الفرق بين القليل من الزح والكثير فقدرنا ان للرأى مدخلا في معرفته كذا في اصول الفقه لشمس الائمة رجه الله (قوله) فوجه قول الكرخي كذا تمسك الشيخ ابو الحسن الكرخي ومن واقفه في القول بعدم جواز تقليد الصحابة بانه قد ظهر فيهم الفتوى بالرأى ظهورا لوجه لا تكاره واحتمال الخطأ في اجتهادهم ثابت لكونهم غير معصومين عن الخطأ كسائر

فوجه قول الكرخي ان القول بالرأى من اصحاب صلى الله عليه وسلم مشهور واحتمال الخطأ في اجتهادهم كان لا محالة فقد كان يخالف بعضهم بهضا وكانوا لا يدعون الناس الى اقوالهم وكان ابن سمعون رضى الله عنه يقول ان اخطأت فن الشيطان واذا كان كذلك لم يحرم تقليد مثله

المجتهدين فكان قولهم مترددا بين الصواب والخطأ كقول غيرهم * والدليل على انه محتمل للخطأ انه كان يخالف بعضهم بعضا ويرجع الواحد منهم عن فتواه الى فتوى غيره وكانوا لا يدعون الناس الى اقوالهم ولو لم يكن محتملا للخطأ لمجازلهم المخالفة بأرائهم ولوجب عليهم دعاه الناس اليه لانه حينئذ يكون دليلا قطعيًا ومخالفة الدليل القطعي حرام والدعوة اليه واجبة كال دعوة الى العمل بالكتاب والسنة والاجماع * وقال ابن مسعود رضى الله عنه في مسألة المفوضة فان يكن خطأ فني ومن الشيطان ثبت ان احتمال الخطأ فيه ثابت * واذا كان كذلك اى واذا كان قول الصحابي محتملا للخطأ لم يميز لمجتهد آخر تقليد مثله اى تقليد مثل الصحابي وترك القياس الذى هو حجة بالكتاب والسنة بقوله كالايموز يقول التابعين ومن بعدهم من المجتهدين ولان الصحابي لا يخلو من ان يقول عن اجتهاد او حديث عنده فان كان عن اجتهاد فهو راجع الى اصل من الكتاب او السنة او الاجماع وذلك الاصل موجود فى حق التابعين ومن بعدهم فيجب عليهم النظر والتأمل فى ذلك الاصل ليتبين لهم ان هذا الحكم فرع ذلك الاصل فينبغونه لافرع اصل آخر فيضاهى لقوته وان كان عن حديث فهو محتمل للغلط والسهو وانه سمع بعض الحديث وبدون الباقي يتخلف معناه وحكمه فلا يترك الجعة بالاحتمال ولان قول الصحابي لو كان حجة لكان كونهم اعلم وانضل من غيرهم لشاهدتهم التزليل وسماهم التاويل ووقوفهم على احوال النبي عليه السلام ومراده من كلامه على ما لم يقف عليه غيرهم لو كان كذلك لكان قول الاقدم الانضال صحابيا كان او غيره حجة على غيره لوجود العلة والامر بخلافه اذ ليس للمجتهد تقليد من هو افضل منه * قوله * بل وجب الاقتداء بهم جواب عما تمسك القباؤون بوجوب تقليدهم بقوله عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم فقال لاحجة لهم فى ذلك لان الراد الاقتداء بهم فى الجزى على طريقته من اخذهم الحكم من الكتاب او السنة من السنة ثم استعمال الرأى والاجتهاد فيما لا نص فيه لاقتليدهم فى اقوالهم * الا ترى انه عليه السلام شبههم بالنجوم وانما يتدى بالنجوم من حيث الاستدلال به على الطريق بما يدل عليه لان نفس النجوم يوجب ذلك * قال القاضي الامام هذا النص عم الصحابة وفيهم من لا يجوز تقليده بالاجماع كالاعراب فثبت انه اراد به اهل البصر واهل البصر علما يراى بعد الكتاب فى السنة فيجب الاقتداء بهم فى ذلك * قوله ومن ادعى اختصاص اى ومن قال بتقليد الخلفاء وامثالهم دون غيرهم استدل بقوله عليه السلام عليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين من بعدى وبما روى فى هذا الباب اى باب الاقتداء والتقليد * من اختصاصهم اى اختصاص الخلفاء وامثالهم بفضائل مما دل على ما قلنا * من وجوب تقليدهم كلمة من فى ما يبان للاختصاص وفى من اختصاصهم بيان بما روى يعنى التمسك هو الاحاديث التى رويت فى اختصاصهم بالفضائل التى توجب الاقتداء بهم مثل قوله عليه السلام عليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين من بعدى ورضيت لامتى ما رضى لها ابن ام عمر بعد

بل وجب الاقتداء بهم فى العمل
بما رآى مثل ما عاينوا وذلك
معنى قول النبي عليه السلام
اصحابي كالنجوم الخبر ومن
ادعى الخصوص اختج
بقول النبي صلى الله عليه
وسلم اقتدوا بالذين من
بعدي اى بكر وعمر وبما
روى فى هذا الباب من
اختصاصهم بمادى على ما قلنا

ولكل شيء فارس وفارس القرآن عبدالله بن عباس واعلمكم بالحلل والحرام وما من جبل
واقركم زيد بن ثابت لا الاحاديث التي توجب نفس القضية من غير ان يكون فيها دلالة
على وجوب الاقتداء * مثل قوله عليه السلام اول من يشرع باب الجنة بلال وابو عبيدة
امين هذه الامة وان الجنة الى سلان اشوق من سلان الى الجنة ومن اراد ان ينظر الى زهد
عيسى فليتنظر الى زهد ابي ذر وامثالها (قوله) ووجه قول ابي سعيد اجمع القائلون بوجوب
التقليد بالنص والمقول اما النص فقوله تعالى والسايقون الاولون من المهاجرين والانصار
والذين اتبعوهم باحسان مدح الصحابة والتابعين لهم باحسان وانما استحق التابعون لهم هذا
المدح على اتباعهم باحسان من حيث الرجوع الى رأيهم دون الرجوع الى الكتاب والسنة
لان في ذلك استحقاق المدح باتباع الكتاب والسنة لا باتباع الصحابة وذلك انما يكون في قول
وجد منهم ولم يظهر من بعضهم فيه خلاف فاما الذي فيه اختلاف بينهم فلا يكون
موضع استحقاق المدح فانه ان كان يستحق المدح باتباع البعض يستحق الذم بترك اتباع البعض
فوقع التعارض فكان النص دليلا على وجوب تقليدهم اذا لم يوجد بينهم اختلاف فظاهر
كذا في الميزان * وذكر في المطالع نقلنا من ابن عباس رضي الله عنهما ان معنى قوله والذين
اتبعوهم باحسان اتبعوهم على دينهم من اهل الايمان الى ان تقوم الساعة * وقيل يقتنون
بما علموا الحسنة ولا يتدبسون في غير ذلك وقيل يذكرون المهاجرين والانصار بالرجة والدعاء
لهم بالجنة ويذكرون محاسنهم * واما المقول فغن وجهين احدهما ان احتمال السماع
والتوقيف في قول الصحابي ثابت بل الظاهر الغالب من حاله انه يفتي بانظر وانما يفتي
بالرأى عند الضرورة ويشاور مع القرناء لاحتمال ان يكون عندهم خير فاذا لم يجد اشتغل
بالتقاسم واليه اشار الشيخ بقوله * وذلك اى السماع اصل * فيهم مقدم على الراى يعنى
انهم كانوا يصاحبون رسول الله صلى الله عليه وسلم آله الابل واطراف التمار فكان السماع
اصلا فيهم فلا يحتمل قواهم منقطعة عن السماع الابليل (قوله) وكانوا يسمكون عن
الاسناد جواب عما يقال لو كان قوله منبيا على السماع لاستند الى النبي وقال سمعت من رسول الله
صلى الله عليه وسلم اذ التبليغ واجب وليس من عادتهم كتمان ما بلغ اليهم ولما لم يستند دل على
انه بناء على الاجتهاد قتال قد نهر من عادتهم انهم كانوا يسمكون عن الاسناد عند الفتوى
اذا كان عندهم خبر يوافق قواهم كما كانوا يستندونه الى النبي عليه السلام وليس هذا من
باب التمسك اذا لوجب بيان الحكم عند السؤال لا غير الا اذا سئل عن مستند الحكم فحينئذ
الاسناد واذا ثبت احتمال السماع في قوله كان مقدما على الراى الذى ليس عند صاحبه
خبر يوافقه ويقرره فكان تقدم قول الصحابي على الراى من هذا الوجه بمنزلة تقدم خبر
الواحد على التقاسم واليه اشار الشيخ بقوله واحتمال فضل اصابتهم ان قوله
ان كان صادرا عن الراى فرأى الصحابة اقوى من رأى غيرهم لانهم شاهدوا طريق رسول الله
صلى الله عليه وسلم في بيان احكام الحوادث وشاهدوا الاحوال التي نزلت فيها النصوص والمحال

ووجه قول ابي سعيد
ان العمل برأيهم اولى
لوجهين احدهما احتمال
السماع والتوقيف وذلك
اصل فيهم مقدم على الراى

التي تغير باعتبارها الاحكام ولان لهم زيادة جد وحرص في بذل مجهودهم في طلب الحق والقيام بما هو ثبت قوام الدين وزيادة احتياط في حفظ الاحاديث وضبطها وطلبها والتأمل فيما لانص عندهم غاية التأمل وفضل درجة ليس ذلك لغيرهم كما نطق به الاخبار مثل قوله عليه السلام خير القرون قرني الذين بعث فيهم ﷺ وقوله لو اوافق احداك مثل احد ذهب ما ادرك مداحدهم ولا نصيبه وقوله عليه السلام انما امان لاصحابي واصحابي امان لامتني الى غير ذلك من الاخبار ولثل هذه النضيلة اثر في اصابة الرأي وكونه ابعد عن الخطأ فبهذه المعاني ترجيح رأيهم على رأي غيرهم وعند تعارض الرأيين اذا ظهر لاحدهما نوع ترجيح وجب الأخذ بذلك فكذلك اذا وقع التعارض بين رأي الواحد منهم ورأي الواحد منا يجب تقديم رأيهم على رأينا لزيادة قوة رأيهم من الوجود التي ذكرناها وذكر في الميزان ان في قول الصحابي جهة الاجماع ايضا لان الظاهر انه لو كان بينهم خلاف لظهر لاتحاد مكاتبهم وطلب العلم من كل واحد منهم على السواء ومشاورة كل واحد قرئانه في كل مسألة اجتهادية لاحتمال ان يكون عند صاحبه خبر ينمعه عن استعمال الرأي ولو ظهر الخلاف بينهم لوصل اليها من جهة التابعين لنصب انفسهم لتبليغ الشرايع والاحكام ولو تحقق الاجماع يجب العمل قطعا فاذا ترجح جهة وجود الاجماع فيه كان العمل به اولى من العمل بقياس ليس فيه هذا المعنى ﷺ وما ذكرنا خرج الجواب عن قولهم انه محتمل فلا يجوز تقليده لانا وان سلمنا ذلك لكن ليست الدلائل المحتملة على نمط واحد فان خبر الواحد مع احتمال تقدمه على القياس فكذا قول الصحابي لكونه اقرب الى الصواب لما ذكرنا ﷺ واما قولهم ان قول الصحابي يحتمل الرجوع ولا يلزم غيره من الصحابة فكذلك ولكن كلامنا وقع فيما اذا وجد من الصحابي ولم يظهر رجوعه عن ذلك ولا خلاف غيره اياه في ذلك القول على ماسئنيه ﷺ واعلم يلزم غيره من الصحابة لمساواته اياه فيما ذكرنا من الوجوه بخلاف غيرهم لوجود التفاوت بينهم من الوجوه التي مررت واما قولهم ليس للمجتهد تقليد غيره وان كان افضل منه فمنوع لان عند ابي حنيفة رحمه الله اذا كان عند مجتهد ان من يخالفه في الرأي اعلم بطريق الاجتهاد وانه مقدم عليه في العلم فانه يدع رأيه لرأي من عرف زيادة قوة في اجتهاده كما ان العاصي يدع رأيه لرأي المعنى المجتهد وعلى قول ابي يوسف ومحمد رحمهما الله لا بدع المجتهد في زماننا رأيه لرأي من هو مقدم عليه في الاجتهاد من اهل عصره لوجود المساواة بينهما في الحال وفي معرفة طريق الاجتهاد ولكن هذا لا يوجد فيما بين المجتهد منا والمجتهد من الصحابة لان تفاوت بينهما في الحاله لا يخفى في طريق العلم فكذلك فهم قد شاهدوا احوال من ينزل عليه الوحي وسمعوا منه وما انما انتقل ذلك النبأ بغيرهم وليس الخبر كالمعاينة ﷺ فان قيل اليس ان تأويل الصحابي للنص لا يكون مقدما على تأويل غيره ولم يتر فيه هذه الاحوال فكذلك في القنوي بالرأي قلنا ان التأويل يكون بالتأمل في وجوه الفقه ومعاني الكلام ولازمة لهم في ذلك الباب على غيرهم من يعرف من معاني اللسان فاما الاجتهاد في الاحكام فاما يكون بالتأمل في النصوص التي هي اصل في احكام الشرع وذلك يختلف باختلاف الاحوال ولا حيلة بظاهر لهم المزاية

وقد كانوا يسكتون
عن الاسناد ولا احتمال فضل
اسما بينهم في نفس الرأي
فكان هذا الطريق هو
النهاية في العمل بالسنة
ليكون السنة يجنب
وجوهها وشبهها مقدما
على القياس ثم القياس
باقوى وجوه حجة
وهو المعنى الصحيح بآراء
الاباء شرعا فقد ضيع
انفاضي عامة وجوه السنن
ثم مال الى القياس للمضى
هو قياس الشبه وهو ليس
بصالح لاضافة الوجوب
اليه فما هو الا كمن ترك
القياس وصل باستصحاب
الحال فجعل الاحتياط
مدرجاً الى العمل بلا دليل

بمشاهدة أحوال الخطاب على غيرهم ممن لم يشاهد * ولا يقال هذه أمور باطنة وإنما أمرنا ببناء الحكم على ما هو الظاهر لأن بنا الحكم على الظاهر مستقيم عندنا ولكن في موضع تعذر اعتبار الباطن فاما إذا أمكن اعتبارهما جميعا فلا شبهة أن اعتبارهما يتقدم على مجرد اعتبار الظاهر وفي الأخذ بقول الصحابي اعتبارهما وفي العمل بالرأي اعتبار الظاهر فقط فكان الأول أولى كذلك الأمر شمس الأئمة ربه الله * قوله * فكان هذا الطريق أي إيجاب متابعة الصحابي وتقليدهم أو الطريق الذي اختارناه في باب السنة من قبول المسند والمرسل رواية والمروء والمجهول وإيجاب تقليد الصحابة هو النهاية في العمل بالسنة ليكون السنة بجميع وجوهها من التواتر والمشهور والآحاد والمسند والمرسل وغيرها وشبهها من أقوال الصحابة مقدما على القياس ثم القياس أي ثم يكون القياس باقوى وجوهه وهي الأحالة والسنة والطرء والقياس بالوصف المؤثر حجة بعد جميع أقسام السنة وشبهها * فقد ضيع الشافعي ربه الله عامة وجوه السنة فإنه رد المراسيل مع كثرتها ولم يقبل رواية المجهول من القرون الأولى مع شهادة الرسول عليه السلام لهم بالخيرية وفيه تعطيل كثير من السنة ولم ير تقليد الصحابة وفيه إضرار من كثير مما فيه شبهة السماع * لاضافة الوجوب أي ثبوت الحكم إليه كن ترك القياس أي لم يجوز العمل به وعلى استصحاب الحال مثل داود الأصماني الظاهرى وإشالله من نفاة القياس * فيجعل أي الشافعي الاحتياط فإنه رد المراسيل ورواية المجهول وقول الصحابي احتياطاً * مدرجة أي طريقاً ورسالة إلى الوقوع في العمل بما ليس بدليل موجب وهو قياس الشبهة وفي أصله شبهة أي في أصل القياس الصحيح شبهة في قياس الشبهة أولى وأجعله وسيلة إلى العمل بما ليس بدليل موجب وهو نفس القياس وإنه ظاهر وليس يثبت وفي أصله شبهة أنه صواب أو خطأ ولا شبهة في أصل السنة إنما الشبهة في طريقها * قام الشرع بمخضاله أي ملتبساً بمخضاله وهي عاصته وأحكامه * فان قيل انكم قدعتم شبهة السماع على القياس من حيث أوجبتم تقليد الصحابي ثم قدعتم القياس على حقيقة السماع في حديث المصراوات وإشالله مع كون الراوى معروفاً بالضبط والاتقان والعدالة وكونه من أجل الصحابة وهذا تناقض ظاهر * قلنا ليس كذلك فان المراد من الصحابة فيما ذكرنا الفقهاء منهم دون غيرهم بدليل ما ذكر صدر الإسلام أبو اليسر في أصول الفقه أنه روى عن أبي حنيفة ربه الله في تقليد الصحابي ثلث روايات في رواية يجب تقليد كل صحابي نوقد قوله على القياس وفي رواية لا يجب التقليد إلا أن يكون قوله موافقاً للقياس وإليه مال أبو الحسن مع جماعة وفي رواية يجب تقليد الفقهاء من الصحابة ولا يجب تقليد غيرهم وإليه مال أبو سعيد البردعي وأكثر أصحاب أبي حنيفة * وما ذكر شمس الأئمة ربه الله في شرح الإيعان من المبسوط ولكن قول الواحد من فقهاءهم فيما يخالف القياس حجة يترك به القياس * وفي شرح البيوع في مسئلة اشتراط إعلام قدر رأس المال ومذهب أبي حنيفة ربه الله مروى عن ابن عمر رضي الله عنهما وقول الفقيه من الصحابة مقدم على القياس وفي باب البيع إذا كان فيه شرط وقول الواحد من فقهاء الصحابة مقدم على القياس عندنا * وما أشار إليه القاضي الإمام في التوقيف على ما ذكرنا أن المراد من قوله إجماعي

فأصول الشريعة وفروعها على الكمال هو طريق إجماعنا بحمد الله اليوم انتهى الذين يكملونه وبقتواهم قام الشرع إلى آخر الدهر بحضاله لكنه بحر عميق لا يقطعه كل سابع والشروط كثيرة لا يجمعها كل طالب وهذا الاختلاف في كل ما ثبت عنهم من غير خلاف بينهم ومن غير أن يثبت أنه بلغ غير قلته فسكت مسامحاً فاما إذا اختلفوا في شيء فان الحق في أقوالهم لا يبعد عنهم عندنا على ما بين في باب الإجماع إن شاء الله تعالى ولا يسقط البعض ببعض بالتعارض لأنهم لما اختلفوا ولم يجز المحاجة يلحديث المرفوع سقط احتمال التوقيف وتبين وجه الرأى والإجماع فصار تعارض أقوالهم كتمارض وجود القياس وذلك بوجوب الترجيح فان تعذر الترجيح وجب العمل بما يشاء المجتهد على أن الصواب واحد منها لا غير ثم لا يجوز العمل بالثاني من بعد الأول بدليل على ما في باب المسارعة وأما الثاني فان كان لم يبلغ درجة الفتوى في زمان الصحابة ولم يترجمهم في الرأى كان أسوة

كانتجوم اهل البصر منهم اى اهل الرأى وهم الفقهاء * واذا ثبت ان المراد فقهاءهم دون غيرهم اندفع التناقض فكان قوله على احتمال السماع مقدما على القياس كما اذا روى خبرا وعلى احتمال عدمه كذلك لما ذكرنا من الوجوه * ولئن سلمنا ان المراد كل واحد من الصحابة فلا تناقض ايضا لان القياس انما كان مقدما فيما اذا كان الراوى غير قبه اذا انسد باب الرأى فيه بالكلية كما مر بيانه فى حديث المصرة وهما لم ينسد بقوله باب الرأى بالكلية لانه لما احتمل انه قاله عن رأى كان موافقا لقياس من وجه حتى لو زعم منه ان سد باب الرأى لا يكون مقدما على القياس اذا لم يكن من فقهاء الصحابة ايضا اليه اشار شيخنا العلامة مولانا حافظ الملة والدين قدس الله روحه فى بعض الحواشى * ثم بين الشيخ محل النزاع فقال وهذا الاختلاف اى الاختلاف المذكور فى كذا * وذكر فى الميزان وصورة المسئلة ما اذا ورد عن الصحابي قول فى حادثة لم يحتمل الاستهزاء فيما بين الصحابة بان كانت عن لاتبعها البلوى والحاجة للكل فلم يكن من باب ما اشتهر عادة ثم ظهر نقل هذا القول فى التابعين ولم يرو من غيره من الصحابة خلاف ذلك فاما اذا كان القول فى حادثة من حقها الاستهزاء لمحال ولا يحتمل الخفاء بان كانت الحاجة والبلوى بعم العامة واشتهر مثلها فيما بين الخواص ولم يظهر خلاف من غيره فيه فهذا اجاب يجب العمل به على العرف فى الاجماع * وكذا اذا اختلفوا فى شئ فالحق لا يمد واظولهم الى آخر ما ذكر فى الكتاب * وذكر فى بعض الكتب وصورة المسئلة فيما اذا ورد قول من صحابي فيما يدرك بالقياس ولم يقل من غيره تسامح ولا ابتكار ورد ادلوا كان وروده فيما لا يدرك بالقياس كان حجة بلا خلاف بين اصحابنا ولو نقل من غيره تسليم كان اجابا فلا يجوز خلافه * ولونقل من غيره رد وانتكار كان ذلك اختلافا منهم فى ذلك الحكم بالرأى وذلك يوجب الترجيح او العمل عند تعذر الترجيح بليها شاه وعدم جواز احداث قول آخر على ما مر فى باب المعارضة وهو قوله واذا عمل بذلك اى باحد القياسين لم يجوز تقضه الا بدليل فوقه فوجب تقض الاول حتى لم يجوز تقض حكم امضى بالاجتهاد مثله * كان اسوة اى مثل سائر المجتهدين يقال هم اسوة فى هذا المثال اى متساوون وذكر فى المغرب ان الاسوة بمعنى التسع بطريق الجواز * قوله * وان كان من ظهر فتواه فى زمن الصحابة كالحسن وسعيد بن المسيب والنخعي والشعي وشريح ومسروق وعلقمة كان مثلهم فى هذا الباب اى مثل الصحابة فى وجوب التقليد عند البعض * ذكر الصدر الشهيد حسام الدين رحمه الله فى شرح ادب القاضى ان فى تقليد التابعى عن ابي حنيفة رحمه الله روايتين احديهما انه قال لا تقلدهم هم رجال اجتهدوا ونحن رجال نتجند وهو الظاهر من المذهب * والثانية ما ذكر فى التواذر ان من كان من ائمة التابعين وافتى فى زمن الصحابة وزاجهم فى الفتوى وسوغوا له الاجتهاد فانا اقلده لانهم لما سوغوا له الاجتهاد وزاجهم فى الفتوى صار مثلهم بتسليمهم من اجتهادهم الا ترى ان عليا حاكم الى شريح وكان عمر ولاء القضاء فخالف عليا فى رد شهادة الحسن له للقرابة وكان من رأى

وان ظهر فتواه فى زمن الصحابة كان مثلهم فى هذا الباب عند بعض مشايخنا لتسليمهم من اجتهادهم وقال بعضهم بل لا يصح تقليده وهو دونهم لعدم احتمال التوقيف فيه وجه القول الاول ان شريحا خالف عليا فى رد شهادة الحسن وكان على بقوله فى المشورة نقل ابي العبد الا بطروا خلف مسروق ابن عباس فى التذرع بغير الولد ثم رجع ابن عباس الى فتواه ولانه بتسليمهم دخل فى مجلتهم رضى الله عنهم اجمعين

على رضى الله عنه جواز شهادة الابن لايه وخالف مسروق ابن عباس رضى الله عنهم في التذرية بدمج الولد فوجب مسروق فيه شدة بعد ما وجب ابن عباس فيه مائة من الابل فرجع الى قول مسروق وسئل ابن عمر رضى الله عنهما عن مسألة فقال ساوا عنها سعيد بن جبير فهو اعلم بها منى وكان انس بن مالك رضى الله عنه اذا سئل عن مسألة فقال سلوا عنها مولانا الحسن فبنت ان الصحابة كانوا يسوغون الاجتهاد لتساوين ورجعون الى اقوالهم وبعدونهم من جلتهم في العلم ولما كان كذلك وجب تقليدهم كتقليد الصحابة ووجه الظاهر ان قول الصحابي انما جعل حجة لاحتمال السماع ولفضل اصابتهم في الراى ببركة صحة التي عليه السلام وذلك مفقودان في حق التابعي وان باغ الاجتهاد وزاحهم في القوي ولا حجة لهم فيما ذكروا من الامثلة لان غاية ذلك انهم صاروا مثلهم في القوي وزاحهم فيها وان النصابة سلوا لهم الاجتهاد ولكن الصابي التي بنى عليها وجوب التقيد من احتمال السماع ومشاهدة احوال التزيل وبركة صحة الرسول عليه السلام مفقودة في حقهم اصلا فلا يجوز تقليدهم بحال * وذكر شمس الائمة رحم الله انه لا خلاف في ان قول التابعي ليس بحجة على وجه يترك به القياس تقدر وينا عن ابي حنيفة رحمه الله ما جازا من التبعين زاحوا يعني في القوي فنحن بخلاف رأيهم باجتهادنا انما الخلاف في ان قوله هل يعتد به في اجاع الصحابة رضى الله عنهم حتى لا يمت اجاعهم مع خلافه فعندنا يعتد به وعند الشافعي لا يعتد به فكأن شمس الائمة لم يثبت رواية الزوارد والشيخ اعتبرها واثبت الخلاف * فن قيل اذا لم يكن قوله حجة لما تأمده ذكر ابي حنيفة اقوالهم في المسائل * فلنا انما ذكرها لبيان انه لم يستند بهذا القول بمختار عا بل سبقه غيره فيه واتوا فقه فيه من هو من كبار التابعين لابين انه يقلدهم * والا نظر هو الذي في شتمه بظارة وهي هنة ثابتة في وسط الشقة العليا ولا تكون لكل احد * وقيل الا بظن الصحار الطويل الاسار وجعله عبدا لاه وتبع عليه سبي في الجاهلية كذا في المغرب والله اعلم

﴿ باب الاجماع ﴾

الاجماع في اللغة هو العزم يقال اجمع فلان على كذا اذا عزم عليه ومنه قوله تعالى اخبارا فابعدوا امركم اي اعزموا عليه وقوله عليه السلام لاصيام لمن لم يجمع الصيام من اليل الى لم يرم * والاتفاق ايضا ومنه قولهم اجمع القوم على كذا اي اتفقوا عليه والفرق بين المعين ان الاجماع بالمعنى الاول منصور من واحد وبالمعنى الثاني لا يتصور الا من اثنين فما فوقهما وفي الشريعة قيل هو عبارة عن اتفاق امة محمد عليه السلام على امر من الامور الدينية واعترض عليه باليزم من هذا التفسير ان الاجماع لا يوجد الى يوم القيمة لان امة محمد عليه السلام جلة من اتبعه الى يوم القيمة ومن وجد في بعض الاعصار منهم فانما هم بعض الامة لا كلها وليس هذا مذهبا لاحد وبانه غير مطرد فله لو خلا عصر عن المجتهدين واتفقوا

﴿ باب الاجماع ﴾

١٢ الكلام في الاجماع في ركنه واهلية من يستقده بشرطه وحكمه وسببه وامارته فهو ان عزقة وروضة اما العزقة فالتكلم منهم بما يوجب الاتفاق منهم او شروعهم في الفعل فيما كان من باب

على امر ديني فان اتفاهم عليه لا يكون اجاعا شرعا بالاتفاق مع انطباق هذا الحد عليه *
 وغير منعكس فان الامة والمجتهدين لو اتفقوا على عقلي او عرفت ان اجاعا مع خروجهما
 عن هذا الحد لكونهما غير دينيين * واجب عن الاول والثاني بان المراد المجتهدون
 الموجودون في عصر من الاعصار ومن الثالث بان كون الاتفاق على عقلي او عرفت اجاعا
 غير مسلم عند هذا القائل * وقيل هو اجتماع جميع اهل الاجاع على حكم من امور
 الدين عقلي او شرعي عند زوال الحادثة وقيل وهو الاصح انه عبارة عن اتفاق المجتهدين
 من هذه الامة في عصر على امر من الامور فآيد بالاتفاق الاشتراك في الاعتقاد والقول
 او الفعل واذا طبق بعضهم على الاعتقاد وبعضهم على القول او الفعل الدالين على الاعتقاد
 واحتراز لفظ المجتهدين مرفقا باللام المستغرق بالجميع من اتفاق غيرهم كالعلماء واتفاق بعضهم
 ويقولون من هذه الامة عن المجتهدين من ارباب الشرايع السالفة ويقولون في عصر من ايام
 ان الاجاع لا يتم بالاتفاق مجتهدى جميع الاعصار الى يوم القيمة لتناول لمة المجتهدين جميعهم
 وانما قيل على امر من الامور ليكون متاولا لقول والفعل والاثبات والتقي والاحكام
 العقلية والشرعية * ثم انتقاد الاجاع متصور * وانكر بعض الروافض والنظام من العزلة
 تصور انتقاد الاجاع على امر غير ضروري مستدلين بان انتشار اهل الاجاع في مشارق
 الارض ومغاربها يمنع نقل الحكم اليهم عادة فاذا امتنع ذلك امتنع الاتفاق الذي هو فرع
 نساويهم في نقل الحكم اليهم * وبان اتفاقهم لابد من ان يكون عن قاطع او ظن اذ لا ثالث
 ولا بد للاجاع من مسند فان كان عن قاطع فالمادة تحيل عدم نقله وتواطؤ الجمع الكثير
 على اخفائه وحجت لم ينقل دل على عدمه وان كان عن ظن فالاتفاق فيه يمنع عادة ايضا
 لاختلاف القرائح كما ان المادة تحيل اتفاقهم على اكل طعام واحد معين في يوم واحد *
 قال صاحب القواطع وهذا فاسد لان الاجاع لما كان متصورا في الاخبار المستفيضة يكون
 متصورا في الاحكام ايضا لانه كما يوجد سبب يدعو الى اجاعهم على الاخبار المستفيضة
 لوجود ايضا سبب يدعو الى اجاعهم باعتقاد الاحكام والانتشار انما يمنع عن النقل عادة اذا
 لم يكونوا مجتدين وياستين فما اذا كانوا كذلك فلا والمادة لا تحيل ايضا عدم نقل القاطع
 اذا استغنى عن نقله بدلالة غيره على حكمه كالايجاع في مثالياته اغني عن ذكره وكذا
 اختلاف القرائح انما يمنع من الاتفاق فيما هو خفي من الظن لا فيما هو حل منه بحيث لا يختلفون
 فيه بل يؤدي اجتهاد الكل بالنظر فيه الى حكم واحد وبطل جميع ما ذكره بالوقوع وانا
 نعلم علما لاسرأ فيه باجاع الصحابة على تقديم النص القاطع على ما ليس كذلك وباجاع
 جميع الخفية على وجوب اخفاء التسمية في الصورة وباجاع جميع الشافعية على بطلان التكاح
 بغير ولي والوقوع دليل الجواز وزيادة * واذا ثبت انه متصور بل واقع لابد من بيان
 ركنه كما اشار اليه الشيخ وهو ما يقوم به الاجاع واهلية من ينفق الاجاع به اى برأيه
 او بشيئه اذ لابد لكون الشيء معتبرا من صدور ركنه من الاهل * وشرطه وهو ما يكون الاجاع

لان دكن كل شئ
 ما يقوم به اسله والاصل
 في نوعي الاجاع ما قلنا

متوقفا عليه بعد صلوه من الاهداء وحكمه اى الاثر الثابت به وسببه وهو المعنى الداعى الى الاجماع الجامع للاراء وهو المعنى المستند للاجماع عزيمته وهى ما كان اصلا في باب الاجماع اذ العزيمة هى الامر الاصلى ورخصة وهى ما جعل اجماع الضرورة اذ معنى الرخصة على الضرورة واما العزيمة فتكلم بما يوجب الاتفاق منهم او شرعهم في الفعل فيما يكون من باب الفعل على وجه يكون ذلك موجودا من الخاص والعام فيما يستوى الكل في الحاجة الى معرفته لعموم البلوى العام فيه كتحريم الزنا والربوا وتحريم الامهات واشباه ذلك ويشترك فيه جميع علماء العصر فيما يحتاج العام الى معرفته لعدم البلوى العام لهم فيه كحرمة نكاح المرأة على عمتها وخالتها ورافض الصدقات ما يجب في الزروع والثمار ما اشبه ذلك كذا ذكر شمس الاعظم رحمه الله وذكر في القواعد ان كل فعل مالم يخرج من الحكم والبيان لا ينقد به الاجماع كما ان مالم يخرج من افعال الرسول عليه السلام يخرج الشرع لم يثبت به الشرع واما الذى خرج من الفضل يخرج الحكم والبيان فيصح ان ينقد به الاجماع فان الشرع يؤخذ من فعل الرسول عليه السلام كما يؤخذ من قوله وذكر في الميزان اذا وجد الاجماع من حيث الفعل فانه يدل على حسن ما فعلوا وكونه مستحبا ولا يدل على الوجوب مالم توجد قرينة تدل عليه على ما روى ما اجتمع اصحاب رسول الله عليه السلام على شئ كما اجتماعهم على الاربع قبل الظهر وانه ليس بواجب ولا فرض قوله واما الرخصة فكذا سمي هذا القسم رخصة لانه جعل اجماعا ضرورة لاحترز عن نسبته الى الفسق والتقصير في امر الدين على ما نسبته بصورة المسئلة ما اذا ذهب واحد من اهل الحل والعقد في عصر الى حكم في مسئلة قبل استقرار المذاهب على حكم تلك المسئلة وانتشر ذلك بين اهل عصره ومضى مدة التأمل فيه ولم يظهر له مخالفة كان ذلك اجماعا مقطوعا به عند اكثر اصحابنا وكذلك الفعل بمعنى اذا فعل واحد من اهل الاجماع فلا يعلم به اهل زمانه ولم ينكر عليه احد بعد مضي مدة التأمل يكون ذلك اجماعا منهم على اباحة ذلك الفعل ويسمى هذا اجماعا سكوتيا عند من قال انه اجماع وذكر صاحب الميزان فيه ان الاجماع انما يثبت بهذا الطريق اذا كان ترك الرد والانكار في غير حالة التقية وبعد مضي مدة التأمل لان اظهار الرضاء وترك التكفير في حالة التقية امر معتاد بل امر مشروع رخصة فلا يدل ذلك على الرضاء وكذا السكوت والامتناع عن الرد قبل مضي مدة التأمل حلال شرعا فلا يدل على الرضاء فلهذا شرطنا مع السكوت وترك الانكار زوال التقية ومضى مدة التأمل ثم قال لا يتخلو من ان يكون المسئلة من مسائل الاجتهاد ولم يكن فان لم يكن لا يخاو من ان يكون عليهم في معرفتها تكليف اولم يكن عليهم فان لم يكن عليهم في معرفتها تكليف يجوز ان يقال ان باهرة افضل ام انس بن مالك فترك الانكار على من قال فيها بقول لا يكون اجماعا لانه لما لم يكن عليهم تكليف في معرفة ذلك الحكم لم يكن عليهم الظرف فيه فلم يحصل لهم العلم بكونه صوابا او خطأ فلا يلزمهم الانكار اذ ذلك الانكار انما يلزمهم عند معرفة صكوته خطأ واذا كان كذلك لم بعد ان يتركوا الانكار فيه بناء على عدم معرفة كونه خطأ فلا يكون سكوتهم دليل التسليم والرضاء واما اذا كان عليهم تكليف في معرفة حكم الحادثة يكون سكوتهم تصويبا ورضاء بذلك الحكم اذ لو لم يكن كذلك يلزم منه اجماعهم على ترك الحب عليهم من

واما الرخصة فان يتكلم البعض ويسكت سائرهم بعد بلوغهم وبعد مضي مدة التأمل والنظر في الحادثة وكذلك في الفعل وقال بعض الناس لا بد من النص

الذي عن النكر المستلزم للمحال وهو الخلف في اخبار الله عز وجل فانه تعالى مدحهم بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر وشهدهم بذلك في قوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس تأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وما يؤدى الى المحال فاسد * فاما ان كانت المسئلة اجتهدية بان كانت من الفروع التي هي من باب العمل دون الاعتقاد فالجواب فيها وفي المسئلة الاعتقادية سواء يعني يكون ذلك اجابا عند اكثر اصحابنا وهو اختيار بعض اصحاب الشافعي كصاحب القواطع ومن تابعه * ونقل عن ابي الحسن الكرخي وبعض اصحاب الشافعي انه حجة وليس باجاع * قيل هو مذهب الشافعي فانه قد نص في موضع ان قول الصحابي اذا انتشر ولم يخالف فهو حجة * وروى عنه انه قال من نسب الى ساكت قولا فقد افترى عليه فعرضا انه حجة عنده وليس باجاع واليه ذهب ابو هاشم وجاعة من المعتزلة * ونقل عن الشافعي رحمه الله انه ليس باجاع ولا حجة واليه اشير في الكتاب وهو مذهب ديب بن ايان من اصحابنا والقاضي الباقلاني من الاشعرية وداود الظاهري وبعض المعتزلة منهم ابو عبد الله البصري * ويحكي عن الشافعي انه كان يقول ان ظهر القول من اكثر العلماء والساكنون نفر يسير ثبت به الاجماع وان انتشر من واحد او اثنين والساكنون اكثر علماء العصر لا يثبت به الاجماع * ونقل عن الجاني انه اجاع وحجة بشرط انقراض العصر وقال ابو علي ابن ابي هريرة ان ذلك قوي وانتشر ولم يعرف يخالف يكون اجابا وان كان حكما لا يكون اجابا ولا حجة وقال ابو اسحق المروزي ان كان حكما لا يكون اجابا وان كان قويا لا يكون اجابا * وقوله لابد من التمس اي من التنصيص على الحكم من الكل اثبت الاجماع ان كان قولنا ومن شروعهما جميعا في الفعل ان كان فعليا * ولا يثبت بالسكوت اي لا يثبت التنصيص بالسكوت فانه لا ينسب قول الى ساكت او لا يثبت الاجماع بالسكوت * اخبرني عن قول انه ليس بحجة اصلا بالآثار المعقولة * اما الآثار فماروى في حديث ذي الدين انه لما قل اقصررت الصلوة ام نسيها نظر رسول الله صلى الله عليه وسلم الى ابي بكر وعمر رضي الله عنهما وقال احق ما يقوله ذو الدين ولو كان ترك التكبير دليل المواقفة لاكتفي به رسول الله صلى الله عليه وسلم ولما انتقمهم من الصلوة من غير حاجة * وماروى عن عمر رضي الله عنه انه لما شاور الصحابي في مال فضل عنده من الفنائم اشاروا عليه بتأخير القسمة والامساك الى وقت الحاجة وعلى رضي الله عنه في القوم ساكت فقال له ما تقول يا ابا الحسن قال لم يجعل بينك وبينك شك وعليك جهل ارى ان تقسم ذلك بين المسلمين وروى فيه حديثا فعرلم يجعل سكوته تسليما ودليلا على المواقفة حتى سألته واستجاز عني رضي الله عنه السكوت مع كون الحق عنده في خلافهم * وماروى ان امرأة غاب عنها زوجها فبلغ عمر رضي الله عنه انها تجالس الرجال وتمتعهم فاشخص اليها لينجها عن ذلك فالتصت من هيبة فتاور الصحابة في ذلك فقالوا لاخرم عليك انما انت مؤدب وما اردت الا الخير وعلى رضي الله عنه ساكت في القوم فقال ما تقول يا ابا الحسن فقال ان كان هذا جهد رأيهم فقد اخطأوا وان تار برك اي طلبوك قربك

ولا يثبت بالسكوت
وحكي هذا عن الشافعي
رحم الله قال لان عمر
رضي الله عنه شاور
الصحابة في مال فضل عنده
وعلى ساكت حتى قال له
ما تقول يا ابا الحسن فروى
له حديثا في قسمة الفضل
فلم يجعل سكوته تسليما
وشاورهم في املاص المرأة
فتاوروا بان لاخرم عليه
وعلى ساكت فلما سألته
قال ارى عليك الفرة ولان
السكوت قد يكون مهابة
فكأن لابن عباس رضي الله
عنهما ما نمتك ان تخبر
عمر هؤلاء في المول فقال
دعته وقد يكون للتأمل فلا
يصلح حجة

قد عشتوك اى خاتوك ارى عليك الفرة فقال انت صدقتنى فقد استجاز على السكوت مع اصحاب
 الخلاف ولم يجعل عمر رضى الله عنهما سكوته دليل الموافقة حتى استنطقه * واما المقول
 فهو ان السكوت كما يكون للواقعة يكون للهابة والتقية مع اصحاب الخلاف كما قيل لابن عباس
 رضى الله عنهما لما اظهر قوله في العول وقد كان ينكره هلا قلت هذا في زمن عمر وانه كان يقول
 بالعول فقال كان رجلا مهيبا فبهتته وفي رواية معنى عن ذلك درته * وقد يكون للعامل لانهم
 لم يأملوا في المسئلة اى لم يجتهدوا الاشتغال بهم بالجهد او سياسة الرعية او اجتهدوا فلم يؤد اجتهادهم
 الى شئ فتوقفوا وقد يكون لاعتقادهم ان كل مجتهد مصيب فلم يروا للانكار في المجتهدات
 معنى ليكون هذا القول صوابا في حق قائله عندهم كالفاضى اذا قضى في مسئلة مجتهد فيها
 رأى واحد منهم وسكت المخالفون لا يكون سكوتهم دليل الرضا والاجماع وقد يكون
 ليكون العامل اكبر سنا واعظم حرمة واقوى في الاجتهاد فلا يزول التدارك والانكار مصلحة
 احترام الله واذا كان محتملا لهذه المعاني لا يكون حجة خصوصا فجاهه موجب لعل قطعا الا ترى
 ان السكوت فيما هو مختلف فيه لا يكون دليلا على شئ * لكونه محتملا فكذلك فيما يظهر فيه خلاف
 * واحتج من قال انه حجة وليس باجاء بان سكوتهم مع هذه الاحتمالات يدل ظاهرا على الموافقة
 فيكون حجة يجب العمل بها كثير الواحد والقباس * وقد احتج الفقهاء في كل عصر بالقول المنتشر
 في الصحابة اذا لم يظهر له مخالف فعل انهم اعتقدوه حجة الا انه لا يكون اجماعا مقطوعا به
 للاحتتمالات المذكورة * ووجه قول من اعتبر الاكثر ان يجعل الاقل تبعا للاكثر فاذا كان
 الاكثر سكوتا يجعل ذلك سكوت الكل واذا ظهر القول من الاكثر يجعل ذلك كظهوره
 من الكل * واما ابن ابي هريرة فقد تمسك بان الموجود اذا كان حكما من بعض القضية لا يدل
 السكوت من الباقي على الرضا منهم لان حكم الحاكم يسقط الاعتراض لان في الانكار اقتبانا
 عليه * قال ونحن نحضر بعض الحكماء تراهم يقضون بخلاف مذهبنا ولا تنكر عليهم ذلك ولا يكون
 سكوتنا رضاه منا بذلك بخلاف قول المفتى فان قواء غير لازمة ولا مبنية من الاعتراض * واما
 ابو اسحق فقال ان الاغلب ان الصادر من الحاكم يكون عن بشورة والصادر عن فتوى
 يكون عن استبداد فاذا صدر القول عن مشاوره دل ذلك على الاجماع واذا صدر عن استبداد
 لا يدل ذلك على الاجماع * واما الجبائي فقال انقراض العصر يضعف الاحتمالات المذكورة
 لانه لا بعد لسكوت العلماء على مجتهد في مسئلة فتنه لكن استمرارهم على السكوت في الزمن المتطاوّل
 بعد وبخلاف العادة قطعا لانه اذا كان تكرر هذا كبر الواقعة والخوض فيها لم يتصور
 دوام السكوت من كل المجتهدين على تكرار الواقعة في حكم العادة ولهذا اظهر ابن عباس خلافه
 في مسئلة العول من بعد فلذلك شرطنا انقراض العصر لصيرورته اجماعا (قوله) ولنا
 ان شرط النطق منهم جيبا متعذر الى آخره وبانه ما ذكره شمس الائمة رجلا الله انه لو شرط
 لانقضاء الاجماع التخصيص من كل واحد منهم على قوله واظهار الموافقة مع الاخرس قولاً
 ادى الى ان لا يعقد الاجماع لانه لا يتصور اجماع اهل العصر كلهم على قول يسمع ذلك منهم الانذارا

ولنا ان شرط انطق منهم جيبا
 متعذر غير متبادل المعتاد
 في كل عصر ان يتولى التكبار
 الفتوى ويسلم سائرهم

وفي العادة انما يكون ذلك بانشار الفتوى من البعض وسكوت الباقي وفي اتفاقنا على كون الاجماع حجة وطريقا لمعرفة الحكم دليل على بطلان قول هذا القائل وهذا لان المتعذر كالمتمنع ثم تعليق الشيء بشرط هو متعذر يكون قويا فكذلك لتلقيه بشرط هو متعذر وهذا لان الله تعالى رفع عنا الحرج كما يكافنا ما ليس في وسعنا وليس في وسع علماء العصر السماع من الذين كانوا قياهم يقرؤن فكان ذلك ساقطا عنهم فكذلك يتعذر السماع من جميع علماء العصر والوقف على كل واحد منهم في حكم سادئة حقيقة لما فيه من الحرج الين فينبغي ان يجعل اشتهار الفتوى من البعض والسكوت من الباقي كافيا في انعقاد الاجماع (قوله) ولانا انما نجعل دليل آخر متضمن للجواب عما ذكره الخصم من تحقق الاحتمالات وبياننا انما انما نجعل سكوت الباقي تسليما لقول هذا القائل بعد عرض الحادثة وجواب هذا القائل فيها عليهم وذلك اى العرض موضع وجوب الفتوى وحرمة السكوت لو كان الساكت مخالفا اذ الساكت عن الحق شيطان اخرس فاذا لم يجعل السكوت تسليما لقوله كان فسق لانه امتناع عن اظهار الحق وترك الواجب احتشاما للغير والعدالة مانعة عنه فلا يظن بهم ذلك خصوصا بالصحابية فانه ظهر من صفارهم الرد على الكبار وقبول الكبار ذلك حقا * وقوله او بعد الاشتهار عطف على قوله بعد العرض اى يجعل السكوت تسليما بعد العرض او بعد الاشتهار اذ الاشتهار ينافي الخلفا فكان كالعرض وذلك ايضا اى جعل السكوت تسليما بعد مضى مدة التأمل ايضا كما هو بعد العرض او الاشتهار فيدفع باسقاطها احتمال السكوت للحفا والتأمل وهو معنى قوله وذلك اى مضى مدة التأمل بعد العرض او الاشتهار بشرائطها * ينافي الشبهة اى شبهة عدم التسليم في السكوت تعيين وجه التسليم فيه * بينه ان اهل الاجماع معصومون عن الخطأ والعصمة واجبة لهم كالأبي عليه السلام واذا رأى النبي عليه السلام بكافا يقول قولا في احكام الشرع فسكت كان سكوته تقريرا منه اياه على ذلك وزل منزلة التصريح بالتصديق له في ذلك فكذلك سكوت اهل الاجماع ينزل منزلة التصريح بالواقعة * قال صاحب الميراث ولما كان القول المنتشر مع السكوت من الباقي اجماعا صحيحا في الحكم الذي يرجع الى الاعتقاد كان اجماعا في الفروع ايضا لمعى جامع بينهما وهو ان الحق واحد فاذا كان القول المنتشر عندهم خطأ لا يجعل لهم السكوت وترك الرد في المتعذرات وكذا في الفروع وهذا على قولنا فاما على قول من قال كل مجتهد مصيب فيجب ان يكون كذلك لان عنده وان كان كل مجتهد مصيبا في ادى اجتهاده لا يرضى بقول صاحبه قولا بنفسه بل يعتقد فيه خلافة ويدعو الناس الى معتقده ويناطر مع خصمه فلو لم يكن القول المنتشر معتقدا للباقي لظهر خلافهم وانتشر الا من خوف وثقية وحيثما ظهر سبب الثقية لا محالة فلا لم يظهر سبب الثقية ولا الخلاف منهم لذلك القول المنتشر دل ائهم رضوا بذلك قولا لانفسهم * فان قيل ان العلماء الخفيين والشافعيين وغيرهم لو اجتمعوا في مجلس قدام سائل الى واحد منهم وسأله عن مسألة اختلف فيها العلماء فاجاب بما يوافق مذهبه وسكت الحاضرون من سائر المذاهب عن الرد لا يجعل سكوتهم على التسليم والرضا بقوله فكذلك فيما نحن فيه * قلنا قد اخبرنا عنه بقولنا قبل استقرار المذاهب في بيان صورة المسئلة وانما

ولانا انما نجعل السكوت تسليما
بعد العرض وذلك موضع
وجوب الفتوى وحرمة
السكوت لو كان مخالفا
فاذا لم يجعل تسليما كان
فسقا او بعد الاشتهار
والاشتهار ينافي الخلفاء
فكان كالعرض وذلك ايضا
بعد مضى مدة التأمل
ولذلك ينافي الشبهة فتعين
وجه التسليم ولما سكوت
على قائما كان لان الذين
اقتوا باسالك المال وبان
لاغرم عليه في املايين
المرأة كان حسنا

لا يدل سكوتهم فيما ذكر على الرضا، لأن مذاهب الكل قد تقررت وصارت معلومة فلا يدل
 السكوت على الموافقة وليس كلاسافي مثل هذه الصورة وإنما الكلام في حادثة تقع بين اهل
 الاجتهاد وليس لاحد فيها قول فيذكر واحد منهم قولاً فيه ويتشتر في الباقي ولا يظهر منهم انكار
 * والفرق بين الصورتين ان المذاهب اذا كانت معلومة والانتكار من الباقيين لذلك معلوم
 وان لم يظهره في ذلك الوقت فكان سكوتهم على ما عرف من قبل لاعلى اظهار الموافقة اما فيما
 نحن فيه فلا يمكن حل السكوت على مثل هذا لانه لم يعرف من قبل خلاف منهم لذلك والسكوت
 على مثل هذا بعد ان علموا انه خطأ لا يجوز فدل ان سكوتهم كان محض الموافقة * وذكر
 بعض الاصوليين ان اثبات الاجماع بهذا الطريق مبنى على ان اهل العصر لا يجوز اجماعهم
 على الخطأ وعلى ان الحق واحد فاذا ظهر قول من واحد فسكوت سائر العلماء اما لانهم
 لم يجتهدوا او اجتهدوا فلم يؤد اجتهادهم الى شيء اودى الى بطلان ذلك القول او بحجة
 ولا يجوز ان لا يكونوا اجتهدوا لان العادة مخالفة فان ترك الاجتهاد من اهل الفقه في حادثة زلت
 خلاف العادة ومؤد الى ايهال حكم الله تعالى فيما حدث مع وجوبه عليهم لكونهم مجتهدين
 والظاهر عدم ارتكابها من المسلم المتدين ومؤد الى خروج الحق عن اهل العصر بعضهم بترك
 الاجتهاد وبعضهم بالدول عن طريق الصواب لولم يكن ذلك القول حقاً ولا يجوز ان يكونوا
 اجتهدوا فلم يؤد اجتهادهم الى شيء لان ذلك يؤدي الى خفاء الحق مع ظهور طريقة على جميع
 الامة وهو محال * ولا يجوز ان يكونوا اجتهدوا قاذى اجتهادهم الى خلافه لانهم كنوا
 لان اظهار الحق واجب لاسيما مع ظهور قول هو باطل عندهم والتعليق بالهية والنية
 تعليق باطل لانهم قد كانوا يتلهون الحق ولا يهابون احداً واذا بطلت هذه الوجوه
 تعين الوجه الاخر وتبين انهم انما سكوتوا لرضاهم بما ظهر من القول فصار كالنطق
 * فان قيل يجوز انهم سكوتوا لاعتقادهم ان كل مجتهد مصيب * قلنا لا يمنع ذلك من مباحته
 وطلب الكشف عن مأخذه لا بطريق الانكار كالمسادة الجارية بمناظرة المجتهدين في طلب
 الحق كمن اضطرهم في مسائل الجد والاخوة والعلول ودية الجنين على ان في الصحابة لم يكن
 من يعتقد ذلك على ما يعرف في موضعه * وذكر صدر الاسلام ابو اليسر وصاحب القواطع
 ان هذا الاجماع لا يخلو عن نوع شبهة لما ذكره المصنوع فيكون اجماعاً مستنداً عليهم ويكون
 دون القواطع من وجوه الاجماع كنه هذا مقدم على القياس * قلت فعلى هذا المريق
 فرق بين قول من قال انه حجة وليس باجماع وبين قول من قال انه اجماع وكان الزمان
 لفظياً الا ان ثبت عن الفريق الاول انه لا يقدم على القياس عندهم فيظهر الفرق * ويمكن
 ان يقال الفرق ثابت فان من قال انه اجماع اراد انه اجماع مقطوع به ولكنه دون الاجماع
 قولاً كالنص والمفسر دون الحكم وان كان كل واحد قطعياً ومن قال انه حجة وليس
 باجماع اراد انه حجة ظنية كغير الواحد والقياس فيحقق الفرق * ولا يقال لو كان قطعياً
 يلزم ان يكفر جاحده او يضل كجاحد سائر الحجج القطعية * لانا نقول انما لم يكفر لكونه

تمسكا بدليل يصلح شبهة * الا ترى ان موجب العام قطعي عندنا ثم لا يكفر جاحده لتمسكه بما يصلح شبهة ثم اجاب الشيخ رحمه الله عما تمسكوا به من الآثار فقال سكوت على رضى الله عنه في حديث القصة والاملاص ليس بما نحن بصدده لان ذلك من باب الحسن والاحسن لا من باب الجواز والفساد فان الذين اخوا بامساك المال في حديث القصة وبان لا غرم عليه اى على عمر في املاص المرأة كان حسنا لان حفظ المال الفاضل ليصرف الى نوائب المسلمين ولا يحتاج الى القصة عليهم عند نزولها حسن وكذا الحكم بعدم لزوم القرة عليه اذ لم يوجد منه خيانة بطريق المباشرة ولا بطريق التسيب * الا ان اى لكن تعجيل الامضاء في الصدقة اى تعجيل قيمة الغنمة وسماها صدقة مجازا من حيث انها لا تجب بعوض مالى ويتولى الامام قيمتها كالصدقات وأكثر مصارفها مصارف الصدقات * والزمام الغرم اى عزم القرة من عمر رضى الله عنه صيانة عن القيل والقال اى لاجل صيانة النفس عن السن الناس فيقولوا انه امسك اموال المسلمين ومنها عن مستحقها لموهوم عنى لا يقع وخوف امرأة مسلمة من غير جنابة تحققت منها حتى المصمت وتلفت نفس بذلك * ودعا به اى على نفسه بحسن الثناء بحسنه وبسط العدل كان احسن واقترب الى اداء الامانة والخروج عما يحمل من العهدة وهو كئيب اداء الزكوة الى اقتضاء الحول يكون حسنا وتجيئه قبل اقتضائه يكون احسن واذا كان كذلك حل السكوت عن مثله ولا يجب اظهار الخلاف فرقا انه يجوز بما نحن فيه اذ الكلام فيما لا يجوز السكوت عنه بحال اذا كان الامر بخلافه * وبعد اى بعد ما ذكرنا هذا الجواب اوبعد ما نسلم انه لم يكن من باب الحسن والاحسن وكان من جنس ما وقع النزاع فيه لا يدل هذا السكوت على الرضاء ايضا فان السكوت بشرط الصيانة عن القوت اى بشرط ان لا يفتوت الحق جائز تعظيما لفتيا فان ترك التعجيل في الفتيا والتأمل فيها والسكوت الى ان يبرز كل واحد ما في ضميره ثم انه يظهر الحق الذى وضع له تعظيم لها وفيه احتراز عن مخالفة ايضا فانهم ربما يرجعون الى الحق فلا يحتاج الى اظهار مخالفتهم وذكر شمس الائمة رحمه الله ان مجزئ السكوت عن اظهار الخلاف لا يكون دليل الموافقة عندنا ما نبى مجلس المشاورة ولم فصل الحكم بعد قائما يكون هذا حجة ان لو فصل عمر رضى الله عنه الحكم بقولهم اظهر منه توقف في الجواب ويكون على رضى الله عنه ساكتا بعد ذلك ولم يقل هذا قائما يحمل سكوته في الانتداء على انه تجربة افهامهم او تعظيم القوتى التى يريد اظهارها باجتهاده حتى لا يردى بها احد من السامعين او ليرى النظر في الحادثة ويميز من الاشتباه حتى يتبين له ماهو الصواب فيظهره والقاهر انه لو لم يستطع عمر رضى الله عنه لكان هو شرف ما يستقر عليه رايه من الجواب قبل ابرام الحكم واقتضاء مجلس المشاورة (قوله) واما حديث البرة وهو قول ابن عباس منعنى درته فقير صحيح لانهم كانوا ينظرون ولا يهابون احدا من اظهار الحق لانهم كانوا يعتقدون قبول الحق ويقدرين اظهار نصحا والسكوت عنه غش في الدين والمناظرة في مسألة العول كانت منشوة بينهم فمن البعيد ان

الان تعجيل الامضاء
في الصدقة والزمام الغرم من
عمر صيانة عن القيل والقال
ورعاية لحسن الثناء وبسط
العدل كان احسن على
السكوت عن مثله وبعد
فان السكوت بشرط الصيانة
عن القوت جائز تعظيما
للفتيا وذلك الى آخر المجلس
وكلاهما في السكوت المطلق
فاما حديث البرة فقير صحيح
لان الخلاف والمناظرة بينهم
اشهر من ان يخفى وكان
عمر رضى الله عنه البين
للحق واشد اقتياده له من
غيره وان صح فتأويله ايلا
العذر في الكف عن مناظرته
بعد ثباته على مذهبه

ابن عباس لم يخبر بقوله عمر رضي الله عنهم مهابة له معان عمر كان يقدمه ويدعوه في الشورى مع الكبار من الصحابة لما عرف من فطنته وقوة ذهنه وقد اشار اليه بأشياء قبلها منه واستحسنها وكان يقول له غض يا غواص شفتة اعرافها من احزم يعني انه شبه ابن العباس في روايته ودهائه ومع ان عمر رضي الله عنه كان ابن الحق واشد انقياداً له من غيره حتى كان يقول لآخر فيكم مالم يقولوا ولاخير في مالم اسمع وكان يقول رحم الله امرأ اهدى الى صيبي وقال الحمد لله الذي جعلني بين قوم اذا رغبت عن الحق قوموني ولما نهي عن المفاواة في المهور في خطبته قالت امرأة اماسمت قول الله عز وجل وآتيتهم احسين قنطاراً فتمعنا بما اعطانا الله تعالى فقال امرأة خاصمت رجلاً فضمته ❀ وفي رواية قيل وقال كل الناس اقله من عمر حتى النساء في البيوت ولما عزم على جلد الحامل قال له معاذ ان جعل الله لك على ظهرها سيلاً فلم يجعل لك على مافي بطنها سيلاً فقال لولا معاذ لهلك عمر ❀ وسمع رجلاً يقرأ قوله تعالى والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم بالواو وهو كان يقرأ بغير واو فقال من اثرأ فقال ابي فدعا فقال اقرأه رسول الله صلى الله عليه وسلم وانك تتبع القرط بالبيع فقال صدقت وان شئت قلت شهدنا وغيتهم ونصرنا وجدلتم و آوينا وطردهم ❀ واذا كان كذلك كيف يستقيم ان يقال انه امتنع عن اظهار قوله وحجته مهابة له ثبت انه غير صحيح ولئن صح هذا فنقول منه فتاويله ابلاء العذر اى اظهاره في الامتناع عن منازعته يعني لما عرف فضل رأى عمر رضي الله عنهما وقبفه منعه ذلك من الاستقصاء في الحاجة معكم كما يكون من حال الشبان مع ذوى الاسنان في كل عصر قائمهم هابون الكبار فلا يستقصون في الحاجة معهم حسب ما يفعلون مع الاقران ❀ بعد ثباته على مذهبه اى بعد ثبات عمر على مذهبه يعني لما علم انه ثابت على مذهبه ولا يرجع عنه لقوله ترك مناظرته لعدم القائفة او بعد ثبات ابن عباس على مذهبه يعني لما كان هو ثابتاً على مذهبه لا يضرم الامتناع عن منازعته من فوقه في الدرجة احتشاماً له (قوله) وعلى هذا الاصل وهو ان السكوت يدل على الوفاق وينتقده الاجماع يخرج المسئلة المذكورة وهي ان الصحابة ومن بعدهم اذا اختلفوا في حادثة على قولين او اقوال بل محصورة كان ذلك اجماعاً منهم على انه لا قول في هذه الحادثة سوى هذه الاقوال وان ما خرج منها باطل فلا يجوز احداث قول آخر وهو مذهب الجمهور وانما فسر قوله انهم اذا اختلفوا بقوله اعني اصحاب النبي وحطف قوله وكل عصر مثل ذلك ايضا عليه لان في اختلاف الصحابة لاختلاف بين اصحابنا انه اجماع وفي اختلاف من بعدهم اختلاف كما ذكرنا في آخر الباب وزعم بعض من انكر الاجماع السكوتي من اهل الظاهر وبعض المتكلمين ان هذا سكوت ايضا يعني اختلافهم على الاقول المذكورة في المسئلة سكوت عما وراءها وهو محتمل في نفسه فلا يدل على نفي قول آخر كما لا يدل على نفي الخلاف في المسئلة الاولى اذ المحتمل ليس بحجة بل اختلافهم دليل على تسوية الاجتهاد في الحادثة والصير الى ما أدى اليه الاجتهاد فيها فبما احداث قول

وعلى هذا الاصل يخرج ايضا انهم اذا اختلفوا اعني اصحاب النبي عليه السلام كان اجماعاً على ان ما خرج من اقوالهم فباطل وكل عصر مثل ذلك ايضا ومن الناس من قال هذا سكوت ايضا بل اختلافهم يسوع الاجتهاد من غير تعيين

آخر فيها كما لو لم يستقر الخلاف من غير تعيين اي لايين سكتهم ان مذكروا من الاقوال هو الثابت لا غير لان في الغير نوع تعيين لها والتعيين لا يثبت بالاحتمال * وفصل بين الاصوليين فقال ان كان القول الحادث رافعا لما اتفقوا عليه يكون مردودا اى اختلاف الصحابة في الجدل مع الاخ على قولين استحقاق كل المال والمقاسمة اتفاق منهم على انه قسطا من المال فالقول الثالث وهو انه لا يستحق شيئا يكون مردودا لامتزاجه خلاف ما اتفقوا عليه وان لم يكن رافعا لما اتفقوا عليه بل وافق كل قول من وجه وخالفه من وجه لا يكون مردودا مثل اختلافهم في ام وزوج واب وزوجة واب على قولين فقيل لها ثلث الكل في صورتين وقيل ثلث ما سبق في صورتين فالقول الثالث وهو ان يكون لها ثلث الكل في احدى صورتين وهي امرأة وابوان وثلث الباقي في الاخرى لا يكون مردودا لانه لا يستلزم مخالفة الاجماع ولا ابطال القولين بالكلية والمانع من احداث القول الثالث ليس الا احد هذين فاذا انتفى ازم الجواز لانفاء المانع ووجود مقتضى وهو الاجتهاد كما لو حكم احد الفريقين في مستثنين يحكمين والفريق الاخر بقضيهما فيما * والثالث وافق كلا في احدى المستثنين دون الاخرى فانه جائز بالاتفاق لعدم استلزامه مخالفة الاجماع وبيان القولين بالكلية فكذا هذا * ولكننا نقول بان الاجماع حجة لا يندوه الحق والصواب للمستبين * فاذا اختلفوا على اقوال كان هذا اجماعا منهم على حصر الاقوال في الحادثة اذ لو كان وراء اقوالهم قول آخر محتمل للصواب فكان اجتماعهم على هذه الاقوال اجماعا على الخطأ ولوجب نسبة الامة الى تضيق الحق اذ لا بد للقول الخارج من دليل ولا بد من نسبة الامة الى تضيقه والفتلة عنه وهو معنى قوله ولا يجوز ان قلن بهم اى بجميع الامة الجهل بالحق والعدول عنه فكان اختلافهم على هذه الاقوال بعد استقرارهم عليها بمنزلة التنصيص منهم على ان ما هو الحق حقيقة في هذه الاقوال وماذا بعد الحق الا الضلال وذكر بعض الاصوليين ان الامة اذا اجتمعت على قولين فقد اجتمعت في المعنى على المنع من احداث قول ثالث لان كل طائفة تحرم الاخذ بالاجماع او قاله مخالفا فقط فيجوز احداث قول آخر يقتضى جواز الاخذ به وقد منعوا منه * ولا يقال انما يحظر الاخذ بالاجماع بشرط ان لا يؤدي اجتهاد غيرهم الى قول ثالث * لانا نقول لوجوزنا هذا الاحتمال يلزم منه انه انما اوجبوا التمسك بالاجماع على القول الواحد بشرط ان لا يظهر قول آخر وهو مفسد * ولا يقال ايضا انما يجوزنا القول الحادث لان المصيب ان كل واحد لا يلزم من تجويز القول به حقيقة اذ الاجتهاد خطأ قد يميل به وان كان كل مجتهد مصيبا لا يلزم من حقه بطلان ما اجتمعوا عليه * لانا نقول لوصح هذا لصح مخالفته اى اجماع كان هو باطل * وقولهم اختلاف الصحابة يوجب تسويغ الاجتهاد * فلنا انه يوجب جواز الاجتهاد في طلب الحق من الاولين فاما في قول ثالث فلا تأنيته الى ابطال اجماعهم اوانه يوجب جواز الاجتهاد مطلقا ولكن قل نقرر الخلاف المستلزم للاجماع على بطلان القول الحادث فاما بعد نقرر الخلاف

ولكننا نقول ان الاجماع من المسلمين حجة لا يندوه الحق والصواب يبين واذا اختلفوا على اقوال فقد اجمعا على حصر الاقوال في الحادثة ولا يجوز ان قلن بهم الجهل فلم يبق الا ما قلنا وكذلك اذا اختلف العلماء على كل عصر على اقوال فعمل هذا ايضا عند بعض مشايخنا وقد قيل ان هذا بخلاف الاول انما ذلك للصحابة خاصة فرضى الله عنهم اجمعين وكذلك ما خطب به بعض الصحابة من الخلفاء فلم يترس عليه فهو اجماع لما قلنا والله اعلم

فلا والقول بالتفصيل يخالف الاجماع ايضا لان احدا من الامة لم يفصل ولا نه يستلزم
 تخلف كل الامة لاستلزامه تخطئة كل واحد من الفريقين في بعض ماذهب اليه فيكون فاسدا
 فان قيل ان مسروقا احدث في مسئلة الحرام وهي ما اذا قال لامرأته انت على حرام قولا آخر
 بعد اختلاف الصحابة فيها على خمسة اقوال فقال لو ابالي احرم امرأتى او قصعة من ثريد يعنى
 انه ليس بشئ واحمد ومحمد بن سيرين في ام وزوج او زوجة واب قولا ثالثا بعد اختلاف
 الصحابة فيها على قولين وهما استحقاتها ثلث كل المال في صورتين او ثلث الباقي في صورتين
 فقال لها ثلث الكل في امرأة وابوين وثلث الباقي في زوج وابوين واقرهما سائر العلماء
 ولم يكرهوا عليهما مخالفة الاجماع فدل ان احداث قول آخر جائز * قلنا يجوز ان يكون
 احداث القول منهما قبل استقرار الخلاف وربما كان بعضهم في هذه النظر فيجوز احداث
 قول آخر مع انهما كانا معاصرين للصحابة وكانا من اهل الاجتهاد في زمانهم فلا تعذرهم اجماع
 بدون رأيهما يلزم من مخالفتها الصحابة مخالفة الاجماع على اننا نقول انهما مجتهدان باقوال
 الصحابة وان تولها مردودان لخالفتهما الاجماع (قوله) وكذلك اى وكاختلف الصحابة
 اختلاف العلماء في كل عصر على اقوال فانه يوجب رد القول الحادث بعد استقرار الخلاف لان
 الدليل الذى ذكرنا لا يفصل بين اختلاف الصحابة واختلاف غيرهم وبعض مشايخنا قالوا
 ان هذا اى اختلاف من بعد الصحابة يخالف اختلاف الصحابة فيما ذكرنا * انما ذلك اى ورد
 القول الحادث مختص باقوال الصحابة لالمهم من الفضل والسابقة في الدين ما ليس بغيرهم
 ولكن هذا انما يستقيم على قول من جعل اجماع الصحابة حجة دون اجماع من بعدهم
 ويظهر لك فساد ذلك وكذلك اى وكتصيص البعض وسكوت الباقي ما خطب به بعض
 الصحابة من الخلفاء اى بين حكمنا من احكام الشرع في خطبة فليعرض عليه فهو اجماع لما قلنا
 من وجوب اظهار الحق وحرمة السكوت لو كان مخالفا فلو لم يجعل سكوتهم تسليما كان فسقا
 الاثر. ان ابادر قال لعمر رضى الله عنهما في خطبته لا يقبل قولك لانك خالفت النبي وابا بكر
 فاني مررت على بابك فرأيت قدرين بغير ان ولم يكن للنبي ولا ابى بكر الا نذر واحد فاعتذر
 عمرو قال ان في احديهما دواء في الاخرى معا * وقسم عمر رضى الله عندهما عند حلايين للصحابة
 فاعطى لكل واحد حلة ثم خطب في حلتين وقال في خطبته اسمعوا فقال سلمان رضى الله عنه
 لانسلم لان تعاك يخالف قولك فانك قد جزت في القصة واخذت حلتين واعطيت فترك حلة
 سلة فقال قد استمرت احديهما من ابني وليس لى الاحلة واحدة فقال الآن نسمع قولك
 فلما لم يستوا عما هو داخل في حد الاباحة ولكنهم لم يبدؤا بدعوى التقوى فكيف يظن بهم السكوت
 فيما كان الحق بخلافه عندهم * وقوله من الخلفاء ليس بقيد لازم بل لو خطب غيرهم
 وسكتوا كان اجماعا الا ان في ذلك الزمان لم يكن يخطب الا الخلفاء والامراء فلذلك قل من الخلفاء

باب الاهلية

قال الشيخ الامام رضى الله
 عنه اهلية الاجماع انما ثبتت
 باهلية الكرامة

باب الاهلية

اعلم ان الاجماع انما صار حجة بالصصوص الواردة بافظ الامة مثل قوله تعالى وكذلك جعلناكم

أمة وسطا وقوله جل ذكره كنتم خير أمة أخرجت للناس وقوله عليه السلام لا يجمع
أمتي على الضلالة وهذا اللفظ وإن لم يقابل الكفار في عرف الشرع ويقابل بظاهرة كل
مسلم لكن له طرفان واضعان والثاني والاثبات واساط متشابهة أما الواضح في الثاني فالأطفال
والجانين والأجنة قائم وأن كانوا من الأمة فقد نعلم أنه ما يريد بالأمة في قوله عليه السلام
لا يجمع أمتي على الضلالة وإشالته الأمن تصوره الوفاق الخلاف في المسئلة بعد فهمها ولا
مدخل فيه من لافهمها وكذا كل من سوجدالي يوم القيمة وإن كان اللفظ ظاهرا فيه لازمادل
على كون الاجتماع حجة دل على وجوب التمسك به ولا يمكن التمسك بقول الكل قبل يوم
القيمة لعدم كمال الجمعين ولا في يوم القيمة لا تنقطع التكليف * وأما الواضح في الإنبات فكل
مجتهد مقبول الفتوى أذهو من أهل الحل والعقد قطعاً فلا بد من موافقته في الاجتماع * وأما
الأساط المتشابهة فالعوام المكافون والفقهاء الذين ليس بأصولي والأصولي الذي ليس بفقهاء
ولمجتهد الفاسق والمبتدع وإمثالهم * ثم من الناس من اشترط موافقة الأساط أيضاً فقال
إن الاجتماع الموجب لعمل لا يكون إلا بإتباع فرق الأمة خواصهم وعوامهم من أهل الحق وأهل
البدعة * وأليه ذهب القاضي أبو بكر الباقلاني لأن الحجة اجتماع الأمة ومطلق اسم
الأمة يتناول الكل لكن خص منه الصبي والمجنون * ومن لم يوجد لعدم الفهم التام ولعدم
تصور الوفاق والخلاف منهم فيبقى الباقي بحاله ألا ترى أن قوله عليه السلام ستفرق أمتي
على كذا تناول الكل فكذا ههنا ولأن قول الأمة اتماص حجة بعصمتها عن الخطأ ولا بعد
أن يكون العصمة من صفات الهيئة الاجتماعية من الخاصة والعامة والشعب لم يعتبر الاتفاق
أهل الاجتهاد الموصوفين بالعدالة ومجانبة البدعة كاهو مذهب الجمهور فقال أهلية الاجتماع
إنما يثبت بأهلية الكرامة لأن الاجتماع اتماص حجة كرامة لهذه الأمة فلا بد من أهلية
الكرامة فيهم * وذلك أي ثبوت الأهلية لكل مجتهد ليس فيه هوى أي بدعة ولا فسق أي
فسق ظاهر يعني أهلية الاجتماع تثبت بصفة الاجتهاد والاستقامة في الدين عملاً واعتقاداً لأن
الصصوص والجمع التي جعلت الاجتماع حجة تدل على اشتراط هذه المعاني * أما اشتراط
الاستقامة عملاً وهي العدالة فلأن حكم الاجتماع وهو كونه ملزماً إنما يثبت بأهلية أداء
الشهادة كقَالَ تعالى وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس وبصفة الأمر
بالمعروف والنهي عن المنكر كقَالَ عز وجل كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف
وتنهون عن المنكر وأهلية أداء الشهادة تثبت بصفة العدالة وكذا الأمر بالمعروف والنهي
عن المنكر لأنها بوجوب اتباع الأمر والنهي فيما يأمر وينهى إذ لو لم يلزم الاتباع لا يكون
فيهما قاطنة وإنما يلزم لتابع العدل المرضي فيما يأمر به وينهى عنه دون غيره لأن ذلك بطريق
الكرامة والمسحق للكرامات على الإطلاق من كان بهذه الصفة والنقص يسقط العدالة
فلم يبق به أهلاً لأداء الشهادة ولا بوجب اتساع قوله لأن التوقف في قوله واجب
بالنص وذلك بناءً في وجوب الاتباع * وبورث التهمة لأنه لمسلم يخرز من أظهار

وذلك لكل مجتهد
ليس فيه هوى ولا فسق
أما الفسق فيورث التهمة
ويسقط العدالة وبأهلية أداء
الشهادة وصفة الأمر
بالمعروف ثبت هذا الحكم

فعل ما يتعبد بالاملا لا يخرز عن اظهار قول يعقده باطلا ايضا ثبت ان الفاسق ليس من اهل الاجماع وانه لا اعتبار لقوله وافق امخالف ❀ وقال بعض اصحاب الشافعي كتابي اسحق الشيرازي وامام الحرمين يعتبر قوله ولا يتعد الاجماع بدونه لان الفاسق المجتهد لا يلزمه ان يقلد غيره بل يتبع فيما يقع له ما يؤدى اليه اجتهاده فكيف يتعد الاجماع عليه في حقه واجتهاده يخالف اجتهاد من سواء وقال بعضهم ان الفاسق يدخل في الاجماع من وجه ويخرج من وجه ❀ وبيان ذلك ان المجتهد الفاسق اذا اظهر خلافا بسئل عن دليله لجواز انه يحمله فسقه على اعتقاد شرع لغير دليل فاذا اظهر من استدلاله دليلا صالحا على خلافه يرتفع الاجماع بخلافه وصار داخل في جملة اهل الاجماع وان كان فاسقا لانه من اهل الاجتهاد وان لم يظهر دليلا صالحا على خلافه لم يعتد بخلافه ويفارق العدل الفاسق في هذا لان العدل اذا اظهر خلافا جاز الامساك عن استعمال دليله لان عدالته مانعة من اعتقاد شرع لغير دليل ❀ والجواب عنه ما ذكرنا ان ثبوت الاجماع بطريق الكرامة بناء على صفة وهو الوساطة بقوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا فلا يثبت بدون هذه الصفة الا ترى ان كافرا لو خالف الاجماع وذكر دليلا صالحا لم يفت الى خلافه لانه ليس باهل الفاسق ❀ قوله ❀ وما هو الهوى فكذا يعني اتباع الهوى والبدعة مانع من اهلية الاجماع بشرط ان يكون صاحبه داعيا اليه او مانعا عنه او يكون غالبا فيه بحيث يكفر به فانه اذا كان يدعو الناس الى معتقده سقطت عدالته لانه يتعصب لذلك حيثما تعصبا باطلا حتى يوصف بالفقه فيصير متهما في امر الدين فلا يعتبر قوله في الاجماع والتعصب فعل من العصية وهي الخصلة المنسوبة الى العصبة وهي التقوية والنصرة ورأيت في بعض الحواشي ان المنتصب من يكون عقيدته مانعة من قبول الحق عند ظهور الدليل وكذلك ان يحسن بالهوى اي لم يبال بما قال وما صنع وما قيل له لان ترك المبالاة مسقط لعدم الدلالة ايضا ومضدرة الجحون والمجانة اسم منه والفعل من باب طلب وكذلك ان خلافه حتى وجب اكفاره به لا يعتبر خلافه ووفاقه ايضا لعدم دخوله في معنى الامة المشهود لها بالعصمة وان صلى الى القبلة واعتقد نفسه مسلما لان الامة ليست عبارة عن المصلين الى القبلة بل عن المؤمنين وهو كافرون كان لا يدري انه كافر ❀ وقوله مثل خلاف الروافض والخوارج في الامة اي خلاف الروافض في امامة الشيعين وخلاف الخوارج في امامة علي رضي الله عنه نظير القسم الاول ولعله ان قال فانه من جنس العصية ونظير القسم الثاني مانقل عن الروافض من الهذيات في حق الصحابة والحكايات التي افترها عليهم جاهلهم على ذلك تحابهم وتعصبهم في هواهم ونظير القسم الثالث مانقل عن بعض الجسمة من الغلو في التشبيه وعن بعض الروافضة من الغلو في امر علي حتى قالوا غلط جبريل في تبليغ الوحي الى محمد وعن بعض اهل الاوهام من نفي علم الله تعالى بالمعصوم حتى قالوا لم يعلم الله شيئا حتى خلق الاشياء فهذا كله كفر ❀ قوله ❀ وصاحب الهوى المشهور به اي الذي غلا في هواه حتى خرج عن رقة الاسلام ليس من الامة على الاطلاق جواب عما ذكرنا انه من الامة بدليل قوله عليه السلام ستفرق امتي على ثلث وسبعين فرقة فيشرط

واما الهوى فان كان صاحبه يدعو الناس اليه فسقطت عدالته بالتعصب الباطل وبالفقه وكذلك ان يحسن به وكذلك ان غلا حتى كفر به مثل خلاف الروافض والخوارج في امامة فانه من جنس العصية وصاحب الهوى المشهور به ليس من الامة على الاطلاق

واقفه لثبوت الاجماع فقال انه ليس من الامة على الاعتقاد لانه من امة الدعوة كسائر الكفار لا من امة التابعة ومطلق الامة تتناول امة التابعة دون امة الدعوة قال شمس الامة رحمه الله وان كان لا يدعو الناس الى هواه ولكنه مشهور به فقال بعض مشائنا فيما يضل هو فيه لا يعتبر بقوله لانه انما يضل لمخالفته نصا موجبا للعلم وكل قول كان بخلاف النص فهو باطل وفيما سوى ذلك يعتبر قوله ولا يثبت الاجماع مع مخالفته لانه من اهل الشهادة ولهذا كان مقبول الشهادة في الاحكام قال والاصح عندي انه ان كان منها بالهوى ولكنه غير مظهر له فالجواب هكذا فاما اذا كان مظهر الهوى فانه لا يستد بقوله في الاجماع لان المعنى الذي لاجله قبلت شهادته لا يوجد هنا فانه يقبل لانتفاضة الكذب على ما قال محمد رحمه الله قوم علموا الذنوب حتى جعلوها كفرا لا يمتنع بالكذب في الشهادة وهذا يدل على انهم لا يؤمنون في احكام الشرع ولا يعتبر قولهم فيه فان الخوارج هم الذين يقولون الذنب نفسه كفر وقد اكفروا اكثر الصباية الذين عليهم مدار احكام الشرع وانما عرفناهم بظلمهم فكيف يعتمد على قول هؤلاء وادنى ما فيه انهم لا يتعلمون ذلك اذا كانوا يعتقدون كفر الناقلين ولا يعتبر بقول الجهال في الاجماع قال الغزالي رحمه الله لو خالف البدع في مسألة بعد ما حكمنا بكفره بدليل على لم يلفت الى خلافه فان تاب هو مضى على المخالفة في تلك المسئلة التي اجعوا عليها في حال كفرهم يلفت الى خلافه بعد الاسلام لانه مسبوق باجماع كل الامة وكان المجموعون في ذلك الوقت كل الامة دونهم فصار كل الخوارج كافر جميع كافة الامة ثم اسلم وهو مصر على ذلك الخلاف فان ذلك لا بلغت اليه الا على قول من يشترط انقراض العصر في الاجماع (قوله) فاما الاجتهاد فمشرط في حال دون حال ان الشريعة تتقدم الى ما يشترط في درك الخواص والعموم ولا يحتاج فيه الى رأى كالصلوات الخمس ووجوب الصوم والزكاة ونحوها وهو المراد من قوله ومثل امهات الشرائع اى اصولها وهذا يجمع عليه من جهة الخواص والعموم ويشترط في انقضاء الاجماع عليه اتفاقهم جميعا حتى لو فرض خلاف بعض العموم فيه لا ينقض الاجماع الا انه غير واقع في ما يخص بذكره الخواص من اهل رأى والاجتهاد وهو ما يحتاج فيه الى رأى كتنفصيل احكام الصلوة والنكاح والطلاق والبيع فالاجماع عليه الخواص فالعموم متفقون على ان الحق فيه ما اجمع عليه اهل الحل والعقد لا يضرهم فيه خلافا فهو يجمع عليه من جهة الخواص والعموم ايضا لان الشرط في انقضاء الاجماع في هذا القسم اتفاق اهل رأى والاجتهاد دون غيرهم حتى لو خالف بعض العموم فيما اجعوا عليه لا يعتبر بخلافه عند الجمهور لان المعنى ليس باهل لطلب الصواب اذ ليس له انة هذا الشأن فهو كالصبي والجنون في نقصان الآلة ولا يفهم من عصمة الامة من الخطاب الا عصمة من يتصور منه الاصابة لاهليته ولان العصر الاول من الصباية قد اجمعوا على انه لا عبرة بالعموم في هذا الباب ولان المعنى اذا قال قولا علم انه يقول عن جهل وانه ليس بدري ما يقول وانه ليس اهلا للوقت والاتفاق في هذه هذه لا يتصور صدوره من حاكم عاقل لانه يفوض فلا يدري الى من يدري وهذه مسألة فرضت ولا وقوع لها اصلا كما ذكره

فاما صفة الاجتهاد فنشرط في
حال دون حال اما في اصول
الدين الممهدة مثل نقل
القرآن ومثل امهات
الشرائع فعادة المسلمين
داخلون مع الفقهاء في ذلك
الاجماع فاما ما يخص بالرأى
والاستنباط وما يجري مجراه
فلا يشترط فيه اهل رأى
والاجتهاد وكذلك من
ليس من اهل رأى
والاجتهاد من العلماء فلا
يشترط في الباب الا فيما يشترط
عن رأى

الغزالي رحمه الله * وما يجري مجراه الضمير عائذ الى ما يماجرى مجرى ما يحتص
بالرأى مثل المقادير فان الرأى وان كان لاندخله فيها ولكن اجروا بعضها مجرى ما يدخل
فيه الرأى كقدر البلوغ بالنس ونحوه على ما مر بيانه فلا يعتبر فيه الاهل الرأى والاجتهاد
اى لا يعتبر فيه العوام كما اعتبر في القسم الاول فيعتقد الاجماع بدونهم وكذلك اى ومثل العوام
في عدم الاعتبار من ليس من اهل الرأى والاجتهاد من العلماء كالمتكلم الذى لا يعرف الا علم
الكلام والمفسر الذى لا معرفة له بطريق الاجتهاد والمحدث الذى لا بضربه في وجوه الرأى
وطرق المقاييس والنحو الذى لا علم له بالادلة الشرعية في الاحكام لان هؤلاء باعتبار نقصان
آلاتهم في درك الاحكام بمنزلة العوام واختلف فيمن يحفظ احكام الفروع ولا معرفة له باصول
الفقه ويعبر عنه بالفروعى وفيمن تفرد باصول الفقه ولم يحفظ الفروع ويعبر عنه باصولى
ختم من اعتبر الاصولى دون الفروعى لكونه اقرب الى مقصود الاجتهاد لعملة بمدارك
الاحكام واقتسامها وكيفية دلالاتها وكيفية تلقى الاحكام من منطوقها ومفهومها ومعقولها
الى غير ذلك بخلاف الفروعى * ومنهم من اعتبر الفروعى دون الاصولى لعدم تفاصيل
الاحكام ومنهم من اعتبرهما نظرا الى وجود نوع من الاهلية الذى عدم ذلك في العامة ومنهم
من فاضاهما اليه بشير كلام الشيخ نظرا الى عدم الاهلية المتبررة الموجودة في ائمة اهل
والقدن من المجتهدين واما قولهم لفظا لامة يتناول الجميع فيشترط اشتراط الكل فقول انه ما
قد خص منه قبضه على الفقهاء العارفين بطرق الاحكام ونقول ايضا انما كان قول الامة
حجة اذا قالوه عن استدلال وهى انما عصمت عن الخطأ في استدلالها والعامة ليست من
اهل النظر والاستدلال ليعصوا من الخطأ فصار وجودهم وعدمهم بمنزلة الاقيا يستغنى
عن الرأى مثل ما ذكرنا من اصول الدين وامهات الشرائع فانه يعتبر قولهم فيه كما يعتبر قول
العامة * وكذا اذا وقع الخلاف في مسألة يتبنى على علومهم مثل الفو او الكلام فانه يعتبر
قول كل عالم فيما هو مندوب اليه * قوله * ومن الناس من زاد على هذا اى على اشتراط
الاجتهاد في الاجماع كون الجمع من الصحابة فقال لا اجماع الا للصحابة وهو مذهب
داود وشيعة من اهل الظاهر واحمد بن حنبل في احدى الروايتين عنه لان الاجماع انما صار
حجة بصفة الامر بالمعروف والنهي عن المنكر كما قلنا والصحابة هم الاصول في الامر بالمعروف
والنهي عن المنكر لانهم كانوا هم الخاططين بقوله كنتم خير امة اخرجت للناس وبقوله وكذلك
جعلناكم امة وسطا دون غيرهم اذ الخطاب يتناول الموجود دون المعلوم وكذا قوله
تعالى وبقع خير ميل المؤمنين وقوله عليه السلام لا يجمع امتي على الضلالة خاص بالصحابة
الموجودين في زمن النبي عليه السلام اذ هم كل المؤمنين وكل الامة لان من لم يوجد بعد
لا يكون موصوفا بالابان فلا يكون من الامة ولانه لا بد في الاجماع من اتفاق الكل والعلم
باتفاق الكل لا يحصل الا عند مشاهدة الكل مع العلم بانه ليس هناك احد سواهم وبذلك
لانا في الجمع المحصور كافي زمان الصحابة امانا في سائر الازمنة فيستحيل معرفة اتفاق جميع

ومن الناس من زاد
في هذا وقال لا اجماع
الا للصحابة لانهم هم
الاصول في الامر بالمعروف
والنهي عن المنكر

المؤمنين على شيء مع كثرتهم وتفرقهم في مشارق الارض ومغاربها ولا يصح اجتماعهم على ان كل مسنة لا تكون مجمعا عليها يسوغ فيها الاجتهاد فالمسئلة التي لا تكون مجمعا عليها بين الصحابة تكون محلا للاجتهاد باجماعهم فلو اعتبر اجماع غيرهم نخرجت عن ان تكون محلا للاجتهاد وذلك يقضى الى ناقض الاجماعين (قوله وقال بعضهم وهم الزيدية والامامية من الروافض لا يصح الاجماع الا من عزة الرسول عليه السلام اى قرابته متمسكين في ذلك بالكتاب وهو قوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا اخبر بنى الرجس عنهم بكلمة انما المحاصرة الدالة على انتفاء عنهم فقط والخطأ من الرجس فيكون منقيا عنهم فقط وبالسنة وهى قوله عليه السلام انى تارك فيكم الثقلين فان عسكم بهم لم تضلوا كتب الله وعزتي حصر التمسك بها فلا يقف اقامة الحجبة على غيرهما * وبالمقول وهو انه اختصوا بالشرف والذهب فكانوا اهل بيت الرسالة ومهبط الوحي واشبهه ووقفوا على اسباب النزول ومعرفة التأويل وافعال الرسول واقواله بكثرة الخاطئة فكانوا اولي هذه الكرامة (قوله) ومنهم من قال ليس ذلك اى لاجماع الا لاهل المدينة نقل عن مالك رحمه الله انه قال اهل المدينة اذا اجتمعوا على شيء لم يبعد بخلاف غيرهم متمسكا بقوله عليه السلام ان المدينة تنفى خبثها كما ينفى الكبر خبث الحديد والخطأ من الخبث فكان منقيا عن اهل المدينة واذا اتنى عنهم وجب متابعتهم ضرورة وقوله عليه السلام ان الاسلام لا يزال المدينة كاتارز الحجة الى جبرها اى ينضم اليها ويجتمع بعضه الى بعض فيها وقوله صلى الله عليه وسلم لا يبيد احد اهل المدينة الاماع كما يماع الملح في الماء الى غيرها من الاخبار التي تدل على زيادة خطرها وكثرة شرفها وان المدينة دار هجرة النبي عليه السلام ونوضع قبره ومهبط الوحي وجمع الصحابة ومستقر الاسلام ومتبوء الايمان وفيها ظهر العلم ومنها صدر فلا يجوز ان يخرج الحق عن قول اهلها كيف وانهم شاهدوا ان تنزيل وسمعوا التأويل وكانوا اعرف باحوال الرسول عليه السلام من غيرهم فوجب ان لا يخرج الحق من قولهم (قوله الا ان هذه) جواب عن هذه الافوال اى لكن هذه الاشياء وهى اشتراط كون المجمعين من الصحابة او من عزة الرسول او من اهل المدينة امور زائدة على اهلية الاجماع فلها ثبتت بصفة الوساطة والشهادة والامر بالمعروف وهذه الغاي لا تختص بزمان ولا مكان ولا يقوم ومثبت به الاجماع حجة من نحو قوله تعالى كتم خير امة اخرجت للناس وكذلك جعلناكم امة وسطا ويقع خير دليل المؤمنين وقوله عليه السلام لا يجمع ائمة عليكم بالسواد الاعظم وغيرها لا يوجب اختصاص الاجماع بشئ من هذا اى بما ذكرنا لان الصحابة وعزة الرسول واهل المدينة كما كانوا امة محمد صلى الله عليه وسلم كان عزهم من مؤمنى اهل كل عصر ومصر كذلك * اما الجواب عما قالوا فتقول ما قاله القريب الاول من ان النصوص الموجبة لكون الاجماع حجة تناول الوجودين في ذلك ازمان دون غيرهم فاسد لانه يلزم منه ان لا يتقد اجماع الصحابة بدموت من كان موجودا عند ورود تلك النصوص لان اجماعهم ليس اجماع جميع المخاطبين وقت ورودها

وقال بعضهم لا يصح الا من عزة
الرسول عليهم السلام
فهم المخصوصون بالعرق
الطيب المجبولون على سواه
السييل

وقد اجتمعنا على صحة اجماع من بقى من الصحابة بعد الرسول عليه السلام وبعده من مات بعده من الصحابة وليس ذلك الا لان الماضى غير معتبر كان الاقوى خيرا منتظرا وقولهم انما باقنا بالكل لا يحصل الاعتدال شهادة الكل فاسد ايضا لان حاصله يرجع الى تعذر حصول الاجماع في غير زمان الصحابة وهذا لا نزاع فيه انما النزاع في انه لو حصل كان حجة وكذا شهرتهم فاناللة فاسدة ايضا لانه لو صح ما قالوا ائزم امتناع اجماع الصحابة على المسائل الاجتهادية بعين ماذكروا وهو باطل لاجماعهم على كثير من المسائل الاجتهادية ولئن سلمنا اجماعهم على تجوز الاجتهاد فهو مشروط بعدم الاجماع وحينئذ لا يازم التعارض لان الاجماع اذا وجد على حكم المسئلة زال شرط الاجماع على التجوز فيقول يزوال شرطه وكذا ما تمسك به الفريق الثاني لان المراد من قوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ازواج التي عليه السلام عند طاعة اهل التفسير ولئن سلمنا ان المراد قرابة الرسول عليه السلام فالمراد من الرجس الشرك او الاتم او الشيطان او الاوهاء والبدع او البخل والطمع على ما ذكر في التفسير فلا يصح الاحتجاج بذلك كذا قوله عليه السلام تركت فيكم الثقلين من الاحاد وخير الواحد ليس بحجة عندهم على انه يفيد وجوب التمسك بالكتاب واعتزلة بالاعتزلة وحدها مع انه معارض بنحو اصحابي كالبجور الدال على جواز التمسك بقول كل واحد من الصحابة ولان التمسك به مهمتيا وان خالف ذلك الصحابي اهل البيت وحينئذ لا يكون قولهم واجب الاتباع وكذا ما تمسك به مالك لان النصوص تدل على زيادة فضلها لاعتلى ان اجماع اهلها دون غيرهم حجة قطعية يجب متابعتها ضرورة بل موافقة الغير شرط في وجوب المتابعة ولان الحبث يحول على من كره النقام بها اذ كراهة ذلك مع جواز الرسول عليه السلام ومجتهده وما ورده من النساء على القيين بها يدل على ضعف الدين اولان فيها الحبث مخصوص بزمان الرسول عليه السلام (وقوله) المدينة دار الهجرة الى آخره مسلم ولكن لا يدل ذلك على الاحتجاج باجماع اهلها فان مكة مع اشتغالها على البيت والمقام والزمزم والصفاء والمروة مواضع المناكح وكونها مولد النبي ومنشأ اسماءه يدل ومنزل ابراهيم عليهما السلام لا يكون اجماع اهلها حجة ولم يذهب اليه احد نعرفنا انه لا اثر لابقاع في ذلك بل الاعتبار لعلم العلماء واجتهاد المجتهدين ولو كانوا في دار الحرب مثلا قل السمعي وكذا ان المدينة كانت مجمع الصحابة ومهبط الوحى فقد كانت دار المواقفين ومجمع اصلاء الدين وفهم من قال لا تنفقا على من عند رسول الله حتى يفيضوا ومن قال لئن رجعنا الى المدينة ليرجن الاعز منها الاذل ومنها الماردون الى الفاق وفيها طعن عمر وحوصر عثمان رضى الله عنهما حتى قتل وقال به بعض اهل المدينة لبعض اهل العراق من عندنا خرج العلم فقال نعم ولكن لم بعد اليكم قال الغزالي رحمه الله ان اراد مالك ان المدينة هي الجامعة للصحابة فذلك ليس بمسلم له لانها لم تجمع جميع العلماء لا قبل الهجرة ولا بعدها بل يزالون متفرقين في الاسفار والغزوات والامصار وقد ترحل جماعة كثيرة الى الشام وثبت وثلاثمائة الى العراق وفرقة فجة الى خراسان وسائر

ومهم من قال ليس ذلك الا لاهل المدينة فهم اهل حضرة النبي صلى الله عليه وسلم الا ان هذه امور زائدة على الاهلية وما ثبت بها اجماع حجة لا يوجب الاختصاص بشئ من هذا وانما هذا كرامة الامة ولا اختصاص للامة بشئ من هذا والله اعلم

البلاد وانماوا بها حتى ماتوا * وان اراد ان قولهم حجة لانهم الاكثرون والعبرة بقول
الاكثر فهو فائدة ايضا للمزيدكر وان اراد ان اتفقهم في قول ارجل يدل على انهم استدلوا
الى سماع قاطع فان الوحي نزل فيهم فلا يشك عندهم مدارك الشريعة فهو تحكم الا لا يستعمل
ان يسمع غيرهم حديثا من رسول الله صلى الله عليه وسلم في سفروا في المدينة لكنه يخرج منها
قبل نقله فالحجة في الاجماع والاجماع

﴿ باب شروط الاجماع ﴾

قال الشيخ الامام رضى الله
عنه قال اصحابنا رحمهم الله
انقراض العصر ليس بشرط
لصحة الاجماع حجة وقال
الشافعي رحمه الله الشرط
ان يموتوا على ذلك لاحتمال
رجوع بعضهم لكننا نقول
ما ثبت به الاجماع حجة
لا فصل فيه وانما ثبت مطلقة
فلا يصح الزيادة عليه وهو
نسخ عندنا ولان الحق
لا يمد والاجماع كرامة لهم
للمعنى يقتل فوجب ذلك
بنفس الاجماع

﴿ باب شروط الاجماع ﴾

الانقراض الانقطاع وانقراض العصر اى اهله عبارة عن موت جميع من هو من اهل الاجتهاد
في وقت زوال الحادثة بعد اتفقهم على حكم فيها واختلفوا في اشتراطه لانقضاء الاجماع
فقال عامة العلماء انه ليس بشرط لانقضاء الاجماع ولا لصيرورته حجة وهو اصح مذاهب الشافعي
وذهب احمد بن حنبل وابو بكر بن فورك الى انه شرط لانقضاء الاجماع واليه ذهب الشافعي
في قول وقال بعض اصحابه كافي اصحق الاسرائي ان كان الاجماع لاتفاقهم على الحكم قولاً
وفعلاً لا بشرط لانقراض لانقضاء الاجماع وان كان الاجماع بنص البعض وسكوت
الباقين بشرط وهو قول بعض المتأخرين وقال بعضهم ان سكان الاجماع عن قياس
كان شرطاً والانلا واليه ذهب امام الحرمين ثم القائلون بالاشتراط احتلوا في تأيده
فقال احمد بن حنبل ومن تابعه لهما جواز الرجوع قبل الانقراض لادخول
من يحدث في اجاعهم واعتبار موافقته للاجماع حتى لو اجعوا وانقضوا مصرين على
ما قالوا يكون اجماعاً وان خالفهم المجتهد الاخرى في زمانهم وقياس هذه الطريقة
ان لا يكون المخالف عارفاً للاجماع ايضا لوقوع الخلاف قبل الحكم بانقضاء الاجماع اذ اتفقهم
ليس اجماعاً بعد ذلك الامر موقوف فاذا انقضوا لم يبق ذلك الخلاف معتبر او يكون قول
المخالف اذا ذلك خرقاً للاجماع * وذهب الباقر منهم الى انها جواز الرجوع وادخال من
ادرك عصرهم من المجتهدين في اجاعهم ايضا واعتبار موافقتهم لادخال من ادرك عصر
من ادرك عصرهم فيه لانه يؤدي الى ان ينقذ الاجماع اصلاً * اصحح من شرط الانقراض
بان الاجماع انما صار حجة بطريق الكرامة بناء على وصف الاجتماع فلا يثبت الاجتماع
الاستقرار الا رأى واستقرارها لا يثبت بالانقراض العصر لان قبله يكون الناس في حال
تأمل وتفتن وكان رجوع الكل او البعض محتملاً ومع احتمال الرجوع لا يثبت الاستقرار
فلا يثبت الاجماع * يرضعه ان ابا بكر رضى الله كان نبي الله صلى الله عليه وسلم لا يفضل من
كان له فضيلة عن سبق الاسلام والعلم وقدم العهد على غيره ولم يخالفه في ذلك احد من الصحابة
ولما صار الامر الى عمر رضى الله عنه خالفه فيه وفضل في القصة بالسبق في الاسلام والعلم ولم
ينكر عليه احب وانما صححت هذه المخالفة باعتبار ان العصر لم ينقض وان عمر رضى الله
عنه كان يرى عدم جواز بيع امهات الاولاد ووافق عليه الصحابة ثم ان علياً رضى الله
عنه خالفه من بعد حتى قال له عبيدة السلطان بانك في الجماعة احب اليانا من رايك وحكك

ولم يكن ذلك الا لان العصر لم يقرض فعرضا ان بدون الافتراض لا يثبت حكم الاجماع
 لكننا نقول ما ثبت به الاجماع حجة من المصوص الواردة في الكتاب والسنة لا يفضل
 بين ما اذا اقترض العصر ولم يقرض اى يدل على انه حجة قبل الافتراض كما هو حجة
 بعد الافتراض فلا يصح الزيادة اى زيادة اشتراط الافتراض عليه اى على ما ثبت به الاجماع
 لانه اثبات شئ لم يدل عليه دليل اولان الزيادة تجري مجرى النسخ وهو لا يجوز بما ذكروا
 من الدليل ولان الحق لا يبعد والاجماع اى لا يجاوزوه كرامة اى كرم الله تعالى بها لاهل
 الاجماع من هذه الامة لا لعنى يعقل بدليل انه مختص بهذه الامة فلو كان لعنى معقول لم
 يختص بانه دورامة فاذا كان كذلك يثبت ذلك اى عدم مجاوزة الحق عنهم نفس الاجماع
 من غير توقف على افتراض العصر لانه لو توقف عليه جاز ان يكون الامة حين اتفقت اجمعت
 على الخلفا وانه غير جائز وقولهم الاستقراء لا يثبت الا باقتراض العصر لان قبله حال
 تأمل وتفحص فأنه لان الكلام فيما اذا مضت مدة التأمل وقطعت الامة على الاتفاق
 واخبروا عن انفسهم انهم معتقدون ما اتفقوا عليه فيكون اشتراطه بلا حاجة فيكون قاسدا
 وكذا نعتهم بمحدث التسوية في القسمة لان عمر قد خالف ابا بكر رضى الله عنه في زمانه
 ونائره في ذلك فقال اتعمل من جاهد في سبيل الله بماله ونفسه طوعا مكن دخل في الاسلام
 كرها فقال ابو بكر رضى الله عنه انما عملوا الله فاجرهم على الله وانما لدنيا بلاغ اى بلفظ العيش
 وهم في الحاجة الى ذلك سواء ولم يرو عن عمر رضى الله عنه انه رجع عن قوله الى قول
 ابي بكر فلا يكون الاجماع بدون رأيه منعقدا فلما آل الامر اليه عمل برأيه في حال امامته
 وكذا مخالفة على رضى الله عنه في بيع امهات الاولاد لم يكن بعد انقضاء الاجماع فانه روى
 عن جماعة من اصحابه انهم كانوا يرون بيع امهات الاولاد في زمان عمر رضى الله عنه منهم
 جابر بن عبد الله وغيره فلا يكون الاجماع منعقدا ايضا وقول عبيدة رايك مع الجماعة احب
 اليها من رايك وحده دليل على ان مع عمر جماعة لان معه جميع الصحابة واما اخار
 ابو عبيدة ان يكون قول على منضما الى قول عمر رضى الله عنهما لانه كان يرجع قول الاكثر
 على قول الاقل وعلى لا يرى الترجيح بالكثر بل بقوة الدليل (قوله) فاذا رجع بعضهم
 من بعد اى من بعد ما اتفقوا على حكم تقريره وبان لثمة الاختلاف ولهذا قال بالفناء بعنى
 ما ثبت ان الحق يثبت بنفس الاجماع من غير توقف على افتراض العصر لم يصح رجوع البعض
 عما اتفق الكل عندنا وقال الشافعى رحمه الله ومن شرط افتراض العصر يصح رجوعه
 لان في الابتداء مالم يوجد الاجتماع من الكل عليه لا ينعقد الاجماع فكذا في حال البقاء مالم
 يوجد الاجتماع من الكل لا يبق اجماعا لان الاجتماع انما صار حجة بطريق الكرامة بوصف
 الاجتماع على ما ذكرنا فاذا رجع البعض لم يبق وصف الاجتماع فلا يبق استحقاق الكرامة
 ولا يبق حجة بخلاف ما بعد الافتراض لبقاء الاجتماع وعدم تصور الرجوع وهذه النكته تميز
 ان ان عندهم ينعقد الاجتماع لكن لا يبق حجة بعد الرجوع وما ذكروا لا يدل على انه لا ينعقد مع

فاذا رجع بعضهم من بعد ما يصح
 رجوعه عندنا وقال الشافعى
 يصح لانه ما كان ينعقد
 اجماعهم الا به فكذلك
 لا يبق الا به ولكننا نقول
 بعد ما ثبت الاجماع لم يمس
 الخلاف وصار شيئا كرامة
 وفي الابتداء كان خلافه
 مانعا عندنا

أحتمل الرجوع ولكننا نقول بعد ما ثبت الإجماع من غير توقف على انقراض العصر لم يميز
 لاحد خلافه كالوحيث تحقق الانقراض لأن باتفاقهم تبين أن الحق فيما اتفقوا عليه وصار اتفاقهم
 دليلاً قطعياً كرامة لهم فكان الرجوع مخالفة للدليل القطعي ومبينا أن إجماعهم انعقد على
 الخطأ فيكون مردوداً بخلاف الابتداء فإن خلاف البعض كان مانعاً من انعقاد الإجماع فلم
 يثبت الحق بيقين فيجوز لكل واحد منهم العمل بما أدى إليه اجتهداً لاحتمال الصواب
 فظهر أن الابتداء مخالف للبقاء فلا يجوز استتباب حالة البقاء به والتصهير في به ولم يسمع
 وخلافه راجع إلى البعض (قوله) وقال بعض الناس لا يشترط اتفاقهم بمحض أن الشيخ رحمه الله
 ذكر هذا الكلام على سبيل المنع لما قاله الشافعي بعدما أجاب عنه كما ذهب إليه بعض الشافعيين
 بمعنى ما ذكر الشافعي أنه ما كان يعتقد إجماعهم في الابتداء إلا به ممنوع أيضاً على قول من لم
 يشترط في الإجماع اتفاق الجميع بعدما احتجنا به وفرقنا بين الابتداء والبقاء ويجوز أنه ذكر
 على سبيل التدرج والاستطراد فإن كلامه لما آل إلى أن خلاف البعض في الابتداء مانع ذكر
 الخلاف الذي فيه وقال هذا عندنا وهو مذهب الجمهور أيضاً وقال بعض الناس مثل محمد
 بن جرير الطبري وأحمد بن حنبل في إحدى الروايتين عنه وإبي الحسين الجبائي من المعتزلة
 استأذ الكشي لا يشترط في انعقاد الإجماع اتفاق الجميع بل يعتقد باتفاق الأكثر مع مخالفة
 الأقل وقال بعضهم أن كان الأقل قد بلغ عدد التواتر منع خلافه من انعقاد الإجماع والأقل
 ونقل عن أبي عبد الله الجرجاني وإبي بكر الرازي أن إجماعنا أن الجماعة أن سوت
 الاجتهاد لمخالف فيما ذهب إليه كان خلافه معتداً به مثل خلاف ابن عباس رضي الله عنهما
 في توريث الام ثلاث جميع المال مع الزوج والاب اومع المرأة والاب وخلاف أبي بكر رضي الله
 عنه في قتال مانعي الزكاة وإن لم يسوغوا له ذلك الاجتهاد لا يثبت بخلافه مثل خلاف ابن
 عباس رضي الله عنهما في تحريم ربوا الفضل وخلاف أبي موسى الأشعري في أن الزوم يقتض
 الوضوء وهو اختيار شمس الأئمة رحمه الله وقيل يكون قول الأكثر حجة ولا يكون جماعاً
 وهو اختيار بعض المتأخرين تسكت من لم يثبت خلاف الأقل بقوله عليه السلام فأيكم بالسواد
 الأعظم والسواد الأعظم عامة المؤمنين وأكثرهم لا يبينهم ندل هذا الخبر إلى أن الواحد
 المفرد بقوله خطأ وإن قول الأقل لا يعارض قول الجماعة وقوله عليه السلام بالله مع
 الجماعة فمن شذذ في النار كان لنفا الألة الوارد في قوله عليه السلام لا ينجح اثنى على الضلالة
 يصح إطلاقه على أهل العصر وإن شذ واحد منهم أو اثنان كما يقال بنو تميم يهيمون الجار ويراد
 أكثرهم ويقال رأيت بقرّة سوداء وإن كانت فيها شعرات بيض وبأن الأمة في خلافة أبي
 بكر رضي الله عنه اعتقدت على الإجماع وقد خالف جماعة منهم سعد بن عبادة وعلي وسلمان
 رضي الله عنهم ولم يثبتوا بخلافهم وإن خبر الجماعة إذا بلغت حد التواتر فيدل على مقدم على
 خبر الواحد فكذلك في باب الاجتهاد وبأن الصحابة أنكروا على ابن عباس خلافه في ربوا الفضل
 ولو لم يكن اتفاق الأكثر حجة لما جاز لهم الإنكار عليه لكونه مجتهداً ومتمسك بالجمهور ما أشار

وقال بعض الناس لا يشترط
 اتفاقهم بل خلاف الواحد
 لا يثبت ولا خلاف الأقل لأن
 الجماعة حق بالإصابة وأولى
 بالحجة قال النبي عليه السلام
 عليكم بالسواد الأعظم
 والجواب أن النبي عليه
 السلام جعل إجماع الأمة
 حجة فأيهم أحيد يصلح
 للاجتهاد والنظر مخالف
 لم يكن إجماعاً وإنما كرامة
 ثبتت على الموافقة من غير
 أن يقل به دليل الإصابة
 فلا يصح إبطال حكم
 الأفراد وقد اختلف أصحاب
 النبي عليه السلام وربما كان
 المخالف واحداً وزعاعل
 عددهم في مقابلة الجميع
 الكثير

اليه الشيخ في الكتاب وهو تقريره ان الاجماع عرف حجة بالدلائل السمعية من نحو قوله تعالى ويبيع غير سبل المؤمنين وكذلك جعلناكم امة وسطا كنتم خيرا مة قوله صلى الله عليه وسلم لا تجتمع امتي على الضلالة وهذه النصوص بحقيقة تناول كل اهل الاجماع فائق واحد من اهل الاجماع بخالفه لهم لا يعتد بالاجماع وانما هذا كرامى كون الاجماع حجة بنبط بطريق الكرامة من غير ان يعقل به اى باتفاقهم او باجماعهم دليل اصابة الحق يعنى ثبت كونه حجة غير معقول المعنى ولهذا لو كان في عصر اثنان او ثلاثة من اهل الاجتهاد واتفقوا على حكم ثبت به الاجماع مع ان العقل لا يحيل اتفاقهم على الخطأ كما لا يحيل اتفاقهم على الكذب اذا اخبروا بخبر واذا كان كذلك لا يصح ابطال حكم الافراد اى عدم اعتبار مخالفتهم وانبات حكم الاجماع بدون رأيهم لان فيما ثبت غير معقول المعنى وجب رعاية جميع اوصاف النص وقد اختلف اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ورضى عنهم في الاحكام وربما كان المخالف واحدا كخليفة ابن عباس رضى الله عنه في العلوق في اشتراط ثلثين من الاخوة لحجب الام من التلث الى السدس ومثل مخالفة ابن مسعود رضى الله عنه فيما تفرد به من مسائل الفرائض وربما قل عدددهم في مقابلة الجمع الكثير كخلاف ابن عمر وابي هريرة اكثر الصحابة رضى الله عنهم في جواز اداء الصوم في السفر وكاتوا يعدون الكل اخلاقا لا اجماعا ولهذا لم يتركوا على خلاف الواحد الجميع والاقول الاكثر ولو كان مذهب الاكثر اجماعا بحيث لا يجوز خلافه لاحالات العسادة عدم الانكار على المخالف من الخلق الكثير الذين لا يتأفون لومة لائم في اظهار الحق فان قيل قد تفرد قوم من الصحابة بشبهة وقد اجتمعت الاجماع مع خلافهم مثل خلاف حذيفة في وقت السحور وخلاف ابي طلحة في اكل البرد في حال الصوم وقوله انه لا يفسد الصوم وخلاف ابن عباس في ربوا الفضل قلنا انما يعتد بخلاف الواحد اذا لم يكن على خلاف النص فاما اذا كان بخلاف النص فلا يعتد بخلافه وخلاف حذيفة بخالف النص وهو قوله تعالى حتى يبين لكم الخطي الابيض من الخطي الاسود من الفجر وكذا خلاف ابي طلحة لان الله تعالى قال ثم اتوا الصيام الى الليل والصيام هو الامساك ولا يتحقق الامساك مع اكل البرد وكذا خلاف ابن عباس في الربوا مخالفة للحديث المشهور وهو قوله عليه السلام الخطي بالخطي مثل ثعلب ولهذا انكرت الصحابة عليه ورجع الى قواهم بعد ما بان له الخير لانه خالف الاجماع قوله وتاويل قوله عليه السلام جواب عن نمك الخصم فقال المراد من السواد الاعظم حاسة المؤمنين اى جميعهم ولهذا قال وكلمهم تفسيرا وتأكيذا للعامة لان هذا اللفظ يطلق على الاكثر من هو امة مطلقة اى من هو من امة على الاخلاق وهم المؤمنون الذين ليس فيهم اهواء وبدع فان الكفار واهل الاهواء ليسوا من امة على الاطلاق بل هم امة دعوة لامة متابعة هو ذكر في الميزان ان المراد من السواد الاعظم هو الكل الذى هو اعظم بما دون الكل ويجب الحمل عليه توفيقا بين الدلائل السمعية كلها او المراد من متابعة السواد الاعظم متابعة الاكثر ولكن فيما اذا وجد الاجماع من جميع اهله ثم خالف البعض بشبهة اعترضت لهم

وتأويل قوله عليه السلام عليكم بالسواد الاعظم هو عامة المؤمنين وكلهم عن هومة مطلقة

لان رجوعهم ليس بصحيح بعد صحة الاجماع وانعقاده * وهو الجواب عن قوله من شذ
 شذ في النار لان الشاذ من خالف بعد الموافقة يقال شذأ لغيره وذ اذا توحش بعد ما كان
 اهليا * فان قيل هذا الحديث يقتضي ان يكون السواد الاعظم حجة على غيرهم اذا لمخاطب
 لا يدخل فيهم امرهم بل انهم واتباعهم فلولم يكن مخالف لا يتحقق كونه حجة * قلنا يلزم مما
 ذكرتم ان يكون في كل اجماع مخالف شاذ ليكون الاجماع حجة عليه ولا يكون حجة بدون
 المخالف وبطلانه ظاهر * ثم نقول يكون السواد الاعظم حجة على من يأتي بعدهم من هو
 اقل عددا من الاول فسمى الاول السواد الاعظم ويكون حجة على كل واحد منهم فيمنعهم من الرجوع
 عن هذا القول ويكون قوله عليكم خطايا لكل واحد او يكون حجة عليهم في حق وجوب
 العمل والاعتقاد به فان الاجماع حجة الله تعالى على عباده في وجوب العمل والاعتقاد
 بموجبه كالنصوص * واما قولهم لفظه الامة تطابق على ما دون الكل فذلك من باب
 المجاز ولهذا اذا شذ عن الامة واحد يصح ان يقال الباقي ليس كل الامة والاصل هو
 العمل بالحقبة واما امامة ابي بكر رضي الله عنه فلم تكن ثابتة قبل موافقه على وسعده
 وسلمان بالاجماع بل بالبيعة من الاكثر وهي كافية لانقاذ الامامة ثم لا يرجع هؤلاء الى ما
 اتفق عليه العامة فنقر الاجماع وتأكدت الامامة اذذاك بالاجماع واعتبارهم الاجماع
 بالتواتر ليس بصحيح لان الاجماع انما صار حجة بالنصوص الدالة على عصمة الامة عن
 الخطأ والاكثر ليس كل الامة وذلك غير متبر في التواتر فانقرنا * قوله * واختلوا في
 شرط آخر اذا اختلف اهل عصر في مسألة على قولين واستقر خلافهم بان اعتقد كل واحد
 حقيقة ما ذهب اليه ولم يكن خلافهم على طريق البحث عن المأخوذ من غير ان يعتقد احد
 في المسئلة حقيقة شيء من طرفها ولم يكن بعضهم في مهلة النظر لذلك هل يمنع انعقاد الاجماع
 في العصر الذي بعده على احد قولهم في تلك المسئلة وهل يكون عدم الاختلاف شرطا
 لصحته * وذهب عامة اهل الحديث واكثر اصحاب الشافعي الى انه يمنع وبقي المسئلة
 اجتهادية كما كانت واختلف مشايخنا في ذلك فقال اكثرهم انه لا يمنع من انعقاد الاجماع
 ويرتفع الخلاف السابق به * واليه مال ابو سعيد الاصمغري وابن ابي خيران وابو بكر
 القفال من اصحاب الشافعي وقال بعضهم فيه اختلاف بين اصحابنا عند ابي حنيفة رحمه الله
 يمنع من الانعقاد وعند محمد رحمه الله لا يمنع الى آخر ما ذكر في الكتاب * واذا ثبت هذا
 يخرج قوله واختلفوا الى آخره على وجهين احدهما ان معناه اختلفا علانًا الثلاثة في
 اشتراط عدم الاختلاف السابق لصحة الاجماع فقد صح القول عن محمد رحمه الله ان ذلك
 اي عدم الاختلاف ليس بشرط * وذكر الكرخي عن ابي حنيفة رحمه الله ما يدل على انه
 شرط عنده ثبت انه مختلف فيه بينهم * والثاني ان معناه اختلف في ان عدم اشتراط هذا
 الشرط هو عدم الاختلاف متفق عليه عند علانًا الثلاثة او هو مختلف فيه بينهم فقد صح
 عن محمد انه ليس بشرط * ونقل عن ابي حنيفة رحمه الله ما يصلح دليلا على اشتراطه

واختلوا في شرط آخر
 وهو ان لا يكون مجتهداً
 في السلف فقد صح القول
 عن محمد رحمه الله ان ذلك
 ليس بشرط وان اجماع كل
 عصر حجة فيما سبق فيه
 الخلاف من السلف على
 بعض اقوالهم وفيما لم يسبق
 الخلاف من الصدر الاول

من وجه ولا يصلح من وجه فعلى الوجه الاول يكون الاختلاف متحققا بينهم وعلى الوجه الثانى لا يكون فلهذا اختلف المشايخ في ان عدم اشتراطه على الاتفاق اوعلى الاختلاف عندهم ولم يذكر الشيخ قول ابى يوسف في الكتاب لانه في بعض الروايات مع ابى حنيفة رحمه الله على ما ذكر في اصول شمس الائمة وفي بعضها مع محمد على ما ذكر في الميزان * وقد حكى عنه ايضا ان الاجماع بعد الاختلاف ينعقد ويرتفع الخلاف كذا رأيت في بعض نسخ اصول الفقه * قوله * فقد صح عن محمد ان قضاء القاضى متصل بقوله فيما سبق فيه الخلاف * واعلم ان بيع امهات الاولاد كان مختلفا فيه بين الصحابة فأكثروا لم يجزوه حتى قال عمر رضى الله عنه كيف تبعونهم وقد اختلفت لهمكم بطعونهم ودماؤكم بدمائهم * وجوزه على وجابر وغيرهما حتى قال على رضى الله عنه اتفق رأيى ورأى عمر على ان لاتباع امهات الاولاد والآن رأيت يعمى * وقال جابر رضى الله عنه كنا تبع امهات الاولاد على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم * ثم التابعون اجمعوا قاطبة على انه لا يجوز فلو قضى قاض يجوز بيع ام الولد يكون قضاؤه باطلا عند محمد رحمه الله لانه قضاء في فصل يجمع عليه على خلافه فدل هذا الجواب على ان عنده قد ارتفع الاختلاف السابق بهذا الاجماع وان المسئلة لم تبق اجتهدية * وروى الشيخ ابو الحسن الكرخي عن ابى حنيفة رحمه الله ان قضاء القاضى بيع امهات الاولاد لا يقضى لانه قضاء في فصل يجمع عليه على خلافه فدل هذا الجواب على ان عند ابى حنيفة لم يرتفع الاختلاف السابق وانه منع من انعقاد الاجماع المتأخر حيث صح القضاء ولم يقضى * وقال بعضهم بل تأويل قول ابى حنيفة كذا يعنى لا يدل هذا الجواب منه على ان ذلك الاختلاف منع من انعقاد الاجماع المتأخر بل تأويل قوله ان هذا الى الاجماع الذى تقدمه خلاف اجماع مجتهد فيه اى يختلف فيه وفداكثر العلماء هو ليس باجماع * وفيه شبهة اى عند من جملة اجماعا هو اجماع فيه شبهة بمنزلة خبر الواحد حتى لا يكفر جاحده ولا يضلل واذا كان كذلك ينفذ قضاء القاضى فيه اى في بيع امهات الاولاد ولا يقضى لانه ليس بمخالف للاجماع القطعي بل هو مخالف لاجماع مختلف فيه فكان هذا قضاء في مجتهد فيه فينفذ * وهو نظير ما اذا قضى القاضى في فصل اختلف فيه العلماء بصير لازما ومجما عليه حتى لو قضى قاض آخر في هذه الحادثة على خلاف القضاء الاول كان باطلا لانه خلاف الاجماع ولو كان نفس القضاء مختلفا فيه بان استقصى محمود في قذف قضى بقضية او استقضيت امرأة قضيت في الحدود والقصاص فرفع الى اخر قاطبة جاز لان نفس القضاء الاول لما كان مختلفا فيه كان القضاء الثانى في مجتهد فيه لاقى امر يجمع عليه فينفذ كذا ههنا * وذكر في فصول الاستروتنى وفي القضاء يجوز بيع ام الولد روايات واظهرها انه لا ينفذ وفي قضاء الجامع انه يتوقف على امضاء قاض آخر ان امضى ذلك القضاء نفذ وان ابطل بطل وهذا الوجه الاقوى (قوله) وامامنا ثبت اختلاف

فقد صح عن محمد رحمه الله ان قضاء القاضى بيع امهات الاولاد باطل وذكر الكرخي عن ابى حنيفة رحمه الله ان قضاء القاضى بيع امهات الاولاد لا يقضى فقال بعض مشايخنا هذا دليل على ان ابى حنيفة رحمه الله جعل الاختلاف الاول مانعا من الاجماع المتأخر وقال بعضهم بل تأويل قول ابى حنيفة ان هذا اجماع مجتهد فيه شبهة فنفذ قضاء القاضى ولا يقضى عند الشبهة اما من أثبت اختلاف فوجه قوله ان المخالف الاول لو كان حيا لما انعقد الاجماع دونه وهو من الامة بدموته

الخلاف الاول ولم يجعله مرتفعا بالايجاع التأخر وجعل عدم الاختلاف شرطا لاعتقاد الاجماع
فوجه قوله ان الجمة اتفاق كل الامة ولم يحصل اتفاقهم لان المخالف الاول من الامة ولم يخرج
بموته عن الامة ولم يطل قوله به اذ لو بطل لم يبق المذهب بموت اصحابها كذهب في حنيفة
والشافعي وغيرهما ولصار قول الباقيين من الامة فيما اذا اختلفوا في حكم على قولين ومات احد
الفرقتين اجماعا لكونهم كل الامة في هذا الوقت وهو باطل واذا لم يحصل اتفاق كل الامة
لا يكون اجماعا ثم استوضح هذا الكلام فقال لا ترى ان خلافه اى خلاف المخالف اعتبر
لدليله لالعيه اى لا اذات المخالف لان قول غير صاحب الشرع لا يعتبر الا بالدليل ودليل
المخالف باق بعد موته وكان كبقائه نفسه مخالفا ولان في تصحيح هذا الاجماع وهو الذي سبقه
اختلاف تضليل بعض الصحابة اى يلزم من تصحيحه نسبة بعض الصحابة الى الضلال لان اجماع
التابعين لو انقعد على احد قول الصحابة فيما اختلفوا فيه لكان ان الحلق هو القول الذي ذهب
الى الجمهور اليه وان القول الاخر خطأ يتبين فكان فيه نسبة بعض الصحابة الى الضلال اذ ان خطأ
بعض هو الضلال واحد لا يظن بان عباس رضى الله عنهما انه ضل في انكاره العول وفي
توريده الام ثلث كل المال في زوج وابوين وان اجمع التابعون على خلاف قوله في المسلمين
ولا بان مسعود رضى الله عنه ذلك في تقديمه ذوى الارحام على مولى العاتقة وان اجمعوا بعده
على خلاف ذلك (قوله) وقد قال محمد رحمة الله لم يردانه قول محمد خاصة فانه قول علانا
جميعا لكن بمحمد هو الذي اوردته في الاصل فانه قد اوردنا قال لا امرأه انت خلية او ربة
او بان اوتة او حرام وقال اردت بذلك ثلث تطبيقات ثم جاءها في العدة وقال علمت انها
على حرام لا يجب عليه الحد لان بين الصحابة في هذا اختلافا ظاهرا وكان عمر رضى الله عنه
يقول انها اى المطلقة الواقعة بهذا اللفظ رجعية وان نوى الزوج ثلثا فيصير ذلك شبهة في دره
الح. ولم يقل احد بعد الصحابة ان الواقع بالكتابة يعقب الرجعة عندية الثلث اما عندنا
فلان الواقع بالكتابات برأى فاما عند الشافعي فلان الواقع بالكتابة وان كان رجعا الا ان
نية الثلث نصح ولا رجعة بعد الثالث ووطئ العدة من طلاق بان يوجب الحد بالاتفاق
اذا قال علمت انها على حرام ولم يوجب الحد بها ففرقنا ان الاختلاف السابق منع من انعقاد
الاجماع * ووجه القول اى اخر وهو ان الاختلاف السابق لا يمنع من انعقاد الاجماع لان الدلائل
التي عرفنا بها كون الاجماع حجة لا يوجب الفصل بين اجماع سبقه وبين اجماع لم يسبقه خلاف
فصره الى اجماع لم يسبقه خلاف فتبين لهما من غير دليل بوجهه فكان باطلا * لا ترى ان
اخصاص هذه الامة لهذه الكرامة ثبت باعتبار الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وذلك انما
يصور من الاحياء في كل عصر دون من مات قبلهم فكما انه لا يعتبر نوحهم قول بمن ياتي بعدهم
بمخلاف قولهم في منع ثبوت حكم الاجماع فكذا لا يعتبر قول من مات قبلهم اذا اجتصوا في عصرهم
على خلافه لانهم كل الامة في هذا الوقت * يبين ان الصحابة لو اختلفوا في مسألة على قولين
ثم اجمعوا على احدهما لسقط الاختلاف المتقدم بالايجاع التأخر فكذا في مسئلة ان الجمة

الا ترى ان خلافه اعتبر
بدليله لالعيه دليله باق
بدموته ولان في تصحيح
هذا الاجماع تضليل بعض
الصحابة مثل قول عبدالله
بن عباس في العول وقد
قال فيمن قال لا امرأه انت
خلية ربة يتعين ونوى
الثلث ثم وطئها في العدة
لا يجب لقول عمر رضى الله
عنه انها رجعية ولم يقل به
احد عندية ثلث ووجه
القول الاخر ان دليل كون
الاجماع حجة هو
اخصاص الامة بالكرامة
بالامر بالمعروف والنهي
عن المنكر وذلك انما يصور
من الاحياء في كل عصر
فاما قوله ان الدليل باق
فهو كذلك لكنه فسح
كسب ترك خلاف القياس

فاما التضييل فلا يجب لان
الرأى يومئذ كان حجة
لفقد الاجماع فاذا حدث
الاجماع انقطع الدليل
الاول للحال وذلك
كاصحابه اذا اختلفوا
بالرأى فلما عرضوا ذلك
على النبي علب السلام فرد
قول البعض لم ينسب صاحبه
الى الضلال وكلمة اهل
بقاء بعد نزول النص قبل
بلوغهم وانما اسقط محمد
رحمة الله الحد بالشبهة ومن
شرطه اجتماع من هو
داخل في اهلية الاجماع
وبعض مشايخنا شرط
الاكثر والصحيح ما قلنا
لانه انما صار حجة كرامة
ثبتت على اتفاقهم فلا تثبت
بدون هذا الشرط

في اجماع التابعين مثل المجلة في اجماع الصحابة فلما سقط اختلاف الصحابة باجماعهم سقط
باجماع السابقين ايضا * فان قيل لو كان الاجماع بعد الاختلاف حجة لتعارض الجماعات
لان استقرار خلاف العصر الاول بعد النظر والاجتهاد دليل على اجتماعهم على تجوز الاخذ
بكل واحد من القولين باجتهاد او تعجيل وهو يمرض اجتماع العصر الثاني على امتناع الاخذ
بكل واحد من القولين ويلزم من هذا التعارض تخطئة احدا لاجماعين وهو متع سمعنا قلنا
لان لم لزوم التعارض لانه انما يلزم لو كان اتفاق العصر الاول على قولين دليلا على
اجماعهم على جواز الاخذ بكل واحد منهما وهو باطل لان احدا القولين لا بد من ان يكون
خطأ اذ الصيب واحد واجماع الامة على تجوز الاخذ بالخطأ خطأ * ولئن سلمنا اجماعهم
على جواز الاخذ بكل واحد منهما الا اننا نقول هو مشروط بان لا يعقد اجماع على احد الطرفين
كما ان نصوصهم بالاخذ بكل منهما قبل استقرار الخلاف مشروط بانتهاء القسامع * فان قيل لو جاز
تقدير الاشتراط في ذلك الاجماع لجاز ان يشهد اجماع ثان على خلاف اجماع اول ولجاز ان يخالف
واحد الاجماع ويقدر ان الاول كان مشروطا بعدم الثاني ا بعد الواحد الخالف وهو باطل
فلنا في ابطال اصل الاجماع فلا يلزم من الجواز فيما ذكرنا الجواز ههنا ولو سلمنا الاجماع منع منه فيما
ذكرتم من صورتين ولم يمنع فيما نحن فيه كالمولى يستقر خلافهم * ثم اجاب عن كلام الخصم
فقال اما قوله اى قول الخصم ان الدليل باق فهو كذلك اى هو كما قال لكنه نسخ اى
لم يبق معتبرا معمولا به بعد ما انعقد الاجماع على خلافه كص يزل بخلاف القياس يخرج
القياس عن ان يكون معتبرا معمولا به * قال صاحب الميزان هذا ضعيف لان بوقات
ازول عليه السلام خرج الاحكام عن احتمال النسخ لا تقطاع الوحي الذى توقف النسخ
عليه بوقته بل الجواب الصحيح ان اجماع التابعين بين ان ذلك لم يكن دليلا بل كان شبهة لان
الدليل لا يظهر خطأ ابدا بل يقرر بعض الزمان فاما الشبهة فتقول وقد قام الدليل على
البطلان فبين انه شبهة * ويمكن ان يجاب عنه بان بوقات الرسول عليه السلام لم يبق
مشروعية النسخ بالوحي وبقيت الاحكام السابقة في زمانه على ما كانت * فاما الاحكام
اثابتة بالاجتهاد او بالاجماع بعد الرسول صلى الله عليه وسلم فيجوز ان تنسخ وهو مختار المص
بان يوفق الله تعالى بعد ثبوت حكم باجماع او باجتهاد اهل عصر اخر ان يتفقوا على خلاف بناء
على اجتهاد نسخ لهم على خلاف اجتهاد اهل العصر المتقدم ويكون هذا بيانا لانه مدة
الحكم الاول كافي النصوص ولا يقال هذا غير جائز لانه لا مدخل للرأى في معرفة انتهاء مدة
الحكم لانا لا ندعى انهم يعرفون انتهاء مدة الحكم بآرائهم بل نقول لما انتهى ذلك الحكم بانتهاء
المصلحة ونقم الله تعالى للاتفاق على خلاف الف بق الاول نئين به ان الحكم قد تبدل
بتبدل المصلحة من غير ان يعرفوا عند الاتفاق تبدل المصلحة ومدة الحكم (قوله) واما
التضييل فلا يجب لان الرأى كان حجة يومئذ الى آخره وهو ظاهر ولان التضييل هو الخطأ
من حيث الاعتقاد فاما من حيث وجوب العمل فلا بل هو خطأ معذور فيه وذلك لان

المجتهدين في الشرعيات يجب عليه العمل باجتهاده ولكن لا يجب عليه الاعتقاد بحقيقة قوله الا من حيث الظاهر وانما يجب عليه الاعتقاد على الإيهام ان ما اراد الله مما اختلفنا فيه حق واذا لم يعتقد حقيقة مذهبه بطريق القطع لا يكون ضلالا ولا يكون تحطته تفضيلا **الحال** اى مقتصر على الحال وذلك اى اختلاف الصحابة وحدث الاجماع بعده فظهر اختلاف فهمنا رأى ورد الرسول عليه السلام قول البعض وكصلاة اهل قباء فانهم صلوا الى بيت المقدس بعدما زلت فرضية التوجه الى الكعبة حتى اخبروا بان القبلة قد حولت الى الكعبة فم لم يكن ذلك منهم ضلالا وان ظهر خطأه **يقين** لان ذلك كان قبل العلم بالنص الناسخ فكذا هذا وقباء بالضم والمد من قرى المدينة ينون ولا ينون **قال** شمس الأئمة رحمه الله كان ابن عباس رضى الله عنهما يقول باباحة التمتع ثم رجع الى قول الصحابة وثبت الاجماع برجوعه لباحة ولم يكن ذلك موجبا تفضيله فيما كان يقضى به قبل الرجوع فكذا ما نحن فيه (قوله) وانما اسقط محمد بالشبهة اى بالشبهة المتكئة في هذا الاجماع فان على قول من لم يجعله اجما يكون الاختلاف الاول باقيا فورث الاختلاف فيه شبهة بقاء الاختلاف الاول والحد يستط بادي شعبة **الآثر** ان ابا حنيفة رحمه الله نفذ قضاء القاضى ببيع ابناء الاولاد لهذه الشبهة فلان بسقط الحد لهذه الشبهة كان اولى (قوله) ومن شرطه اى من شرط الاجماع كذا انما اعاد ذكر هذه المسئلة بعدما ذكرها مرة لانه ذكرها هناك بطريق الاستطراد وهاهنا ذكرها قصدا وليبين ان فيها اختلافا لبعض شائخنا وليبين اختياره في هذه المسئلة

باب حكم الاجماع

قال الشيخ الامام رضى الله عنه حكمه في الاصل ان يثبت المراد به حكما شرعيا على سبيل اليقين

باب حكم الاجماع

حكم الشيء وهو الاثر الثابت انما يتحقق بعد وجود رصده من هو اهله وبعد وجود شرطه فلذلك اخبر عنها حكم الاجماع في الاصل اى اصل الاجماع وهو ان يتحقق بجميع شرائطه ان يثبت المراد به على سبيل اليقين يعنى الاصل في الاجماع ان يكون موجبا للحكم قطعا كالكتاب والسنة فان لم يثبت اليقين به في بعض المواضع فلذلك بسبب العوارض كما في الآية المؤولة وخير الواحد (وقوله) حكما شرعيا منتصب على الحال من المراد ويصح للحال لاتصافه بصفة كقوله تعالى قرأنا في قوله من اسمه كتاب فصلت آياته قرأنا مرثيا وقد مر بيانه في اول الكتاب وانما قيد بقوله حكما شرعيا اى امرادنا فبما اشارة الى ان محل الاجماع الامور الدينية لا غير واعلم ان الاجماع لا يكون حجة فيما يتوقف صحة الاجماع عليه كوجود الباري جل جلاله وصحة الرسالة لاستلزامه الدور لتوقف صحة الاجماع على التصوص المتوقفة على وجود الرب عز وجل وصحة النبوة فلو توقفا عليه لزم الدور واما ما لا يتوقف صحة الاجماع عليه فان كان امرا دينيا يكون الاجماع حجة انفاك سواء كان من الفروع الشرعية كوجوب الصلاة والزكاة واحكام الدماء والفروع او من الاحكام العقلية كروية الباري لافى جهة ونفى الشرك وغفران المذنبين وان كان امرا دنيا وبما كتبه الجيوش وتدير الحروب والمصارعة والزراعة وغيرها فقد

اختلفوا فيدول بعضهم يكون الاجماع فيه حجة - حتى اوتفق اهل حصر على ثبوت من هذه الامور لا يجوز المخالفة فيه بعده لان النصوص الدالة على صحة الامة من الخطأ ووجوب اتباعهم فيما اجعوا عليه لم يفصل بين اتقانهم على امر ديني او دنيوي * وقال بعضهم لا يكون حجة لان الاجماع لا يكون احلي حالا من قول الرسول عليه السلام وقد ثبت انه حجة في احكام الشرع دون مصالح الدنيا فكذلك الاجماع ولهذا قال صلى الله عليه وسلم في قصة التلصص انتم اعلم بامور دنياكم وكان اذ ارأى رأيا في الحرب راجعه الصحابة في ذلك شوريا كان يترك رأيه برأيهم ولم يكن احد يراجعه فيما كان من امر الدين * وذكر في الميزان ان على قول من جعل الاجماع حجة فيه هل يجب العمل به في العصر الثاني كما في الاجماع في امور الدين فان لم يتغير الحال يجب وان تغير لا يجب ويجوز المخالفة لان امور الدنيا مبدية على المصالح العاجلة وذلك يحتمل الروايات ساعدا فساعة والحاصل ان الاجماع حجة مقطوع بها عند عامة المسلمين ومن اهل الامواه من لم يجعله حجة مثل ابراهيم النظام والقاشاني من المعتزلة والخوارج واكثر الروافض وقالت الامامية منهم انه ليس بحجة من حيث الاجماع ولكنه حجة من حيث ان الامام داخل فيهم وقوله مقطوع بصحته فالحجة قول الامام عندهم دون الاجماع * وقوله ومن اهل الهوى من لم يجعل الاجماع حجة قاطعة يشير الى انه يكون حجة عندهم غير قاطعة ويحتمل ان يكون كذلك عند من رأى الاجتهاد منهم حجة لان اجتهاد واحد من اهل الاجماع اذا كان حجة في حق نفسه حتى وحب عليه العمل به كان اجتهاد الجميع حجة في حقهم ايضا الا انه يكون حجة غنية بغير مخالفتها اذا بدل الاجتهاد ولكن المذكور في الكتب ان الاجماع عند هؤلاء ليس بحجة مطلقا تمسك من لم يجعله حجة بوجود احدها ان وقوعه مستحيل لانه لا يمكن ضبط اقوال العلماء مع كثرتهم وتباعد ديارهم الا ترى ان اهل بغداد لا يعرفون اهل العلم بالقرب ولا بالشرق فضلا عن ان يعرفوا اقوالهم في الحوادث ثبتت ان معرفة قول الامة باجماعهم في الحوادث متعذر وكيف يتصور اتفاق آرائهم في الحادثة مع تفاوت الفطن والقرائح واختلاف المذاهب والمطالب واخذ كل قوم صوتا من اساليب الطور فيكون تصور اجماعهم في الحكم المظنون به بمنزلة تصور العالمين في صيغة يوم على قيام او قعود او كل نوع من الطعام والثاني انه لو اتفقت امة ان تعقد عن نص او امالا ان لا بدله من مستند ولا يجوز ان يتعقد عن نص لانه لو اتفقت عن نص وجب نقله عليهم اذا اتفق وقع الاستغناء عن الاجماع ويكون هو الحجة دون الاجماع ولا يجوز ان يتعقد عن امارته لانهم مع كثرتهم واختلاف همهم لا يتفقون على رأى واحد مظنون على انه ان اتفقت عن امارته يكون الامارة هي الحجة دون الاجماع ايضا * والثالث وهو المعتدل لهم في هذا الفصل ما اشار الشيخ اليه في الكتاب وهو ان نقاد الاجماع على وجه يؤمن بهم الخطاء غير منصوبين على كل واحد منهم اعتمادا لا يوجب العلم ويحتمل الخطأ ويستحيل ان يجوز على كل واحد منهم الخطأ ثم لا يجوز الخطأ على جماعتهم كما يستحيل عكسه وهو ان يكون كل واحد مصيبا ولا يكون جميعهم على الصواب وكما يستحيل

ومن اهل الهوى من لم يجعل
الاجماع حجة قاطعة لان كل
واحد منهم اعتمد ما لا يوجب
الدلم لكن هذا خلاف
الكتاب والسنة والدليل
المعقول

ان يكون محل واحد من الجماعة اسودا وابيض ولا يكون الجميع تلك الصفة واذ كان كذلك لا يكون اجتماعهم حجة قاطعة كقول كل واحد منهم * قوله لكن هذا اى ما ذكره المخالف خلاف الكتاب والسنة والدليل العقول فان هذه الدلائل توجب انه حجة كما ذهب اليه الجمهور من اهل القبلة * اما الكتاب بقوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ماتولى ونصله جهنم * وجه التمسك به على ما هو المذكور في طائفة الكتب انه تعالى توعد على متابعة غير سبيل المؤمنين كما توعد على مخالفة الرسول والسبيل ما يختار الانسان لنفسه قولا وعلا ولولم يكن ذلك محرما لما توعد عليه ولما حسن الجمع بينه وبين مشاقق الرسول في الوعيد كما لا يحسن الجمع بين الكفر واكل الخبز الباح في الوعيد واذ احرم اتباع غير سبيل المؤمنين وجب اتباع سبيلهم فيكون الاجماع حجة لانه سبيلهم وعلى ما ذكر في هذا الكتاب انه تعالى جعل متابعة غير سبيل المؤمنين بمنزلة مشاققة الرسول في استيعاب النار وسوى بينهما فكان ترك كل واحد منهما واجبا قطعاً ثم ترك المشاققة انما وجب قطعاً لان قول الرسول حق يقين فكذلك ترك اتباع غير سبيل المؤمنين انما وجب قطعاً لان سبيلهم حق يقين ولا معنى لقول من يقول ان اتباع غير سبيل المؤمنين متوعد عليه بشرط متشاققة الرسول فلا يثبت التوعد بدونها اذ المعلق بالشرط معدوم قبل وجود الشرط لانه ان اراد بكونه مشروطاً بالاشراط المقتضى فهو ممنوع اذ ليس في اللفظ ما يدل على تعلق الاتباع بالمشاققة في صحة ترتب الوعيد عليه وان اراده ان الوعيد ترتب على المشاققة والاتباع المذكورين مجعوماً فلا يثبت ترتب الوعيد على الاتباع بانفراده لان الحكم المعلق بالشرطين لا يثبت عند وجود احدهما كما لو قال ان دخلت الدار وكنت زيداً فانت طالق لا يثبت الطلاق باحد الامرين فذلك فاسد ايضا اذ قد ثبت ان المشاققة بانفرادها سبب لاستحقاق الوعيد بقوله تعالى ومن يشاقق الله ورسوله فان الله شديد العقاب * وقد ساعدنا الخصم في ذلك فلو كان المجموع شرطاً وسبباً لاستحقاق العذاب يلزم منه ان لا يكون المشاققة بانفراده سبباً لذلك وهو خلاف النص والاجماع واذ كانت المشاققة بانفرادها سبباً لذلك كان الاتباع بانفراده سبباً له ايضا اذ لو لم يجعل سبباً له لم يبق لذكره فائدة وصار كقوله تعالى والذين لا يدعون مع الله الهاً آخر ولا يقتلون النفس التي حرم الله الابالهي ولا يزنون ومن يفعل ذلك يلق اثاماً في ان كل واحد من الامور الثلاثة سبب للآثم * فان قيل الاستدلال بهذه الاية انما يتم لو ثبت ان الاتباع عبارة عن مجرد الامان بمثل فعل التيرويس كذلك والايكزم ان يقال المسلمون اتباع اليهود في الايمان بالله ونبوته موسى عليه السلام بل متابعة الغير عبارة عن الاتيان بمثل فعل الغير لاجل فعله فاما الاية بمثل فعل الغير لاجل ان الغير فعله بل لان الدليل ساقط اليه لم يكن متبعاً للغير واذ كان كذلك حصل بين متابعة سبيل المؤمنين وبين متابعة غير سبيل المؤمنين واسطة وهي ان لا يقع احداً لا بل يتوقف على ظهور الدليل واذ حصلت هذه الواسطة يلزم من تحريم اتباع غير سبيل المؤمنين وجوب اتباع سبيل المؤمنين فينبط

ما الكتاب فان الله تعالى قال ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ماتولى قالو جب هذا ان يكون سبيل المؤمنين حقا يقين

الاستدلال قلنا الاستدلال تام فان المراد من الاتباع في الآية نفس الموافقة والسلوك بدليل انه لو قيل فلان يتبع السبيل القلبي يفهم منه نفس السلوك وبدليل انه لو سلك غير سبيل المؤمنين من غير قصد الى اتباع احد بل لشبهة صرفه اليه كان مستحقا للوعيد بلا خلاف * ويؤيده قرآنه عبدالله ويسلك غير سبيل المؤمنين ضررنا ان المراد من الاتباع ههنا نفس السلوك والموافقة واذا كان كذلك انتفت الواسطة التي ذكرها الخصم وزم من حرمة اتباع غير سبيل المؤمنين لزوم اتباع سبيل المؤمنين ضرورة * يوضع ما ذكرنا ان شرب الخمر وترك الصلوة مثلا غير سبيل المؤمنين فاذا حرم عليه شرب الخمر وترك الصلاة لزم عليه ترك الشرب والتحرز عن ترك الصلاة وهما غير سبيل المؤمنين ثبت انه لا واسطة بينهما فلزم من انتفاء احدهما بقاء الآخر لا محالة * فان قيل لفظ السبيل مذكور الظاهر فان حقيقته الطريق الذي يحصل فيه المشي وهو غير مراد منه فحصل على ما يدل عليه ظاهر الكلام وهو الطريق الذي صاروا به مؤمنين وهو الايمان وغيره وهو الكفر بالله وتكذيب الرسول عليه السلام فان احدا لو قال لغيره لا تتبع غير سبيل الصالحين فهم منه سبيلهم الذي صاروا صالحين لاسيلاهم في كل شيء حتى الاكل والشرب * ويؤيده ان الآية نزلت في طعمة بن ابيرق فانه تنرق ذرعا والحق بالشركين مرندا فقول الله تعالى ومن يشاقق الرسول اى يخالفه * من بعد ما بين له الهدى اى ظهر له الدين الحق * ويتبع غير سبيل المؤمنين اى غير طريقهم بالارتداد كما فعله طعمة * نوله ما تولى تركه وما تولى من ولاية الشيطان * وقيل ندعه وما اختار لنفسه من الدين غير دين الاسلام * وفصله جهنم ندخله فيها كذا ذكر في التفسير واذا جاز السبيل على ما ذكرنا لم يتحقق حجية في الاجماع قلنا * الاصل اجراء الكلام على عمومه والطلاق والسبيل مطلق او عام بالاضافة الى المؤمنين اذا لاضافة بمنزلة لام التعريف الموجبة للتعميم يقتضى النص بعمومه والطلاق لحق الوعيد عند ترك اتباع سبيلهم فيما صاروا به مؤمنين وفيما لم يصيروا به مؤمنين * الا ترى انه لو قيل لاحداث سبيل الخلفاء يقتضى ان يتبع سبيلهم فيما صاروا به علماء وفيما لم يصيروا به علماء * وايضا فانه لا معنى لمشاقة الرسول الا ترك اتباع سبيل المؤمنين الذي صاروا به مؤمنين فلو جازنا السبيل على ذلك لزم التكرار ولا يمتنى لقولهم نزل في رجل مرند لان العبارة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب * وذكر بعض الاصوليين ان هذه الآية ليست بقاطعة في وجوب متابعة الاجماع لاحتمال ان يكون المراد يتبع غير سبيل المؤمنين في متابعة النبي عليه السلام او مناصرته او الاقتداء به او في الايمان به لافقما اجعوا عليه ومع الاحتمال لا يثبت القطع وغاية ما في الباب انها غائبة فيه فتستقيم التسليم بما ان يرى الاجماع حجة قطعية لا يكتفى ولا يفسق مخالفتها كما هو مختار بعض المتأخرين من اصحاب الشافعي لان يرى انه حجة قطعية يكفر او يفسق مخالفتها لان التسليم بالاحتمال الثاني في مقام القطع غير مفيد * واجيب عنه ان كل احتمال لا يفسد في كون الدليل قطعيا فان الاحتمال قد تطرق الى جميع العقلان من دلائل التوحيد والنسوة وغيرها فلو اعتبر

كل احتمال لم يبق دليل قطعي وقد بينا فيما تقدم ان الطواهر والموهمات من الدلائل القطعية عند اكثر مشايخ العراق والقاضى ابى زيد وعامة التأخرين * يوضحه ان اهل الاهواء تمسكوا بما ذهبوا اليه بشبهة من الكتاب والسنة يحتمل اللفظ لكنها لما كانت خلاف الظاهر لم تنجح في قطعية المصوص حتى وجب تفضيلهم فصرنا انه لا اعتبار لاحتمال لم يشأ * عن دليل * وقال بعض المحققين انه لا يجوز ان يثبت بخطاب الشارع الا ما يقتضيه ظاهره ان بمجرد عن قرينة وان احتمل غير ظاهره * او ما يقتضيه مع قرينة ان وجدت معقرينة اذ لو جاز ان يثبت به غير ما يدل عليه ظاهره لما حصل الوثوق بخطابه لجواز ان يكون المراد به غير ظاهره مع انه لم يبينه وذلك يفرض الى اشتباه الامر على الناس * الا ترى اننا تعلم الشيء جاز الوقوع قطعاً ثم نقطع بانه لا يقع فانه يجوز انقلاب ما به حصون دما وانقلاب الجدران ذهباً وظهور الانسان الشيخ لا من الابوين دفعة واحدة ومع ذلك نقطع بانه لا يقع فكذا ههنا وان جوزنا من الله تعالى كل شيء ولكنه تعالى خلق فينا علما بديها فانه لا معنى لهذه الالفاظ الاظواهرها فكذلات امننا عن الالتباس وصرنا ان الطواهر قاطعة يجوز التمسك بها في الاحكام القطعية (قوله) وقال تعالى كنتم خيرة * كان عبارة عن وجود الشيء في زمان ماضى على سبيل الابهام وليس فيه دليل على عدم سابق ولا على انقطاع طارئ * ومنه قوله تعالى وكان الله غفورا رحيم * ومنه قوله عز وجل كنتم خيرة امة كانه قيل وجدتم وخلقتم خيرة امة * وقيل كنتم في فعل الله خيرة امة * وقيل كنتم في الامم قبلكم مذكورين بانكم خيرة امة موصوفين به * اخرجت اظهرت * وقوله جل ثناؤه تأمرن بالمعروف والنهي عن المنكر * وجه التمسك به على امة كما يقال زيد كريم يعلم الناس ويكسوهم ويقوم بمصالحهم * وجه التمسك به على ما هو المذكور في عامة الكتب انه تعالى اخبر عن خيرتهم بانهم يأمرن بالمعروف والنهي عن المنكر ولا م التعريف في اسم الجنس يقتضى الاستغراق فدل على انهم امروا بكل معروف ونهى عن كل منكر فلو اجمعوا على خطأ قولنا لكانوا اجمعوا على منكر قولنا فكانوا آمرين بالمنكر ناهين عن المعروف وهو يناقض مدلول الآية * وعلى ما هو المذكور في الكتاب انه تعالى اخبر عن خيرتهم بكلمة التفضيل فان كلمة خير ههنا بمعنى التفضيل فدل على النهاية في الخيرية وذلك يوجب حجة ما اجتمعوا عليه لانه لو لم يكن حقا لكانوا آمرين بالمنكر ناهين عن المعروف ومن كان بهذه الصفة لا يكون خيرا مطلقا فيلزم منه خلاف النص * وعبرة بالتقويم ان كلمة خير بمعنى افضل فدل على نهاية الخيرية ونفس الخيرية في كونه العبد مع الحق والنهاية في كونه تدمع الحق على الحقيقة فدل لفظ الخير وهو بمعنى افضل على انهم يصيرون لامحالة الحق الذي هو حق عند الله تعالى اذا اجتمعوا على شيء * وان ذلك الحق لا يعلوهم اذا اختلفوا * فان قيل * الآية متروكة الظاهر لانها تقتضى انصاف كل واحد بوصف الخيرية والامر بالمعروف والنهي عن المنكر واذا لم يكن اجراؤها على اظاهر يحمل على ان المراد بفضهم وهو الامام المعصوم عندنا * قلنا * ليس المتخالف بقوله

وقال كنتم خيرة امة اخرجتم
الناس * تأمرن بالمعروف
وتنهون عن المنكر والخيرية
توجب الحقيقة فيما اجتمعوا

وقال وكذلك جعلناكم
وسمًا تكونوا شهداء على
الناس والوسط العدل
وذلك يضاد الجور
والشهادة على الناس
تقتضي الاصابة والحقيقة
اذا كانت شهادة جامعة
لهدنيا والآخرة

كنتم خيرامة كل واحد من الامة لانه يلزم منه وصف كل واحد من الامة بانه خيرامة
والشخص الواحد لا يوصف بانه امة حقيقة ولانه يلزم منه ان يكون كل واحد خيرا من
صاحبه وهو مستحيل فكان المتطلب به مجموع الامة فكان هذا بمنزلة قول الملك لعسكره
انتم خير عسكر في الدنيا فتتحون القلاع وتكسرون الجيوش فانه لا يفهم منه ان المتلوصف
كل واحد من اعداء العسكر بذلك بل يفهم منه انه وصف المجموع به بمعنى ان في العسكر من
هو كذلك فكذلك ههنا وصف مجموع الامة بالخيرية بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر بمعنى
ان فيه من هو كذلك او بمعنى ان اكثرهم موصوفون به * كقوله تعالى واذقتم يا موسى
لنؤ من لئ * واذقتم نفسا فادارأتم فيها * وكقول الرجل بنوهاشم حلاه واهل الكوفة
فقهائى فيه من هو موصوف بهذه الصفة او اكثرهم موصوف بها * قوله * وقال الله تعالى
وكذلك جعلناكم امة وسطا اى مثل ذلك الجعل العجيب وهو جعل الكعبة قبلة * جعلناكم
اى صيرناكم امة وسطا اى خيارا وهى صفة بالاسم الذى هو وسط الشئ ولذلك استوى
فيه الواحد والجمع والمذكر والمؤنث * وقيل للغير وسط لان الاطراف يتسارع اليها
الخلل والاوساط محمية * وقيل عدولا لان الوسط عدل بين الاطراف ليست الى بعضها
اقرب من بعض * والتمسك به من وجهين احدهما انه تعالى وصف هذه الامة بكونهم وسطا
والوسط هو العدل الذى يرتضى بقوله قال تعالى قال اوسطهم اى اعدلهم وارضاهم فولا
وقال الشاعر هم وسط برضى الاتام بحكمهم * اذا زلت اجدى اليسالى معظم *
فيتقضى ذلك ان يكون مجموع الامة موصوفا بالعدالة اذ لا يجوز ان يكون كل واحد موصوفا
بها لان الواقع خلافه فوجب ان يكون ما جمعوا عليه حقا لانه لو لم يكن حقا كان باطلا
وكذبا والكاذب البطل يستحق الذم فلا يكون عدلا * وهو معنى قوله وذلك اى كونهم
وسطا يضاد الجور اى الميل عن سواء السبيل * قال القاضى الامام الوسط فى الفقه من
يرتضى بقوله ومطلق الارتضاء فى اصلية الحق عند الله تعالى لان الخطأ فى الاصل مردود
ومنى عنه الا ان الخطأ ربما يعذر بسبب عجزه ويؤجر على قدر طلبه الحق بطريقه لان
يكون الخطأ مرضيا عند الله عز وجل * فان قيل * وصفهم بذلك لا يقتضى كونهم
عدولا فى كل شئ لان الوصف فى جانب الثبوت يتحقق فى صورة واحدة فان قولنا زيد
عالم يقتضى كونه عالما بشئ ولا يقتضى كونه عالما بكل الاشياء * ولئن سلمنا انه يقتضى كونهم
عدولا فى كل شئ * فذلك لا يقتضى كونهم محققين فى الاجماع فان الخطأ ان كان معصية فهو
من الصفات لا من الكبار فلا يقدح فى العدالة * قلنا * انه تعالى عالم بالظاهر والباطن
فلا يجوز ان يحكم بعدالة احدا لا الخبر عنه يكون عدلا حقيقة كالزكى اذا اخبر بعدالة شاهد
يقتضى ان يكون عدلا ظاهرا وههنا قد اطلق القول بعدالتهم فيجب ان يكونوا عدولا فى كل
شئ * وان لا يجزى عليهم الخطأ فيما اجمعوا عليه لانه نوع من الكذب وهو بنافي العدالة
الطلقة الحقيقة بخلاف شهود الحاكم حيث تثبت عدالتهم ويجوز شهادتهم مع جواز

الصغيرة عليهم واحتمال الكذب والخطأ في شهادتهم لانه لا سبيل له الى معرفة الباطن فلا جرم اكتفى بالظاهر والثاني انه تعالى وصفهم بكونهم شهداء والشاهد اسم لمن يغير بالصدق حقيقة ويكون قوله حجة والكاذب لا يسمى شاهدا على الحقيقة فدل ذلك على انهم عند الاجتماع صدقة فيما اخبروا وان قولهم حجة فان الحكم لا يحكم بخيرية قوم ليشهدوا وهو عالم بان كلهم يقدمون على الكذب فيما يشهدون فدل انه تعالى علم انهم لا يقدمون الا على الحق حيث وصفهم بما وصفهم فان قبل المراد به شهادتهم في الآخرة على الايم بان الانبياء بلغت اليهم الرسالة على ما نطق به الخبر فهذا يقتضى ان يكونوا صدقة في شهادتهم في الآخرة لانهم اجمعوا عليه وان يكونوا عدولا في الآخرة لافي الدنيا لان عدالة الشهود انما تعتبر حال الاداء لا حال العمل قلنا لا تفصيل في الآية فتناول شهادة الدنيا والآخرة وكذا المذكر المشؤوبه وترك ذكر المفعول به بوجوب التعميم كما في قولك فلان يعطى ويمنع فيكون الآية متناولة شهادة الدنيا والآخرة من شهادتهم حكمهم فيما اجمعوا عليه لانه شهادة على الناس بحكم من احكام الله تعالى فيجب ان يكونوا صادقين فيه ولو كان المراد صيرورتهم عدولا في الآخرة كما قالوا لقال سبحانه امة وسطا كيف وجب الامم عدول في الآخرة لا يبق في الآية تخصيص لامة محمد صلى الله عليه وسلم بهذه الفضيلة والى ما ذكرنا اشار الشيخ بقوله اذا كانت شهادة جامعة لدنيا والآخرة يعنى اذا كانت شهادتهم معتبرة في الدنيا والآخرة ينبغي ان يكون صوابا وحقا لا محالة فان قيل انه تعالى كما جعل هذه الامة شهداء جعل اهل الكتاب كذلك في قوله عز اسمه قل يا اهل الكتاب لم تصدون عن سبيل الله من آمن بغفونا عوجا وانتم شهداء لم علم يلزم منه ان يكون اجماعهم حجة فكذلك اجماع هذه الامة قلنا يحتمل انه كان حجة حين كانوا متمسكين بالكتاب شهداءه ولم يبق اليوم حجة لكفرهم على ان تأويل الآية وانتم شهداء بما فيه من نبوة محمد عليه السلام فلم لا تشهدون بالحق قلنا قيل ان كان المراد من قوله تعالى وكذلك جعلناكم جميع من صدق النبي عليه السلام الى يوم القيامة فلا يتصور احاطة علما باجماع كل من صدق النبي عليه السلام وان كان المراد من وجد في زمان نزول الآية فينبغي ان لا يكون اجماع حجة حتى يعلم ان جميع من كان حاضرا وقت نزول الآية قد قال بذلك القول قلنا لا وصفهم الله تعالى بالعذالة والشهادة فقد اوجب علينا قبول قولهم في ذلك فلا يجوز ان يقسم تقسيما يؤدي الى سد باب الوصول الى شهادتهم فيكون المراد بالآية اهل كل عصر على ما مر بيانه واعتمد جماعة من المحققين منهم الشيخ ابو منصور وصاحب الميزان في ائبات كون الاجماع حجة على قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين ووجه التمسك به انه تعالى امر بالكون مع الصادقين والمراد من الصادق هو الصادق في كل الامور اذا لو كان المراد هو الصادق في البعض لزم منه الامر بموافقة كلا الخصمين لان كل واحد منهما صادق في بعض الامور ثم لا يجوز ان يكون هذا امرا بالتأنيب في بعض الامور لانه غير متبين في هذه الآية فيلزم منه الاجمال والتعطيل ثم يقول ذلك الصادق في

كل الامور الذي يجب متابعتها في كل الامور اما بجوع الامة او بعضهم والثاني باطل لان التكليف بالكون معهم يستلزم القدرة عليه ولا يثبت القدرة الا بمعرفة اعيانهم وقد نعلم بالضرورة اننا لانعرف واحد اتقطع فيه بانه من الصادقين الذين امرنا بالكون معهم فثبت انهم بجوع الامة وذلك يدل على ان الاجماع حجة **قوله** وقال النبي عليه السلام لا يجتمع امتي على الضلالة هذا من الحجج المتعاقبة بالسنة في اثبات كون الاجماع حجة وهي ادل على الفرض من نصوص الكتاب وان كانت دونها من جهة الثواتر وتقرر هذا الدليل ان الروايات تقاهرت عن الرسول صلى الله عليه وسلم بعصمة هذه الامة عن الخطأ بالفاظ مخافتة على لسان اشققت من الصحابة كعمر وابنه وابن مسعود وابي سعيد الخدري وانس بن مالك وابي هريرة وحذيفة اليماني وغيرهم رضى الله عنهم مع اتفاق المعنى كقوله عليه السلام لا يجتمع امتي على الخطاء **قوله** مارآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن **قوله** لا يجتمع امتي على الضلالة او على ضلالة **قوله** سألت ربي ان لا يجتمع امتي على ضلالة فاعطانيه وروى على خطأ **قوله** يدالله على الجماعة **قوله** لم يكن الله ليجمع امتي على ضلالة وروى ولا على خطأ **قوله** عليكم بالسواد الاحمر **قوله** يدالله على الجماعة ولا ياتي بشذوذ من شذ **قوله** من خرج من الجماعة قيد شبر اتد خلع ربة الاسلام عن عقه **قوله** من خرج من الطاعة ودارق الجماعة مات ميتة جاهلية **قوله** لا يزال طائفة من امتي على الحق حتى يأتي امر الله **قوله** ثبت لا يفلت عاين قلب المؤمن اخلاص العمل لله والنصح لائمة المسلمين ولزوم الجماعة فان دعوتهم تحبط من ورائهم **قوله** من سره محبوبه الجنة فليزلم الجماعة فن الشيطان مع الواحد وهو من الاثنين ابعد **قوله** لن يزال طائفة من امتي على الحق لا يضرهم من نوافهم اى طادهم الى يوم القيامة وروى لا يضرهم من خالفهم حتى يأتي امر الله سنفرق امتي نذا وكذا فرقة كلها في النار الا فرقة واحدة قبل ومن تلك الفرقة قال هي الجماعة الى غيرها من الاحاديث اني لأمحص كثرة ولم تزل كانت ظاهرة مشهورة بين الصحابة والتابعين الى زماننا هذا لم يذهبها احد من اهل القل من ساف الامة وخلفها من موافق الامة ومخالفيها ولم تزل الامة تخرج بها في اصول الدين وفروعه **قوله** ثم الاستدلال بهذا الدليل من وجهين احدهما حصول العلم الضروري فن كل من مع هذه الاحاديث يجد من فسه العلم الضروري بان قصد رسول الله صلى الله عليه وسلم من جنلة هذه الاخبار وان لم يتواتر احادها تعظيم شأن هذه الامة والاخبار بعصمتها عن الخطأ كما علم بالضرورة شجاعة على وجود حاتم وخطابة حجاج من احاد وقابع فقات عنهم **قوله** وثانيتها حصول العلم لاستدلال وهو ان هذه الاخبار لم تزل ظاهرة مشهورة بين الصحابة والتابعين ومن بعدهم متسكبا في اثبات الاجماع من غير خلاف فيها ولا تكبر الى زمان المخالف والمادة قاضية باطلا اتفاق مثل هذا الخلق الكثير والجم الغفير مع تكرر الازمان واختلاف مذاهبهم ومهمهم ودواعيهم مع كونها مجبولة على الخلاف على الاحتجاج بما لا يصل له

(في اثبات)

وقال النبي صلى الله عليه وسلم لا يجتمع امتي على الضلالة وعموم النص ينفي جميع وجوه الضلالة في الايمان والشرائع جميعا وامر النبي صلى الله عليه وسلم اب بكر يصلي بالناس فقالت طائفة انه رجل رقيق فرصر يصلي بالناس قال النبي عليه السلام ابي الله ذلك والمسلمون وسئل عن الحميرة يتأطهاها الحيران فقال مارآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن

في اثبات اصل من الشريعة وهو الاجماع المحكوم به على الكتاب والسنة من غير ان يذهب
 احد على فساد وابطاله واظهار الكيف فيه * واعترض عليه من وجوه * احدها انه
 ربما خالف واحد ولم يتقل * واجيب بانه مما تحيله العادة اذا اجماع من اعظم اصول الدين
 فلو خالف فيه مخالف اشهر اذ لم يدرس خلاف الصحابة في دية الجبن وحد الثرب
 وغيرهما فكيف اندرس في اصل عظيم يلزم منه التضليل والتبديع لمن اخطأ في نفيه او اثباته
 الا ترى انه اشهر خلاف النظام مع سقوط قدره فكيف اختلف خلاف اكابر الصحابة
 والتابعين * والثاني ان هذا اثبات الاجماع بالاجماع لانكم استدلالكم بالاجماع على صحة الخبر
 وبالحجة على صحة الاجماع * واجيب باننا استدلالنا على الاجماع بالخبر على صحة الخبر بمخول الاعصار
 عن المدافعة والمخالفة مع ان العادة تقتضي انكار اثبات اصل قاطع بحكم على القواطع بخبر
 غير معلوم فعلنا بالعادة كون الخبر مقطوعا به لا بالاجماع * والعادة اصل يستفاد منها معارف
 بها يعرف بطلان دعوى معارضة القرآن وبطلان دعوى نص الامامة وغير ذلك * والثالث
 لعلهم اثبتوا الاجماع بغيرها * واجيب بان تمسك الصحابة والتابعين رضي الله عنهم بها في
 معرض التهديد لمخالف الجماعة دليل ان الاثبات اتفقا كان بها * الرابع لو كانت ملومة الصحة
 لعرفت الصحابة التابعين طرق صحتها دفعا للشك والازيات * واجيب بان عدم التعريف
 يجوز ان يكون تلك الطرق قرائن احوال لا تدخل تحت الحكاية دلت ضرورة على
 قصده الى بيان نفي الخطأ عن هذه الامة وتلك القرائن لا تدخل تحت الحكاية ولو حكوها
 لطرق الى احادها احتمالات فاكفوا بعلم التابعين بان الخبر المشكوك فيه لا يثبت به اصل
 مقطوع به * الخامس جاهلهم الضلال في قوله عليه السلام لا يجمع امتي على ضلالة على
 الكفر والبدعة * وقوله على الخطأ لم يتواتر وان صح فالخطأ عام يمكن حله على الكفر
 * ودفع بان اللفظ لا يفي عنه وؤكده قوله تعالى وجدك ضالا فهدى وقد فهم على الضرورة
 من هذه الالفاظ تعظيم شأن هذه الامة وتخصيصها بهذه الفضيلة اما العصية عن الكفر فقد
 انتم بها في حق على وابن مسعود وابي وزيد على مذهب النظام لانهم ماتوا على الحق وكم
 من احاد عصموا عن الكفر حتى ماتوا على خاصة للامة فدل على انه اراد مالا تقصم عنه
 الاحاد من سهو وخطأ وكذب ويعصم عنه الامة تنزيلا لجميع الامة مؤثرة النبي في العصية
 عن الخطأ في الدين * واثار الشيخ الى جواب هذا السؤال بقوله عموم النص وهو نفي
 الضلالة بحملة بلام التعريف ان كان الرواية باللام وكونها نكرة في موضع النفي ان كانت
 الرواية بغير لام يبقى جميع وجوه الضلالة في الامة والشرائع جميعا لان الضلالة ضد
 الهدى والهدى اسم يقع على الايمان والشرائع والاصل في الكلام العام اجراؤه على
 عموم فلا يجوز الحمل على الكفر خاصة من غير دليل * السادس جاهلهم الخطأ على بعض
 انواعه من الشهادة في الآخرة او بما يوافق النص المتواتر ودليل العقل دون ما يكرن
 بالاجتهاد والقياس * واجيب بان احدا من الامة لم يذهب الى هذا التفصيل لان مادل

الدليل على تجوز الخطأ عليهم في شيء دل على تجوز به في شيء آخر فإذا لم يكن قارق لم يثبت تخصيص بالتكريم ثم هذه الاخبار انما وردت لايجب متابعة الامة وامث عليها والزجر عن المخالفة فلولا كان الخطأ محمولا على جميع انواعه بل على بعض غير معلوم لامتنع ايجاب المتابعة فيه لكونه غير معلوم ولبطلت قاعدة تخصيص الامة بما ظهر منه عليه السلام قصد تعظيمها لمشاركة آحاد الناس اياهم في العصمة عن بعض انواع الخطأ اذ ما من شخص يخطئ في كل شيء بل كان انسان يعصم عن الخطأ في بعض الاشياء وبهذا خرج الجواب ايضا عن قولهم الامة عبارة عن كل من آمن بالله الى يوم القيامة واهل كل عصر ليس كل الامة فلا يتبع الخطأ والضلال عليهم لان المقصود لما كان من هذه الاخبار هو الزجر عن مخالفة الجماعة والحث على متابعتهم لا يتصور حل الامة على كل من آمن بالله الى يوم القيامة اذ لا زجر ولا حث فيها قوله واما المعقول فكذلك ونقره ما ذكر في الميزان انه ثبت بالدليل العقلي القطعي ان نبينا عليه السلام خاتم الانبياء وشريعته دائمة الى قيام الساعة فحققت حوادث ليس فيها نص قاطع من الكتاب والسنة واجعت الامة على حكمها ولم يكن اجماعهم موجبا لهم وخرج الحق عنهم ووقعوا في الخطاء واختلفوا في حكمها وخرج الحق عن اقوالهم فقد انقطعت شريعت في بعض الاشياء فلا يكون شريعته كلها دائمة فؤدى الى الخلف في اخبار الشارع وذلك محال ويجب القول بكون الاجماع حجة قطعية لتدوم الشريعة بوجوده حتى لا يؤدي الى المحال ولا يقال ان الاجماع يكون في حق العمل كالقياس وخبر الواحد فلا يؤدي الى انقطاع الشريعة لانا نقول انما يعمل بالقياس وخبر الواحد على اعتبار احاديث الحق ظاهر او على الجملة لا يخرج الحق من اقوال اهل الاجتهاد فحق جوازهم خروج الحق عن اقوال اهل الاجتهاد فيما اختلفوا فيه وفيما اجمعوا عليه لم يجب العمل بما هو باطل وتبين ان ما اتوا به لم يكن شريعة للنبي عليه السلام بل يكون عملا بخلاف شريعته فيقطع شريعته في حق ذلك الحكم ابدا فان قيل لانسل انه يلزم منه انقطاع الشريعة لان الحكم الذي اجمعوا عليه ان كان ثابتا في الشرع قبل الاجماع من مثل وجوب الصلوات الخمس يبقى بقاء ذلك النص ولا اثر للاجماع في ثباته وان لم يكن ثابتا لم يكن النص الموجب لبقاء الشريعة متناوِلا لانه انما يتناول الاحكام الموجودة في الشريعة وقت وروده لا ما يحدث بعده فلا يلزم من انقطاعها انقطاعها على انا ان سلنا انه دخل تحت هذا النص لا يلزم من انقطاع انقطاع اصل الشريعة لبقاء امهات الاحكام كما لا يلزم من عدمه قبل الاجماع عدم الشريعة فلما جيع الاحكام ثابتة مشروعة قبل الاجتهاد حقيقة بعضها بطواهر النصوص وبعضها بمعانيها الخفية الا ان البعض كان خفيا يظهر بالاجتهاد لا انه ثبت بالاجتهاد فان القياس مظهر للحكم لا مثبت له واذا كان كذلك كان الجميع داخلا تحت النص الموجب بقاء الشريعة فيلزم من انقطاع البعض خلاف النص وقولهم لا يلزم من انتفاء البعض انتفاء اصل الشريعة فامد لان الشريعة اسم لجميع ما أتى به النبي صلى الله

واما المعقول فلان رسولنا عليه السلام ختم انبيين وشريعته باقية الى آخر الدهر وامته ثابتة على الحق الى ان تقوم الساعة قال النبي عليه السلام لا تزال طائفة من امتي على الحق ظاهرين حتى تقوم الساعة وقال حتى تقاتل آخر عصاة من امتي الدجال

وانما المراد بالامة من لا يتسلك

باليهوى والبدعة ولوجاز
الخطا على جماعتهم وقد انقطع
الوحي بطل وعدالتبات
على الحق فوجب القول
بان اجماعهم صواب يبين
كرامة من الله تعالى صيانة
لهذا الدين وهذا حكم
متفق باجماعهم صيانة
لدين وذلك جائز مثل
القاضى يقضى في التجديد
برأيه فيصير لازما لا يرد
عليه تقضى وذلك فوق
دليل الاجتهاد صيانة
للقضاء الذى هو من اسلب
الدين ولا ينكر في المحسوس
والمشروع ان يحدث
باجتماع الافراد مالا يقوم
به الافراد واقدا على نصار
الاجماع كما يثبت الكتاب
اوحديث متواتر في وجوب
العمل والعلم به فيكفر
جاحده في الاصل قال
الشيخ الامام ثم دعا على
مراتب فاجاب الصحابة
مثل الآية والخبر المتواتر
واجماع من يدهم بخلة
لشهود من الحديث
واذا صار الاجماع مجتهدا
في السلف كان كالصحيح
من الاحاد

عليه وسلم والكلى يفتى بانتفاء بعضه * الا ترى ان التراجع الماضية لم تحت بهذه الشريعة
بالاتفاق وليس ذلك الانصرح بعض احكامها فكان القول بانه يودى الى انقطاع بعض احكام
الشريعة باحلاف كان الاجماع حجة طامعة ضرورة * قوله * وانما المراد بالامة من لا يتسلك باليهوى
والبدعة احتراز عما يقال لعل المراد من الطائفة المحقة منكر والاجماع لانهم من الامة فقال المراد من الامة
من لم يتسلك باليهوى والبدعة لان مطلق الامة يتناول امة المتابعة دون امة البدعة واهل الاهواء الذين
منكروا الاجماع منهم من امة الدعوة كالكفار دون امة المتابعة * وهذا حكم اى اصابة
الحق يقين حكم متعلق باجماعهم فيجوز ان لا يثبت حالة الانفراد * وذلك جائز اى يجوز
ان يكون الدليل غير موجب لليقين فاذا انضم اليه معنى آخر يصير موجبا له مثل الحكم
المستدفع فيكون غير لازم فاذا انضم اليه قضا القاضى يصير لازما بحيث لا يرد عليه تقضى وذلك
اى قضاء القاضى انما جعل فوق دليل الاجتهاد لاجل صيانة القضاء الذى هو من اسباب
الدين عن البطلان فلان ثبت الاجماع حجة لاجل صيانة اصل الدين كان اولى * وهذا بخلاف
الشرايع المقدمة فان نسخها لما كان جائزا لم يقع الحاجة فيها الى عصمة الامة عن الخطاء فاما
شريعنا هذه فلا يجوز عليها النسخ بل هي شريعة مؤبدة فصمت منها عن الخطاء ليقى
الشرع باجماع الامة محفوظا * ثم اجاب عن كلامهم فقال ولا ينكر في المحسوس والمشروع
ان يحدث باجماع الافراد مالا يقوم به الافراد فان الافراد لا يقدرون على حمل خشيعة ثقيلة
واذا اجتمعوا قدروا عليه * والقيمة الواحدة لا يكون مشبعة واذا اجتمعت القيمات تصير
مشبعة * وخبر الواحد لا يكون موجبا لعم وعند اجتماع الخبرين على نقله يصير موجبا له
والكلمة الواحدة بل الآية الواحدة من القرآن لا تكون مجهزة واذا اجتمعت الآيات صارت
مجهزة * قال ابو الحسين البصرى في جوابهم المستحيل ان يقال كل واحدة من الامة يجوز ان
يكون مخطئا في القول الذى اتفقوا عليه وجماعتهم غير مخطئين فيه ونحن لا نقول كذلك
وانما نقول كل واحد منهم يجوز ان يكون قوله خطأ اذا انفرد واذا اجتمع مع كافة الامة
لم يكن قوله خطأ وليس بمنع ان يفارق الواحد الجماعة ونظيره ما ذكرنا ان يقال كل واحد
من الناس يجوز ان يكون اسود في الموضع الفلانى فاذا اجتمعوا في موضع آخر لم يكونوا سودا
بل بضاض * وقد مررت بالاشارة الى الجواب عن بقية كلامهم في اول باب الاجماع (قوله)
فيكفر جاحده في الاصل اى يحكم بكفر من انكر اصل الاجماع بان قال ليس الاجماع بحجة
اما من انكر تحقق الاجماع في حكم بان قال لم يثبت فيه اجماع او انكر الاجماع الذى اختلف
فيه فلا * واعلم ان العلماء بعد ما اتفقوا على ان انكار حكم الاجماع الطنى كالاجماع السكونى
والمقول بلسان الاتحاد غير موجب للكفر اختلفوا في انكار حكم الاجماع القطعى كاجماع
الصحابة مثلا فبعض المتكلمين لم يجعله موجبا للكفر بناء على ان الاجماع عنده حجة ظنية
فانكار حكمه لا يوجب الكفر كاتحاد الحكم الثابت بخبر الواحد او القياس * وذكر هذا
القاتل في تصنيف له والعجب ان الفقهاء اتبعوا الاجماع بعومات الآيات والاشبار واجمعوا
على ان المنكر ما يدل عليه هذه العمومات لا يفر اذا كان الانكار لتأويل ثم يقولون الحكم

الذي دل عليه الاجماع مقطوع به ومخالفه كافر فكانهم قد جعلوا القرع اقوى من الاصل
وذلك غفلة عظيمة * وبعضهم جعلوا موجبا لكفر لان الاجماع حجة قطعية كآية من
الكتاب قطعية الدلالة واخبر متواتر قطعي الدلالة فانكاره يوجب الكفر لامحالة * ومنهم
من فصل فقال ان كان الحكم المجمع عليه مما يشترك الخاصة والعامة في معرفته مثل اعداد
الصلوات وركعاتها وفرض الحج والصيام وزمانها ومثل تحريم الزنا وشرب الخمر والسرقة
والربوا كفر منكروه لانه صار بانكاره جاحدا لما هو من دين الرسول قطعاً فصار كالجاحد
لصدق الرسول عليه السلام * وان كان مما ينفرد الخاصة بمعرفته كتحريم تزوج المرأة على
عنتها وخالتها وفساد الحج بالوطئ قبل الوقوف بعرفة وتوريث الجدة السدس وحجب بنى
الام بالجد ومنع توريث القاتل لا يكفر منكروه ولكن يحكم بضلاله وخطاه لان هذا الاجماع
وان كان قطعياً ايضا الا ان النكر متأول حيث جعل المراد من الامة والمؤمنين جميعهم على
ما مر بيانه والتأويل مانع من الاكفار كتأويل اهل الاهواء النصوص القاطعة * وتبين
هذا التفصيل ان نجيب من قال بالقول الاول من الفقهاء ليس في محله فانهم ما حكموا بكفر منكر
كل اجماع ولم يجعلوا القرع اقوى من الاصل ولم يغفلوا عنه * ثم قوله فيكفر جاحداً في الاصل يحتمل
ان يكون اشارت الى القول الاخير اى يكفر جاحداً للاجماع الذي ثبت باتفاق الخاصة والعامة لانه هو
الاجماع الداخل تحت ادلة الاجماع بلا شبهة * ويحتمل ان يكون اشارة الى القول الثانى
اى يكفر جاحداً للاجماع المتخذ باتفاق اهل الاجتهاد من الصحابة فانه بمنزلة الآية والخبر
المتواتر لكونه متفقاً على صحته لاشتغالهم على اعمل المدينة وعرة الرسول * وبضلل جاحداً
اجماع من بعدهم فانه ينزله المشهور من الاخبار * واذا صار الاجماع مجتهداً اى مختلفاً
فيه كان كالصحیح من الاتحاد فيصعب العمل به بشرط ان لا يكون مخالفاً للاصول * وهذا كله
اذا بلغ اليك بطريق التواتر فاما اذا بلغ بطريق الاتحاد فسيأتى بيانه * قوله * والنسخ في
ذلك اى في الاجماع جائز بمثله حتى جاز نسخ الاجماع القطعى بالقطعى ولا يجوز بالنفى
وجاز نسخ الظنى بالظنى والقطعى جيباً فلو اجتمعت الصحابة على تحكيم ثم اجمعوا على
خلافه بعد مدة يجوز ويكون الثانى تاماً للاول لكونه مثله ولواجع القرن الثانى على
خلافهم لا يجوز لانه لا يصلح تاماً للاول لكونه دونه ولواجع القرن الثانى على حكم ثم
اجمعوا بانفسهم او من بعدهم على خلافه جاز لانه مثل الاول فيصلح تاسخه * وانما جاز نسخ
الاجماع بمثله لانه يجوز ان ينتهى مدة حكم ثبت بالاجماع ويظهر ذلك بتوفيق الله تعالى
اهل الاجتهاد على اجماعهم على خلاف الاجماع الاول كما اذا ورد نص بخلاف النص الاول
ظهر به ان مدة ذلك الحكم قد انتهت * ولا يقال زمان الوحي قد انقطع بوفات النبي عليه
السلام فلا يجوز بعده نسخ شيء * لا نقول زمان نسخ ثابت بالوحي قد انقطع بوفاته
لانه متوقف على نزول الوحي وذلك غير متصور بعد فاما زمان نسخ ثابت بالاجماع فغير
منقطع لبقاء زمان انعقاد الاجماع وحدوثه * وهذا مختار الشيخ فاما جمهور الاصوليين

والنسخ في ذلك جائز بمثله حتى
انما ثبت حكمها باجماع عصر
يجوز ان يجتمع اولئك على
خلافه فينسخ به الاول
ويجوز ذلك وان لم يتصل به
التمكين من العمل عندنا على
ملامر ويستوى في ذلك
ان يكون في عصرين او عصر
واحد اعنى به في جواز
النسخ والله اعلم بالصواب

فقد انكروا جواز كون الاجماع تامخا ومنسوخا على ما مر بيانه في باب تقسيم النسخ والله اعلم

﴿ باب بيان سيئه ﴾

اي سبب الاجماع * وهو نوحان * الداعي اي السبب الذي يدعوهم الى الاجماع ويحملهم عليه * والناقل اي السبب الناقل ويمحوز ان يكون المراد منه الخير اي الخير الذي ينقل الاجماع اليه ويكون الاسناد مجازيا * ويمحوز ان يكون المراد منه النقل ومن الناقل المعرف اي النقل الذي يعرفنا والاجماع ولهذا سماه سببا لان الاجماع ثبت في حقنا بواسطته كالكتاب والسنة فيكون النقل طريقا اليه * واعلم ان عند عامة الفقهاء والمتكلمين لا يعتقد اجماع الا عن مأخذ ومستند لان اختلاف الراء والهمم يمنع عادة من الاتفاق على شيء الا عن سبب يوجب * ولان القول في الدين بغير دليل خطأ اذ الدليل هو الوصول الى الحق فاذا قد لا يتحقق الوصول اليه فلو اتفقوا على شيء من غير دليل لكانوا مجمين على الخطأ وذلك قاذح في الاجماع * واجاز قوم انتقاد الاجماع لاعن دليل بان يوقفهم الله تعالى لا اختيار الصواب ويلهمهم الى الرشد بان يتخلق فيهم علما ضروريا بذلك مستدلين بان خافى الله تعالى فيهم العلم بطريق الضرورة ليس بممتنع بل هو من الجائزات فيمحوز ان يصدر الاجماع عنه كما يحوز ان يصدر عن دليل * وبان الاجماع حجة في نفسه فلولم ينقد الا عن دليل لكان ذلك الدليل هو الوجه ولم يبق في كون الاجماع حجة قائمة * وبان الاجماع لا عن دليل قد وقع كاجماعهم على بيع المراضاة اي التعاطى واجرة الحمام * وكل ذلك فاسد لان حال الامة لا يكون اعلى من حال الرسول عليه السلام ومعلوم انه لا يقول الا عن وحى ظاهر او خفي او عن استنباط من النصوص عليه قاطبة اولى ان لا يقولوا الا عن دليل * ولان الاجماع لا يصدر الا عن العلماء واهل الديانة ولا يتصور منهم الاجتماع على حكم من احكام الله جزافا بل بناء على حديث سمعوه او معني من التصوص رأوه مؤثرا في الحكم فاما الحكم جزافا او بالهوى والطبيعة فهو عمل اهل البدعة والاحاد * وقولهم او انعقد عن دليل لم يبق في الاجماع قائمة باطل لانه يقتضي ان لا يصدر الاجماع عن دليل واحد لا نقول به اذ الخلاف في ان الدليل ليس بشرط لان عدم الدليل شرط * حتى ان فيه فوائد وهي سقوط البحث عن ذلك الدليل وكيفية دلالة على الحكم وحرمة المخالفة بعد انتقاد الاجماع الجائز قبله بالاتفاق * وامامنا ذكرنا من بيع المراضاة واجرة الحمام لا اجماع فيها ملوقع الا عن دليل الا انه لم ينقل اليه استفتاء بالاجماع عنه * واذا ثبت انه لا بد للاجماع من مستند فذلك المستند يصلح ان يكون دليلا شيا كخبر الواحد والقياس عند جمهور العلماء كما يصلح ان يكون دليلا قطعيا مثل نص الكتاب والخبر المتواتر * وذهب داود القاهري واتباعه والشيعة ومحمد بن جرير والقاسمي من المعتزلة الى ان مستند الاجماع لا يكون الا دليلا قطعيا ولا يعتقد الاجماع بخبر الواحد والقياس لان الاجماع حجة قطعية وخبر الواحد والقياس لا يوجبان

﴿ باب بيان سيئه ﴾

قال الشيخ الامام رضي الله عنه وهو نوحان الداعي واناقل اما الداعي فيصلح ان يكون من اخبار الاحاد او القياس وقال بعضهم لا بد من جامع آخر مما لا يحتمل الفاعل وهذا باطل عند الان يحجب الحكم به قطعيا لم يثبت من قبل دليله بل من قبل عينه كرامة لامة ولادامة للصحة وصيانة تقرير الهم على المحجة

انعلم قطعاً فلا يجوز ان يصدر عنهما ما يوجب العلم قطعاً اذا الفرع لا يكون اقوى من الاصل
 كذا ذكر الاختلاف في الميراث واصول شمس الائمة عليه يدل كلام الشيخ ايضا * ولكن
 المذكور في عامة الكتب انهم واقفون في انعقاد الاجماع عن خبر الواحد واختلقوا في انعقاده
 عن القياس * ووجهه ان الناس خلقوا على فهم متفاوت وآراء مختلفة فلا تصور اجماعهم
 على شيء الا لجامع جمعهم عليه وكلام من التزموا طاعته وانقادوا لحكمه يصلح جامعا فاما
 الاجتهاد بالراى مع اختلاف الدواعى فلا يصلح جامعا * ولان الاجماع منعقد على جواز
 مخالفة المجتهد فيما اجتهد فلو انعقد الاجماع عن اجتهاد حرمت المخالفة الجائرة بالاتفاق * ولان
 الاجماع لا يكون الا باتفاق اهل العصر ولا عصر الا وفيه جماعة من نفاة القياس فذلك
 يمنع من انعقاد الاجماع مسندا الى القياس * حجة الجمهور ان انعقاد الاجماع عن خبر الواحد او القياس
 امر لا يستحيل العقل كانعقاده عن غيرهما والنصوص التي توجب كون الاجماع حجة لا تنصل
 بينهما اذا كان مستنده دليلا قطعيا او ثبوتا فوجب القول به ولا يجوز اشتراط الدليل القطعي
 لانه يكون تقييدا لها من غير دليل وهو فاسد * كيف وقد وقع الاجماع من خبر الواحد
 والقياس مثل اجماعهم في وجوب الفسل مسندا الى حديث عائشة رضي الله عنها في التقاء
 الخنثيين واجماعهم على حرمة بيع الطعام قبل القبض مسندا الى ما روى ابن عمر رضي الله
 عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم من اذع طعاما فلا يبيع حتى يستوفيه ومثل اجماعهم على
 امامة ابي بكر رضي الله عنه مسندا الى الاجتهاد وهو الاعتبار بالامامة في الصلوة حتى قال
 بعضهم رضي رسول الله لذيها انلا رضاه لدينا * واجماعهم في زمن عمر رضي الله عنه
 على حد شارب الخمر ثمانين استدلالا بمحمد القذف حيث قال عبدالرحمن بن عوف رضي الله عنه
 هذا حد واقل الحد ثمانون * وقال على رضي الله عنه اذا سكر هذى واذا هذى افترى
 فارى ان يقام عليه حد المقتزين ثم اجاب الشيخ عن كلامهم فقال وهذا اى اشتراط جامع
 لا يحتل الغلط باطل لان ايجاب الحكم بالاجماع بطريق القطع وكونه حجة لم يثبت من قبل
 * دليله اى مستنده ليشترط قطعية بل ثبت من قبل ذاته لاجل تكرير هذه الامة واستدامة
 حجة الله تعالى في الاحكام الى آخر الدهر ولاجل تقرير هذه الامة على المحجة اى جادة الطريق
 المستقيم على ما مر تقريره. وهذه المسائل لا تنصل بين ان يكون مستنده قطعيا او غير قطعي
 (وقوله) ولو وجههم دليل يوجب علم اليقين لصار الاجماع لنوايوهم بظاها ان الاجماع
 عند الشيخ لا انعقد من دليل قطعي كاذب اليه البعض على مانس عليه في الميراث لان الجامع
 لو كان قطعيا لم يبق في انعقاد الاجماع فائدة لان الحكم والقطع يصحتهما ثبوتان بذلك الدليل
 فابق للاجماع تأثير في اثبات شيء فيكون لغوا * بخلاف ما اذا كان الاجماع دليلا ثبوتيا لان اصل
 الحكم ان ثبت به لم يثبت القطع بصحته الا بالاجماع فكان فيه فائدة وصار بمنزلة دليل
 على تأيد بآية من الكتاب او بالعرض الى رسول عليه السلام والتقرير منه على موجه
 * ولان الاجماع اجماع حجة الحاجة فانه متى وقعت حادثة لا يكون فيها دليل قاطع اضطروا
 الى العمل بدليل محتمل لخطأ وحيث يجوز خروج الحق عن جمعهم وقد بينا فساد والحاجة

ولو جمعهم دليل موجب
 يوجب علم اليقين لصار الاجماع
 لنوايبت ان ما قاله هذا الفائل
 حشوين الكلام واما السبب
 التاقل البناقل مثال نقل السنة
 فتدبير نقل السنة بدليل قاطع
 لاشبهة فيه وقد ثبت بطريق
 قديمة فكذا هذا اذا انتقل
 اليها اجماع السلف باجماع
 كل عصر على نقله كان
 في معنى نقل الحديث
 المتواتر

انما ثبت فيما اذا كان دليله ظنيا دون ما كان دليله قطعيا فلا ينعقد فيما الحاجة فيه لان الشرع لا يرد بما لا فائدة فيه * ولكن مذهب الشيخ كذهب العامة في صحة انعقاد الاجماع عن اى دليل كان ظني او قطعي لانه لا ينعقد عن مسند ظني فمن مسند قطعي اولى ان ينقلدانه ادعى الى الاتفاق الذى هو ركنه وبعدما انعقده كان مؤكدا لموجبه بمنزلة ما لو وجد في حكم نصان قطعيان من الكتاب اوصى من الكتاب وخبر متواتر * فكان معنى قوله ولو جمعهم دليل موجب علم اليقين لو شرط ان يكون الجامع دليلا قطعيا بحيث لا يجوز غيره كان الاجماع لغوا لعدم افادته امرا مقصودا في صورة اذ التاكيد ليس بمقصود اصلي بخلاف ما اذا لم يشترط ذلك لانه يفيد القطع ان صدر عن ظني والتاكيد ان صدر عن قطعي * قال شمس الائمة رحمه الله فمن يقول بانه لا يكون صادرا الا عن دليل موجب للعلم فانه يجعل الاجماع لغوا وانما ثبت العلم بذلك الدليل فهو ومن ينكر كون الاجماع حجة اصلا سواء * وقولهم الاجماع ينعقد على جواز مخالفة الجهد مسلم اذا لم يوافقهم ويحجده واعصره اما اذا وافقوه فلا * وقولهم وجود نفاة القياس مانع من انعقاد الاجماع فاسد لان الخلاف في القياس لم يكن في العصر الاول بل هو حادث فاذن لا يمنع عن انعقاد الاجماع عن القياس مطلقا بل بعد وقوع الخلاف فيه وهو مسلم قال شمس الائمة كان في الصدر الاول اتفاق على استعمال القياس وكونه حجة وانما اظهر الخلاف بعض اهل الكلام من لا بصيرة في الفقه وبعض التأخرين ممن لا علم بحقيقة الاحكام والاولئك لا يقتدى لافهم ولا يونس بواقفهم * وما يتعلق بهذه المسئلة ان الاجماع اذا انعقد بدليل يكون منعقدا على الدليل الموجب للحكم عند بعض الاشعية وعند اكثر الفقهاء والمتكلمين يكون منعقدا على الحكم المستفترج من الدليل لان الحكم هو المطلوب ولا جله انعقاد الاجماع فيكون منعقدا عليه * وينتفى عليه ان الاجماع ينعقد على موجب خبر من الاخبار بدل على صحة اخبر عند الفريق الاول اذا علم انهم اجمعوا لاجله * وعند الجمهور لا يكون دليلا على صحته وانما يدل على صحة الحكم فقط لان لصحة الخبر طريقا مخصوصا في الشرع وهو القيل فطلب صحته وعدم صحته من ذلك الطريق * قوله * واذا انتقل الى الاجماع اليانا بالافراد اى ينقل الاحاد وجواب اذ قوله كان هذا اى انتقاله بالافراد كقتل السنة بالاحاد ووقع في بعض النسخ فكان بالها وليس بصحيح * واختلف في الاجماع المنقول بلسان الاحاد بعدما اتفقوا انه لا يوجب العلم انه هل يوجب العمل ام لا فذهب اكثر العلماء الى انه يوجب العمل لان الاجماع حجة قطعية كقول الرسول صلى الله عليه وسلم ثم اذ قللت السنة اليانا بطريق الاحاد كانت موجبة للعمل مقدمة على القياس فكذا الاجماع المنقول بالاحاد * وذكر الضعفاء اراجعة الى السنة في قوله وهو يقين الى آخره على تأويل الحديث او قول الرسول عليه السلام * فهذا اى الاجماع وانتقال الاجماع * مثله اى مثل الحديث او مثل انتقال الحديث * وقال بعض اصحاب الشافعي منهم الغزالي انه لا يوجب العمل وهكذا نقل عن بعض اصحابنا ايضا لان الاجماع طالع يحكم به على الكتاب والسنة المتواترة ونقل الواحد ليس بقطعي فكيف يثبت به قاطع * والجواب

واذا انتقل اليانا بالافراد
مثل قول عبيدة السلماني
ما اجتمع اصحاب النبي عليه
السلام على شيء كاجتماعهم
على محافظة الاربع قبل
الظاهر وعلى اسفار الصبح
وعلى تحريم نكاح الاخت
في عدة الاخت وسئل
عبد الله بن مسعود عن
يكبر الحنافة فقال كل ذلك
قد كان الا اني رايت اصحاب
محمد صلى الله عليه وسلم
يكبرون اربعا وكما روى
في نويسد المهر بالخاوة
وكان هذا كقتل السنة
بالاحاد وهو حق باصـله
لكنه لما انتقل اليانا بالاحاد
اوجب العمل دون علم اليقين
وكان مقدا على القياس
فهذا مثله ومن الفقهاء
من ابي القيل بالاحاد في هذا
الباب وهو قول لا وجه له
ومن انكر الاجماع فقد
ابطل دينه كله لان مدار
اصول الدين كلها امر جمعا
الى اجماع المسلمين وصلى الله
على نبيه محمد وآله اجمعين

انما ثبت نقل الواحد اجماعا قطعيا موجبا للعلم ليقع ثبوته به بل ثبت به اجماعا ضاهيا موجبا للعمل وثبوت مثله بنقل الواحد غير متع كغير الواحد * ولكنهم يقولون وجوب العمل بخبر الواحد ثبت بدلائل قاطعة وهي اجماع الصحابة ودلالات النصوص ولم يوجد ههنا اجماع ولا نص يدل على وجوب العمل به فلو ثبت ان كان بالقياس على خبر الواحد ولا مدخل للقياس في اثبات اصول الشريعة لانا نصيب شرع: لراى ولا مدفع لهذا الا بان يجعل وجوب العمل به ثابتا بطريق الدلالة بان يقال نقل الواحد لا دليل الظني موجب للعمل قطعيا كخبر الذي تحللت واسطة بيننا نقله والرسول فقل الواحد للدليل القطعي وهو الاجماع الذي انما يتخلل بيننا نقله واسطة

باب التماس

قال الشيخ الامام رضي الله عنه الكلام في هذا الباب ينقسم الى اقسام اولها الكلام في تقدير القياس والثاني في شرطه والثالث في ركنه والرابع في حكمه والخامس في دفعه والسادس في معرفة هذه الجملة لان السلام لا يصح الا بمعناه ولا يوجد الا عند شرطه ولا يقوم الا بركنه ولم يشرع الا لحكمه ثم لا يبق الا الدفع

اولى بان وجوب العمل قطعيا لان احتمال الضرر في مخالفة القطوع به اكثر من احتماله في مخالفة المأخوذ به واذا ثبت وجوب العمل به في هذه الصورة ثبت فيما اذا تخال في نقله واسطة او وسائط اعمد القائل بالنقل * قوله * مثل قول عبدة عبدة السلتاني نفخ الفين وكسر الباء وقص السين وسكون اللام هو اجماع عبدة بن قيس بن سلم او عمر ومنسوب الى سلمان حتى من مراد واحتمال الحديث يعضون اللام وهو من اصحاب علي وابن مسعود رضي الله عنهم اجمعين لم قبل وفات النبي صلى الله عليه وسلم يستبين ولم يره وسمع عمر وابن الزبير رضي الله عنهم وزيل الكوفة فروى عنه الشعبي والنخعي وابن سيرين وغيرهم ومات سنة اثنتين او ثلاث وسبعين من الهجرة * وسئل ابن مسعود عن تكبير الجنازة يعني سئل عنه ان تكبيرات الجنازة اربع او خمس او سبع كما جاز به الآثار فقال كل ذلك قد كان الى آخره ثم رجع الى اصل الكلام وهو ان الاجماع حجة فقال من انكر الاجماع اى انكر كونه حجة فقد ابطال دينه لان مدار اصول الدين على الاجماع اذ المعرفة بالقرآن واعداد الصلوات والركعات واوقات العبادات ومقادير الزكوات وغيرها حصلت لنا باجماع المسلمين على نقلها فكان انكار الاجماع مؤديا الى ابطالها الا ان لهم ان يقولوا لم ثبت اصول الدين بالاجماع بل بالقل المتواتر والفرق ثابت بين النقل المتواتر والاجماع فان النقل بصل البناء ما كان ثابتا والاجماع ثبت مما لم يكن ثابتا فلا يلزم من انكاره ابطال اصول الدين بل يلزم منه عدم ثبوته به وذلك لا يمنع من ثبوته بدليل آخر والله اعلم * واذا تدفرتنا بتوفيق الله وانصاه * وتأيدته واكرامه * عن بيان الاصول الثلاثة وتحتها * معانيها * وتأيس قواعدها وتمهيد مبانيها * وتوضيح مسائلها المشككة * وتفتيح دلائلها المعضلة * فليشرع في شرح الاصل الرابع الذي هو ميراث عقول اولي النهى * وميدان الفحول ذوى الحجبى * به تعرف قدر الحذافة والفتانة * وبسر غور الفقاهة والرزانة * وفيه بحار المقول والانهام * ويفرط الاغلاق والواهام * كاشفين القباب عن غرائب غرائقه * وحقائقه * راضعين الجباب عن اسرار لطائفه ودقائقه * حامدين لله تعالى على انضاله * وواصلين على سيدنا محمد وآله *

باب التماس

(قوله لان الكلام) لا يصح الاستعانة بآيات الشئ لا يمكن الابدع معرفة معناه فاذا لم يكن اللفظ معنى

لا يكون مفيدا واذ لم يكن مفيدا كان مهلا وصار كالخان الطيور * ولا يوجد اى على وجه
يعتبر الاعتد شرطا لان شرط الشيء ما يتوقف وجوده عليه فلا يتصور وجود المشروط الا
بعد وجود لشرط الا ترى ان الصلوة لا يصح الا بعد تحصيل الطهارة والنكاح لا يصح الا
بعد احضار الشهود فلهذا قدم ذكر الشرط على الركن * ولا يقوم الا بركنه لان ركن الشيء
نفس ذلك الشيء او بعض ماهو داخل في ماهيته فلا يمكن بدونه معرفة * ولم يشرع الاحكام
اذ الشيء انما يخرج من حد السقف والعتب الى حد الحكمة بكونه مفيدا وذلك انما يكون بحكمة * ثم
لا يبق الا الدفع اى لم يبق بعد تحقق هذه الاربعة الا الدفع فكانت معرفة مؤخره عن معرفة
الجميع * قوله * للقياس تفسير هو المراد بظاهر صيغته اى له معنى لغوى يدل ظاهر صيغته
عليه بالوضع * ومعنى هو المراد بدلالة صيغته اى معنى يدل صيغته عليه باعتبار معناها
لا بظاهرها * ومثاله اى مثال القياس على التفصيل الذى قلنا الضرب فان له تفسيراهو المراد
بظاهره وهو ايقاع الخشبة على جسم حى * ومعنى بمقل بدلانه وهو الايلاء في تناول العض
والخفق ومد الشعر في قول الرجل والله لا اضرب فلانا بماه لا بظاهره * وصورته كما بدأول
التأنيف الضرب والشم بمناه وهو الايلاء لا بصورته ومثال آخر قوله تعالى وذروا البيع
فان ترك البيع يفهم من ظاهره وترك ما يشغله عن السعى يفهم من معناه حتى يحرم عليه
الاشتغال بالشراء وسائر الاعمال التى تمنعه عن السعى * قوله * اما الثابت بظاهر صيغته
فالتقدير يقال قس الارض بالنصبة اذا قدرتها بها ويقال قاس الطيب الخرج اذا سبره بالسبار
ليعرف مقدار غوره * ثم التقدير لما استدعى امرين يضاف احدهما الى الآخر بالمساواة
استعمل بمعنى المساواة ايضا فويل قس النعل بالنعل اى احدهما اى سواها بصاحبتهما * ومنه
يقال يقس فلان بفلان ولا يقاس بفلان اى يساويه ولا يساويه * ومنه قول الشاعر
* شعر * خف يا كريم على عرض بدنه * مقال كل سفيه لا يقاس لك * واليه اشار
الشيخ بقوله وذلك اى التقدير ان يلحق الشيء بغيره فيجعل مثله ونظيره * وكان غرضه من
هذا الكلام ان التقدير فى المعاني والاحكام بالخلق الشيء بغيره ليجعل الشيء الملحق بنظر الملحق
به فى الحكم الذى وقعت الحاجة الى اثباته * واسم النعل مؤنث سمى الا ان الشيخ ذكر
ضميرها نظرا الى ظاهر اللفظ * وصلة القياس فى اللغة هى الباء الا ان فى الشرع جعلت
كلمة على قبيل قاس عليه بتعيين معنى البناء ليدل على ان القياس الشرعى لئلا لا للاثبات
ابتداء * قوله * وقد يسمى ما يجرى بين اثنين من المناظرة قياسا لان كل واحد منهما على
اصله ويسمى فان يجعل جوابه فى الحادثة مثلا لما اتفقا على كونه اصلا بينهما كالخفى فى
مناظرة الشافعى يسمى فى الحاق القصد والجماعة بالسيلين وصاحبه يسمى فى الحاقهما بالبنى
التليل * وهو اى هذا القياس الذى اطلق على المناظرة مصدر قايسته قياسا لا مصدر
قاس فيس * وقد يسمى هذا القياس اى القياس الشرعى الذى يجرى فى المناظرة نظرا
بطريق اطلاق اسم السبب على السبب فانه يصاب بنظر القلب عن انصاف فيكون قوله هذا

﴿ باب تفسير القياس ﴾

للقياس تفسير هو المراد
بظاهر صيغته ومعنى هو
المراد بدلالة صيغته ومثاله
الضرب هو اسم لفعل
يعرف بظاهره ولغوى
يقول بدلاله على ما قلنا
اما الثابت بظاهر صيغته
فالتقدير يقال قس النعل
بالنعل اى احدهما وقدره
وذلك ان يلحق الشيء
بغيره فيجعل مثله ونظيره
وقد يسمى ما يجرى بين
اثنين من المناظرة قياسا
وهو مأخوذ من قايسته
قياسا وقد يسمى هذا
القياس نظرا لاجازاته من
طريق النظر يدرك وقد
يسمى اجتهدا لان ذلك
طريقه يسمى به مجاز

احترازاً عن القياس القهوى او العقلى * وقد يسمى اى القياس اجتهاداً مجازاً بطريق اطلاق اسم السبب على السبب ايضا لان باجتهاد القلب اى بذله مجهوده يحصل هذا المقصود * وذكر في القواعد انه اختلف في الاجتهاد فقال على بن ابي هريرة الاجتهاد والقياس واحد ونسبه الى الشافعى رحه الله وقال اشار اليه في كتاب الرسالة واما الذى عليه جمهور الفقهاء فهو ان الاجتهاد اعم من القياس لان القياس يقتصر الى الاجتهاد وهو من مقدماته ولايسر الاجتهاد يقتصر الى القياس * وحده هو بذل المجهود في طالع الحق بقياس وغيره * وقيل هو طلب الصواب بالاشارات الدالة عليه * والقياس هو الجمع بين الاصل والفرع قال ولهذا دخل في باب الاجتهاد حل المطلق على المقيد وترتيب العام على الخاص وامثال ذلك وليس شئ من هذا بقياس * قوله * واما المعنى الثابت بدلالة صيغته فهو انه مدرك في احكام الشرع وذلك لان معناه القهوى لما كان جعل الشئ مثلاً لآخر وسواها له لزم ان يعرف به حكم الشرع لان ما لا نص فيه اذا صار سواها للخصوص عليه في المعنى الذى ترتب الحكم عليه ثبت ذلك الحكم فيه لا محالة فكان مدركاً من مدارك احكام الشرع اى موضع درك * والمدرك هو العلم وفي تسميته مدركاً اشارة الى انه دليل يوقف به على الحكم لا انه ثبت له كالدخان يوقف به على وجود النار لان ثبت وجودها به * ومفصل من مفاصله اى موضع فصل فانه يفصل به الخصومة بين المتنازعين اى يقطع كما يفصل بغيرها بين الجحج او يفصل به بين الحلال والحرام والجواز والفساد كما يفصل بسائر ادلة الشرع * ولم يذكر الشيخ رحه الله تحديد القياس واختلاف عبارات الاصوليين في ذلك فقيل هو رد الحكم المستكوت عنه الى النطق به وهو فاسد لكونه غير مانع لدخول دلالة النص فيه وهى ليست بقياس * وغير جامع لخروج القياس العقلى عنه * وقيل هو تعدية حكم الاصل لبلته الى فرع هو نظيره وهو فاسد ايضا لعدم اشتغاله على قياس المعلوم على المعلوم فن الاصل والفرع امران وجوديان اذا الاصل اسم لما يبنى عليه غيره والفرع اسم لما يبنى على غيره والمعلوم ليس بشئ * ولان حكم الاصل وعلته من اوصافه والانتقال على الاوصاف لا يجوز بل الثابت مثل حكم الاصل يمثل علته في الفرع * والمقول من الشيخ ابي منصور رحه الله انه ابانة مثل حكم احد المذكورين يمثل علته في الاخر * واختار لفظ الابانة دون الابتن لان القياس مظهر وليس بثبوت بل الثبوت هو الله تعالى وذكر مثل الحكم ومثل الغلة احترازاً عن لزوم القول بانتقال الاوصاف فانه لو لم يذكر لفظ المثل يلزم ذلك وذكر لفظ المذكورين ليشتمل القياس بين الموجودين وبين المعلومين كقياس عديم العقل بسبب الجنون على عديم العقل بسبب الصغر في سقوط الخطاب عنه بالغير عن فهم الخطاب واذا الواجب * ومختار القاضى الباقى والفرزى وطاعة اصحاب الشافعى انه حل معلوم على معلوم في اثبات حكم لهما او تنقيده عنهما بامر جامع بينهما من اثبات حكم اوصفة او تنقيدهما عنهما * قل التزالي واما قيل حل معلوم على معلوم ليشتمل القياس بين المعلومين

واما معنى الثابت بدلالة صيغته
افهو انه مدرك في احكام
الشرع ومفصل من مفاصله

ولو قبل حل شيء على شيء لتناول الموجود دون المعلوم اذ المعلوم ليس بشيء
 وكذا لو قبل حل فرع على اصل لان هذا اللفظ لا يفي عن المعلوم وان كان لا يبعد اخلافة
 عليه تأويل ما والحكم قد يكون اثباتا ونفيا وكذا الجامع قد يكون حكما وصفة وكل واحد
 منهما قد يكون نفيا واثباتا والاعتراضات الواردة على هذا الخدمع اجوبتها مذكورة في كتبهم
 قلت فلتطلب فيها قوله * وهذه جملة اى ماذ كرنا انه مدرك في احكام الشرع ومفصل
 امر بهم لا يعقل الا باليسط * وعبارة شمس الائمة وانما يتبين هذا اى كونه مدركا بيسط
 الكلام * و بيان ذلك اى بيان كونه مدركا ومفصلا ان الله تعالى كلنا العمل بالقياس كما
 نطق به النصوص * بطريق وضعه يعنى لقياس على مثال العمل بالبينات في خصوصيات
 العباد * وتعلق على بقوله كلنا العمل او بقوله وضعه * فجعل الاصول وهى النصوص
 شهودا فانها شهود الله تعالى على حقوقه واحكامه بمنزلة الشهود في حقوق العباد * ومعنى
 النصوص هو شهادتنا اى معناها الذى تعلق الحكم به لالمنى القنوى وفسر بقوله وهو
 العلة الجامعة لصدقاتهم المعنى القنوى * ولا بد من صلاحية الاصول اى لشهادة * وهو اى
 الصلاحية على تأويل الصلاح * كونها اى الاصول صالحة للتعليل بان لا يكون النص الذى
 هو اصل معدولا به عن القياس او مخصوصا بحكمه بنص آخر كما سيأتى بيانه * ولا بد من
 صلاحية الشهادة اى شهادة النص بان يكون المعنى الدال على الحكم ملائما اى موافقا لتعليل
 السلف غير خارج عن نهمهم * ولا بد من صلاحية شهادة الشاهد بان يشهد بلفظ خاص فيقول
 اشهد حتى لو قال اعلم او اتيقن او احلف لا يكون شهادة * وعدالته اى عدالة لفظ الشهادة
 وهى كونه صدقا * واستقامته اى مطابقتها للحكم المطلوب من الشهادة وهى ان يكون
 موافقا للمعنى المدعى حتى لو ادعى الف دينار وشهد بالف درهم لا يصح وان كان صدقا
 لعدم المطابقة * فكذلك هذه الشهادة اى نقل شهادة الشاهد هذه الشهادة التى نحن بصدها
 فكما لا بد من الصلاحية والعدالة والاستقامة هناك لا بد منها هنا ايضا فصلاحية هذه الشهادة
 بالائمة كما قلنا وعدالتها بالتأثير واستقامتها بمطابقتها الحكم المطلوب وخلوها عن فساد
 الوضع ونحوه * ولا بد من مقضى عليه وهو القالب بالمقد ضرورة والبدن بالعمل اصلان
 المقصود من القياس هو العمل بالبدن دون العلم لانه لا يوجب العلم فكان البدن اصلا في ايجاب
 العمل عليه الا ان صحة العمل لما كانت مبنية على الاعتقاد وجب على القلب المقد ضرورة
 * وهذا اذا حاج نفسه فان حاج غيره فالقضى عليه ذلك الغير فانه يلزم الاقتبال والتسليم له
 * ولا بد من حكم هو معنى القاضى وهو القلب يحكم بعد فهمه تأثير وصف في حكم بثبوت ذلك
 الحكم بناء عليه كالتقاضى في الخصوصيات يقضى بعد فهم الشهادة بثبوت المشهود به بناء على
 الشهادة (فان قيل) قد صار القلب محكوما عليه فيما اذا حاج نفسه فكيف يصلح حاكما
 وينهما تايين (قلنا) قد ذكرنا ان المحكوم عليه هو البدن حقيقة وقصدا والقلب صار
 مقضيا عليه بطريق الضمن والضرورة وذلك غير مانع من كونه حاكما كالتقاضى اذا قضى

وهذه جملة لا يعقل الا
 باليسط والبدن وبيان
 ذلك ان الله تعالى كلنا العمل
 بالقياس بطريق وضعه
 على مثال العمل بالبينات
 فجعل الاصول شهودا وهى
 شهود الله ومعنى النصوص
 هو شهادتها وهو العلة
 الجامعة بين الفرع والاصل
 ولا بد من صلاحية الاصول
 وهو كونها صالحة للتعليل
 كصلاحية الشهود بالخرية
 والمقل والبلوغ ولا بد
 من صلاح الشهادة
 كصلاح شهادة الشاهد
 بلفظة الشهادة خاصة
 وعدالته واستقامته للحكم
 المطلوب فكذلك هذه
 الشهادة ولا بد من طالب
 للحكم على مثال المدعى
 وهو القياس ولا بد من
 مطلوب وهو الحكم الشرعى
 ولا بد من مقضى عليه وهو
 القلب بالمقد ضرورة
 والبدن بالعمل اصلا او
 الحضم في مجلس النظر
 والحاجة ولا بد من حكم
 هو معنى القاضى وهو
 القلب

بثبوت الملك لدى بعد ظهور الجملة صار المدعى عليه مقضيا عليه قصدا وصار هو بنفسه مقضيا عليه ضمنا حتى لا يتمكن من دعواه لنفسه بعد ما حكم به للمدعى وكالوقضى بثبوت الرضاية نصير العامة مقضيا عليهم قصدا ونفسه مقضيا عليها ضمنا حتى وجب عليه الصوم ايضا لانه مثل العامة في وجوب التكليف * واذا ثبت ذلك اى القياس بشرائطه بقي للشهود عليه ولاية الدفع كافي سائر الشهادات لان تمام الالتزام يقين بالهجر عن الدفع * وذكر الامام العلامة مولانا شمس الدين الكردرى رحمه الله مثلا لهذه الجملة فقال الخار ج من غير السيلين ناقض للطهارة * والشاهد قوله تعالى اوجاء احدكم من القائط * وصلاحيته للشهادة كونه غير مخصوص بنص آخر * وشهادته دلالة وصف النجاسة والخروج على الانتقاض * وعدالة الوصفين ظهور اثرهما في غير موضع النص بالاتفاق كوجوب غسل موضع النجاسة اذا تعدت عن المخرج وانتقاض الطهارة بالتأرجح من السرة * والطالب هو القياس * والمطلوب انتقاض الطهارة * والحكم القلب * والمحكوم عليه البدن او اصحاب الشافعى فلم يبق بعد هذه الجملة الا ان يعارضه نفسه او الخصم بان هذا وان دل على الانتقاض الا ان دليلا آخر يمنع عنه وهو ان النبي عليه السلام قال فلم يتوضأوا خيمهم فلم يتوضأوا وامثاله * قوله * هذا اى ما ذكرنا ان القياس مدرك في احكام الشرع * مذهب عامة اصحاب النبي عليه السلام اى جميعهم * لتعدية احكامها الى ما لانص فيه اى لاثبات مثل حكم النص فيما لانص فيه والمراد من التعدية الاظهار * واعلم ان القياس نوعان عقلي وشرعي فالعقلي ما استعمل في اصول الديانات * وقبل في حده هور دغائب الى شاهد ليستدل به عليه وهو حجة وطرق لمعرفة العنايات عند اهل القبلة سوى طسمة من اهل الحديث والامامية من اراوفض والخطابة اشبهة والحوارج التجددات منهم * وهؤلاء انكروا القياس الشرعي ايضا سوى الخطابة فاتهم بجلوه حجة في الفروع لحاجة الناس اليه باعتبار حدوث الحوادث التي لا يوجد حكمها في الكتاب بخلاف العقليات فانه لاحاجة اليه فيها لوجود تنافي الكتاب * واما الشرع فهو القياس الستمثل في احكام الحوادث على ما ذكرنا تفسيره * والخلاف فيه في موضعين في جواز التعدية عقلا وفي وقوعه شرعا فعند جميع اصحابه والتابعين وجهور الفقهاء والمتكلمين هو جائز عقلا وواقع ممعا * وقالت الشيعة كلها والحوارج سوى التجددات منهم وبراheim الظالم وجاعة من معتزلة بغداد ورود التعدية به ممنوع عقلا وهم المراد من قوله وغيرهم وغيره * وقال داود بن علي الاصماني وابنه محمد وجميع اصحاب الظواهر والقاشاني والتهرياني انه ليس بمنع عقلا فان الشارع لو قال مثلا يعبد بكم بالقياس فما غلب على ظنوكم ان الحكم تعلق ببله في صورته وانها متحققة في صورة اخرى فقبسوها عليها لا يلزم منه استعماله ولكن الشرع لم يرد بالتعدي به بل منع من العمل بالقياس فكان باطلا * واتفق القائلون بورد التدبيرة سيما على ان الدليل السمي الوارد بتعديده قطعي سوى ابي الحسين المصري فانه قال هو ظني ولهذا عدل عن الادلة السميية الى دليل العقل وقال العقل يوجب

واذا ثبت ذلك بقي لمشهود عليه ولاية الدفع كافي سائر الشهادات هذا مذهب عامة اصحاب النبي عليه السلام وهو مذهب عامة التابعين والصالحين وعلماهم الذين رضى الله عنهم اجمعين فانهم اتفقوا على ان القياس يراى على الاصول الشرعية لتعدية احكامها الى ما لانص فيه مدرك من مدارك احكام الشرع لاحاجة لاثباتها لبتداه وقال اصحاب الظواهر من اهل الحديث وغيرهم ان القياس ليس بحجة والعمل به باطل وهو قول داود الاصماني وغيره واختلف هؤلاء فقال بعضهم لا دليل من قبل العقل اصلا والقياس قسم منه وقال بعضهم لا عمل لعقل العقل الا في الامور العقلية دون الشرعية وقال بعضهم هو دليل ضروري ولا ضرورة بناله لا يمكن للعمل باستصحاب الحال

العبد بالقيسة الشرعية لان النصوص لاني يجمع الاحكام لتناهيها وعدم تنهاى الاحكام
نقض العقل بوجوب التعبد بالقياس ثم اذا عن نيلو الواقع من الاحكام الشرعية * الى
وجوب التعبد بالعقل ذهب الفقهاء من اصحاب الشافعي ايضا كذا ذكر في طائفة نسخ اصول
الفقه ثم قوله في الكتاب فقال بعضهم لا دليل من قول العقل اصلا اشارة الى قول من انكر
القياس العقلي في اصول الدين وانكر جواز التعبد بالقياس الشرعي في فروعه عقلا وهم
الامامية والخوارج * وقوله القياس قسم منه اى من دليل العقل * والقول الثاني اشارة
الى قول من اثبت القياس العقلي ونفى القياس الشرعي عقلا وهم بقية الشيعة والظاهر ومتابعوه
والقول الثالث يجوز ان يكون اشارة الى قول من انكر وقوعه معا كداد ومتابعيه فان
القياس لما كان دليلا ضروريا عند هذا البعض لم يكن متمعا لكنه لما لم يرد نص يدل على
اغتباره مع وجود الاستصحاب وترجمه عليه لم يكن معمولا به بل يكون ساقطا بالاستصحاب
* ويجوز ان يكون اشارة الى قول طائفة من القائلين بامتناع التعبد بالقياس عقلا قائم بعد
اتفاقهم على امتناع عقلا اختالفوا في مأخذ الامتناع العقلي على ما عرف ضد فريق منهم الامتناع
بناء على ان العمل بالدليل الاضيق الضروري على مخالفة الدليل الاقوى الاصلى مما يرد العقل
وقد امكن العمل بالدليل الاقوى في محل القياس وهو الاصل الذي كان ثابتا بغير تلايجوز
العمل بالقياس الذي هو غنى على خلافه كما لو وجد هناك نص بخلافه * وقوله * واخرج من
ابطال القياس الى آخره تمسك نقاة القياس بآيات من الكتاب * مثل قوله تعالى فانزلنا
في الكتاب من شيء اى ما تركنا من شيء الا وقد بيناه لكم بما يكفكم اليه حاجة وقوله تعالى
ولا تطعوا ولا يابسا الا في كتاب من ذكر الطب واليابس ففهم كايضا لما ذكره فلان من رطب
ولا يابس الا جمعه * وقوله عز ذكره وتزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء من اموال الشرع
اذ ليس فيه بيان كل الاشياء ففي هذه الآيات ان بيان الاحكام كلها في الكتاب اما في نصه او
اشارته او دلالة او اقتضائه فان لم يوجد في شيء ههنا فالبقاء على الاصل الثابت من وجوده او
عدمه فان ذلك في الكتاب قال الله تعالى قل لا اجد فيما اوحى الى محرما على طاعتكم الاية فقد
امر به بالاحتجاج بعدم نزول التحريم في كتاب الله تعالى لبقاء الابدية الاصلية فيصير على هذا
بيان كل الاحكام من رطب ويايس وجودا في الكتاب كقول (ش) جميع العلم في القرآن لكن *
فناصر عنه انهم الرجال * فيكون القياس مستغنى عنه فزججه لم يجعل الكتاب كافيا
في الابانة والتبيان وتعلقوا بالاخبار ايضا مثل حديث واثلة بن الاسقع ان النبي صلى الله عليه
وسلم قال لم يزل امر بني اسرائيل مستقيما حتى حدث فيهم اولاد السبايا فافوا برأهم فضاوا
واضلوا وفي رواية ابى هريرة رضى الله عنه قاسوا ما لم يكن بما قد كان فضاوا واضلوا
واليابس جمع يابس بمعنى مسية وارادهم الجوارى اى اتخذوا الجوارى سربا فولد لهم اولاد اليسا
بنيها اذا العجوبة من قبيل الالهات فصدروهم الله ما ينفى الى الضلال والاضلال وهو القياس ومثل
حديث ابى هريرة رضى الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال يعمل هذه الالة برمته بكتاب الله وبرمته
بسنة رسول الله وبرمته بالرأى فانذره لاولادك ضلوا ومثل ما روى عوف بن مالك الاشجعي رضى

واخرج من ابطال القياس
بالكتاب والسنة والمقول
اما الكتاب فقوله تعالى
وتزلنا عليك الكتاب تبيانا
لكل شيء وقوله تعالى
ولا تطعوا ولا يابسا الا في
كتاب من ومن جعل
القياس حجة لم يجعل
الكتاب كافيا واما السنة
فقوله التي عليه السلام
لم يزل امر بني اسرائيل
مستقيما حتى كثرت فيهم
اولاد السبايا فضاوا
ما لم يكن بما قد كان فضاوا
واضلوا

الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ستفرق امتي على بضع وسبعين فرقة اضرها على امتي قوم
 يقيسون الامور بأرائهم فيحلون الحرام ويحرمون الحلال * ومثل ما روى عبد الله بن عمرو بن العاص
 عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ان الله تعالى لا يقبض العلم انتزاعا ينتزعه من الناس
 ولكن يقبض العلم بقبض العلماء فاذا لم يبق عالم اتخذ الناس رؤسا جهلا فاقنوا بغير علم
 فضلوا واضلوا والفتوى بالرأى قوى بغير علم * وروى عن عمر رضي الله عنه اياكم
 واصحاب الرأي فانهم اعداء الدين اعينهم السنن اى لم يحفظوها فقالوا برأيهم فضلوا واضلوا *
 وعن ابن مسعود رضي الله عنه اياكم وارأيت وارأيت فانما هلك من كان قبلكم في ارأيت
 وارأيت * وعنه انه قال ان علمتم في دينكم بالقياس احلتم كثيرا مما حرم الله وحرمت كثيرا
 مما احل الله * وعن ابن سيرين انه قال اول من فاسد الملبس وما عبدت الشمس والقمر الا
 بالقياس * وقال الشعبي ما حدثك عن اصحاب محمد صلى الله عليه وسلم فحدثه وما اخبروا
 عن رأيهم فاطقه بالحسن * وعن مسروق انه قال لا اقيس شيئا اى اخاف ان تزل قدمي
 بعد ثبوتها وفي مثل هذه الاخبار والاثار كثيرة * قوله * واما المقول فكذا ونمسكوا
 بوجوده من المقول منها ما ذكر في الكتاب وهو ان العمل بالقياس لا يجوز لمعنى في
 الدليل وهو القياس * ولمعنى في المدلول وهو ما ثبت به من الحكم الشرعي * اما الدليل
 اى المعنى الذى في الدليل * شبهه في الاصل اى اصل القياس واحترز به عن خبر الواحد
 كما استقرره * لان النص لم ينطق بشئ من الاوصاف علة الحكم يعنى ان الوصف الذى
 تعلق به الحكم خير منصوص عليه صريحا ولا اشارة ولا دلالة ولا اقتضاء بل امتياز من بين
 سائر الاوصاف بالرأى الذى لا ينفك عن احتمال الغلط والخطأ ولهذا ترى الفقهاء يختلفون
 في علة نص واحد مثل اختلافهم في علة الربوا والحكم المطلوب بالقياس من الجواز والفساد
 والمحل والحرمة محض حق الله تعالى فلا يجوز اثباته بمثل هذا الدليل الذى في اصله شبهة
 لان من له الحق موصوف بكمال القدرة يتعالى عن ان ينسب اليه الجهل والحاجة الى اثبات
 حقه بما فيه شبهة * بخلاف اخبار الاحاد فان اصلها قول الرسول صلى الله عليه وسلم وهو
 حجة موجبة للعمل قطعا وانما تمكنت الشبهة في طريق الانتقال النيا فيؤثر تمكن هذه الشبهة
 في انتفاء اليقين ولا يبرج الخبر بها من ان يكون حجة موجبة للعمل كالنص المأول لا يبرج
 عن كونه حجة بالشبهة المتكئة فيه بتأويلنا * وبخلاف حقوق العباد فانها ثابتة بدليل في
 اى له شبهة يعجزهم عن اثباتها بدليل نطعى * اما الذى في المدلول فهو ان المدلول طاعة الله
 تعالى لانه من احكام الدين وقبول الدين بجميع احكامه من باب الطاعة والانقياد لعبودية
 قال الله تعالى اطعوا الله واطعوا الرسول ولا طاعة لله تعالى بالمقول والاراء لانه لا يمكن اداء
 الطاعة الا بكيفية وكيفية ولا تدخل للرأى في معرفة كية الطاعة وكيفيةها ولا لعقل وقوف
 على حسن المشروع وقبحه على وجه التفصيل وان كان يمكنه الوقوف على ذلك اجالا
 لا كسفن شكر الذم وفتح الكفر به بل طريق الطاعة هو الابتلاء * الا ترى ان من الشرائع

واما المقول فلمعنى
 في الدليل ولمعنى في المدلول
 اما الدليل فشبهة في الاصل
 لان النص لم ينطق بشئ
 من الاوصاف علة الحكم
 والحكم المطلوب حق الله
 تعالى فلا يصح اثباته بما هو
 شبهة في الاصل مع كمال
 قدرة صاحب الحق واما
 الذى في المدلول فلان
 للمدلول طاعة الله تعالى
 ولا يطاع الله تعالى بالمقول
 والا راء الا ترى ان من
 الشرائع ما لا يدرك بالمقول
 مثل المقدرات ومنها
 ما يختلف بالمقول

ما لا يدرك البتة بالمقول مثل القدرات كأعداد الركعات ومقادير الزكوات والعقوبات وأروش
 الجنائيات * ومنه أي من المشروع أو من المذكور وهو الشرايع * ما يخالف المقول أي
 القياس الظاهر والدليل الظاهر الذي عرف أصلا في الشرع ولم يرد أنه يخالف دليل العقل
 على معنى أن العقل يقتضي خلاف ذلك لأن الشرع والعقل من حجج الله سبحانه فلا يجوز أن
 يتناقضا بوجه * وذلك مثل بقاء الصوم مع الأكل والشرب تأشيا وبقاء الصلوة مع السلام
 في القعدة ساهيا وبقاء الطهارة مع سلس البول واشباهها وإذا كان كذلك لا يمكن معرفته بالرأى
 فيكون العمل فيه بالرأى عملا بالجهالة لا بالعلم فلا يمكن إهمال الرأى فيه * وبمثل هذه الشبهة
 تعلق النظام فقال مدار الشرع على الفرق بين المتماثلات في الأحكام كإيجاب الفسل بالمنى
 دون البول الذي هو مثله بل نجس منه وكإيجاب القطع على سارق القليل دون فاجب
 الكثير وكإيجاب الجلد بالنسبة إلى الزنا دون النسبة إلى الكفر والشرك الذي هو أغلظ
 منه وكإيجاب القتل بشاهدين دون إيجاب حد الزنا بهما مع أن الزنا دون القتل وكآيات الإحصان
 بالحرمة الشبهة والشهادة وعدم إثباته بما تضمنه الجوارى الحسان وكتحريم النظر إلى شعر الشيخة
 الشوهاء وإباحته إلى شعر الأمة الحسناء وكإباحة النظر إلى وجه الحرة الجسنة وتحريمه إلى
 شعرها مع اتفاقهما في خروج الشهوة بل ربما يكون تمجيها عند النظر إلى الوجه أكثر منه عند
 النظر إلى الشعر * وعلى الجمع بين المتماثلات كالجمع بين الزدة والزنا في إيجاب القتل والجمع
 بين قتل الصيد عمدا وخطأ في إيجاب الضمان فالجمع بين القاتل والمظاهر والمفطر عمدا في إيجاب
 الرقبة وإذا كان كذلك استعمال ورود التعبد بالقياس من الشارع لكونه واردا على خلاف
 موضوع الشرع فإن قضية العقل والقياس التسوية بين المتماثلات في أحكامها والاختلاف
 بين المتماثلات في أحكامها * قوله * ولا يلزم أمر الحروب جواب عما ورد نقضا على
 الوجهين فإن الرأى مع احتماله لمخطأ والغلط قد يستعمل في الحروب بالاتفاق وهي أمور
 الدين وإراكانه * وكذا يستعمل في درك الكعبة عند البعد عنها وعند اشتباه القبلة وهو من
 أمور الدين * وكذا قيم المتلفات تعرف بالرأى عند إيجاب ضللتها وهو من أحكام الشرع
 ضرها أن حق الله تعالى قد ثبت بما فيه شبهة فيقتضى به الوجه الأول * وإن الله تعالى
 قد يطاع بالرأى فيفسد به الوجه الثاني * فقالوا ما ذكرتم ليس بلامد علينا أماعلى الوجه
 الأول فلان المدعى استعماله أثبات حقوق الله تعالى بالرأى دون حقوق العباد فانه يليق
 بحالهم العجز والاشتباه فيما يعود إلى مصالحهم العاجلة فيعتبر فيه الواسع ليسر عليهم الوصول
 إلى مقاصدهم وهذه الأشياء من حقوق العباد فيجوز أن يثبت بالرأى * أما غير القبلة فلا
 يشكل لأن يقع تقويم المتلفات راجع إليهم في العاجلة فانه من باب الاتصاف الذي يقوم
 به مصالح العباد في الدنيا وكذا أمر الحروب فانهم يدفون به ضرا عن أنفسهم أو يحرقون
 نفعا اليها فيكون من أمور الدنيا ومصالح العباد * وأما القبلة أي دركها فاصلة بمعرفة
 أقاليم الأرض فإن جهة القبلة تختلف باختلاف الأماكن والأقاليم * وذلك أي من فإن

ولا يلزم أمر الحروب
 ودرك الكعبة وتقويم
 المتلفات أماعلى الأول
 فلانها من حقوق العباد
 أما غير القبلة فلا يشكل
 وأما القبلة فاصلة بمعرفة
 أقاليم الأرض وذلك حق
 القيادة في على وسعهم وأما
 على الثاني فلان هذه
 الأمور إنما يعقل بوجوده
 محسوسة الأخرى أن قيم
 المتلفات ومهور النساء
 وأمر الحرب لمعقل
 بالأسباب الحسية وكذلك
 القبلة وكان متناهيها على
 مثال الكتاب والسنة

أقاليم الأرض من حقوق العباد لاحتياجهم إلى معرفتها في أسفارهم لتجارات وغيرها من
 المصالح فبنى عرفاتها على وضعهم لاحتياجهم فلذلك صح استعمال الرأي في ذلك القليلة لا لخطأهم
 وعجزهم * بخلاف حق صاحب الشرع فإنه موصوف بكمال القدرة فلا يجوز إثباته بما
 في أصله شبهة * وأجيب عنه أيضا بأن التنصيص إنما يشترط فيما لا امتناع في التنصيص عليه
 كاحكام القواعد الكلية دون ما تمتع فيه التنصيص وهذه الأشياء تختلف باختلاف الأشخاص
 والأوقات والامكنة والاعتبارات فالتنصيص عليها كالتنصيص على مالانتهية له وهو محال
 فاعتبر فيها الرأي * وأما الثاني أي على الوجه الثاني وهو أن طاعة الله تعالى لا تدرك بالعقول
 فلا يلزم ما ذكرتم أيضا لأن هذه الأمور إنما تعقل بوجوده محسوسة فإن قيمة المثلث تعرف بالنظر
 إلى مثله في الصفات وكذا مهر المرأة يعرف بالنظر إلى مثلها في الأوصاف التي يمكن اعتبارها *
 وكذا المقصود من الحرب صيانة النفس عن التلف إزهاق الخصم واصل ذلك محسوس
 مثل التوقي عن السم وعن الوقوع على السيف والسكين لعله بأن ذلك مثلث وكذا جهة
 الكعبة محسوسة في حق من ما بينها وبعد البعد منها قديصير كالمحسوسة بالنظر في دلائلها فكان
 أعمال الرأي في هذه الأشياء في معنى العمل بالاشبهة في أصله بمنزلة العمل بالكتاب والسنة *
 ولتقابل أن يقول هذا الجواب لا يطابق ورود السؤال المذكور على الوجه الثاني لأن فائده
 أن الرأي في هذه الأشياء مستند إلى الحس كغير الواجد مستند إلى قول الرسول عليه السلام
 ولكن لا يخرج به من كونه رأيا مستعملا في طاعة الله تعالى وقد ذكرتم أن الله تعالى لا يطاع
 بالرأي * وأما يطابق وروده على الوجه الأول فإنه لما استند إلى الحس لم يبق شبهة في
 أصله فيجوز أن يثبت به حق الله تعالى ولهم أن يحسبوا وإن كان لا يخلو عن ضعف بأن
 أصلها لما استند إلى الحس صار ملحقا بالكتاب والسنة فكان الثابت به بمنزلة الثابت
 بالكتاب والسنة فلم يكن طاعة بالرأي بل بالنص تقديرا وكان الشيخ أراد بقوله على مثال
 الكتاب والسنة ما قلنا والأولى أن ينسكوا بالجواب الأول فيقولوا لا نسلم أن هذه الأشياء
 من قبل الطاعة بل هي من حقوق العباد كما قررنا فيجوز أن يستعمل فيها الرأي * وحصل
 بما قلنا أي بالتمسك من القياس * المحافظة على النصوص بمعانيها أي مع معانيها لأنه لا منفع
 من القياس احتياج من التأمل في معاني النصوص لاستخراج الأحكام * قال القاضي الإمام
 في التتبع قالوا وفي الجرح من القياس أمر أن يها قوام الدين ونجاة المؤمنين فأنتم بحجرتنا
 عن القياس لزمنا المحافظة على النصوص والجرح في معاني اللسان وفي المحافظة على النصوص
 اظهار قالب التبريد كما شرعت وفي التبريد في معاني اللسان إثبات حيوة القلب فتوت البدع
 بظهور القلب فإن عند ظهوره يتبين الزيف الذي هو بدعة عن الحق ويسقط الهوى
 بحياة القلب لأن القلب لا يحصى إلا باستعمال الرأي في معاني النصوص ومعانيها فائترجة
 لن نعرف بالرأي وإن ثبتت الأعمار فيها فلا يفضل الرأي للهوى فيتم أمر الذين بموت
 البدع ويستقيم العمل بسقوط الهوى وفيها الفوز والنجاة للناس . ثم ذكر الشيخ

وحصل بما قلنا المحافظة
 على النصوص بمعانيها
 ولأن العمل بالأصل في
 مواضع القياس يمكن
 وذلك دليل دعينا إلى
 العمل به قال الله تعالى قل
 لا أحد فيما أوحى إلى عرما
 على طاعن يعلمه الآية
 وليس كذلك ما ذكرنا من
 أمور الحرب وغيرها لأن
 العمل بالأصل غير ممكن
 وكذلك أمر القليلة فمسلما
 بالاجتهاد للضرورة ولا يلزم
 عليه الاهتياز بمن مضى
 من القرون في الثلاث
 والكرا مات لأن ذلك
 أمر يقبل بالحس والبيان
 وعلى ذلك يحمل ماورد
 في الكتاب من الأمر
 بالاعتبار على أمر الحرب
 يحمل مشاورة النبي عليه
 السلام ولما دعا العلماء
 وأئمة الهدى الكتاب
 والسنة والدليل المحقول
 وهذا أكثر من أن يحصى
 وأراض من أن يخفى وأما
 نذكر طرفا منه تبركا
 واتداء بالسلف

جوابا اخر لهم عن ورود السؤال المذكور على الوجه الاول فقال ولان العمل بالاصل الذي كان ثابتا يقيّن ممكن في مواضع القياس * وذلك اى الاصل دليل دعينا الى العمل به شرعا في قوله عز وجل قل لا جد فيا لوجه الى محرما الا يتفجع امتكان العمل به لا يجوز المصير الى مادونه لعدم الضرورة * وليس كذلك اى لموضع القياس ما ذكرنا من امر الحروب وغيرها من قيم المتلفات ومهور النساء لان العمل بالاصل فيها غير ممكن اذلا يمكن ان يقال الضمان او المهر لم يكن واجبا فلا يجب لان سبب الوجوب قد ثبت قطعا * وكذا ليس في الحرب والقلة اصل لتقصيه ونعمل به فاذا لم نجد طريقا آخر نفعل به يجوزنا العمل بالاجتهاد فيها للضرورة * ثم اجاب عن سؤال آخر رد عليهم وهو ان الاعتبار عن معنى من القرون واعمال الراى بالتفكر في احوالهم ومالحقهم من المثالات اى العقوبات والكرامات واجب وذلك من باب الدين ضررنا ان الراى معتبر في الدين وان القياس حجة في الشرع فقالوا لا يلزم عليه اى على ما قلنا ان القياس ليس بحجة * ذلك لان ذلك اى لحق المثالات والكرامات * امر يعقل اى يعلم بالحس والمشاهدة لانه قد عرف هلاك مثله بمثل ذنبه بالجماع او بحس العين فكان الاحتراز عن مثله بسببه من مصالح الدنيا بمنزلة الاحتراز عن تناول ما تلغى فيه ما وقف على تلف مثله بتناوله * قال شمس الائمة رحمه الله المقصود من اعمال الراى في احوالهم الامتناع مما كان مهلكا لمن قبلهم حتى لا يهلكوا ومباشرة ما كان سببا لاستحقاق الكرامة لمن قبلهم حتى ينالوا مثل ذلك وهو في الاصل من حقوق العباد بمنزلة الاكل الذي يكتسب به المرء سببا لبقاء نفسه واثان الائنات في محل الحرث بطريقه ليكتسب به سبب ابقاء النفس ثم طريق ذلالت الاعتبار بالتأمل في معاني اللسان فان اصله ان خبر وذلك مما يعلم بحاسة السمع ثم بالتأمل فيه يدرك المقصود وليس ذلك من حكم الشريعة في شئ * فقد كان الوقوف على معاني اللغة في الجاهلية وهو باق اليوم بين الكفرة الذين لا يعلمون حكم الشريعة وعلى ذلك يحمل اى على ما يدرك بالحس والبيان مثل المثالات والكرامات بمحمل ماورد من الامر بالاعتبار في قوله تعالى فاعتبروا يا اولى الابصار * وعلى امر الحروب بمحمل مشاورة النبي صلى الله عليه وسلم يعنى يحمل ماورد من الامر بالمشاورة لرسول الله عليه السلام بقوله وشاورهم في الامر ومشاورته اصحابه على امر الحروب بدليل ان الروى انه يشاورهم في ذلك ولم يقل انه شاورهم قط في حقيقة ما هم عليه ولا في ما امرهم به من احكام الشرع والى هذا المعنى اشار بقوله عليه السلام اذا اتيتكم بشئ من امر دينكم فاعملوا به واذا اتيتكم بشئ من امر دنياكم فاتمروا به * قوله تعالى فاعتبروا يا اولى الابصار امرنا بالاعتبار وهو رد الشئ الى نظيره كذا حتى عن قلب ومنه يعنى الاصل الذي يرد اليه النظائر عبرة ويقال اعتبرت هذا الذوب بهذا الذوب اى سويته به في التقدير وهذا هو القياس فانه حذو الشئ بنظيره فكان مأمورا به بهذا انص * وقيل الاعتبار التبيين ومنه قوله تعالى اخبارا ان كنتم لرويا تمهرون اى تبينون والتبيين الذي يكون مضافا

قال الله تعالى فاعتبروا يا اولى
الابصار والاعتبار رد الشئ
الى نظيره والعبرة بالبيان

الينا هو افعال الراى فى معنى النصوص ليتبين به الحكم فى نظيره كذا ذكر شمس الأئمة فكان الضمير فى قوله والقياس مثله راجعا الى الاعتبار اوالى كل واحد منهما اوالى المعنيين بتأويل المذكور اى القياس مثل رد الشئ الى نظيره فيكون داخلا تحت الامر والقياس مثل المعنيين لانه رد الشئ الى نظيره وبيان حكمه ايضا بالرد الى النظر فكان الامر متناولا وذكر بعض الاصوليين ان الاعتبار هو الانتقال والمجاورة عن الشئ الى غيره مشتق من العبور يقال عبرت النهر اى جاوزته والموضع الذى يعبر عليه والمعبر السفينة او القنطرة التى يعبرها والعبرة الدفعة التى عبرت من الجفن وعبر الرؤيا وعبرها جاوزها الى ما يلازمها فثبت بهذه الاستعمالات كون الاعتبار حقيقة فى الانتقال والمجاورة الى الغير وذلك متحقق فى القياس فانه عبور من حكم الاصل الى حكم الفرع فكان داخلا تحت الامر * فان قيل لانتم من حقيقة الاعتبار هى الانتقال والمجاورة بل حقيقة الانعاط لتبادره الى الفهم من اطلاق اللفظ * ولصحة نفي الاعتبار عن القياس الذى لا يفكر فى امر الاخر ولا يتنظر بان يقال هو غير معتبر * ولزومه فى هذا النص على قوله يخبرون بيوتهم بايديهم وايدى المؤمنين فانه انما يحسن ترتيبه عليه لو كان المراد الانعاط دون القياس كما قد قول القائل يخبرون بيوتهم بايديهم وايدى المؤمنين فقيسوا الدرّة على البر * ولئن سلمنا دلالة على القياس فحصله على القياس فى الامور العقلية دون الشرعية * او على ما كانت عنه منصوفا عليها لعدم امكان حله على العموم فان التسوية بين الفرع والاصل فى انه لا يستفاد حكم الفرع الا من النص كما ان حكم الاصل كذلك نوع من الاعتبار كما ان التسوية بينهما فى اثبات الحكم كذلك وهما متباينان فاجراء اللفظ على عومه يؤدى الى الامر بالتناقض وهو محال * ولئن سلمنا امكان حله على المهم فقد خص منه ما لا يجوز القياس فيه كالتصوص عليه وما لم ينصب عليه اماره على الحكم والاقيسة المتعارضة فلم يبق حجة اوصار ظنا ومسئلة القياس قطعية فلا يجوز بناؤها عليه * قلنا حقيقة الاعتبار هى المجاوزة والانتقال الى الغير كما ذكرنا لا الانعاط فانه يقال اعتبر فلان فاعتظ فيجعل الانعاط ملول الاعتبار ولو كان معناه الانعاط لما صح هذا الكلام اذ ترتب الشئ على نفسه متنع * والان معنى المجاوزة والانتقال فى الانعاط متحقق ان المتعظ بغيره مستقل من العلم بحال ذلك الغير الى العلم بحال نفسه * فاما تبادر الفهم الى الانعاط دون غيره فممنوع بل يفهم منه غيره كما يفهم الانعاط فيحصل حقيقة فى المعنى المشترك ان الكل وهو الانتقال نفيًا للاشتراك والمجاز * فاما صحة نفيه عن القياس الذى ليس بمتعظ فبالنظر الى اختلافه باعظم المقاصد اذ القصد الاصل من الاعتبار الاخره فاذا اخل به قيل هو غير معتبر مجازا كما قيل لمن لا يتدبر فى الايات اعنى واصم لا بالنظر الى كونه قايما فانه لا يصح * واما ركاكة ما لو قيل يخبرون بيوتهم بايديهم وايدى المؤمنين فقيسوا الدرّة على البر فمسئلة لانه لا مناسبة بين خصوص هذا القياس وبين تخريب البيوت ولكن المأمور به فى الآية مطلق الاعتبار الذى يكون القياس الشرعى احد جزئياته وذلك ليس بريك * مثاله لو سلم واحد عن مسئلة فاجاب بما لا يتناول تلك المسئلة كان باطلا لكن لو اجاب بما يتناولها وغيرها كان حسنا

قال الله تعالى ان كنتم للرؤيا
تصرون اى يتنون والقياس
مثله سواء كان قيل انما يصح
الاعتبار بما رأت بالنع
دون الراى وهو ان يذكر
سبب هلاك قوم او يحتاجهم
وكذلك عندى هنا اذا
ذكرت البلدة نصا مثل
قول النبي فى الهرة انها
من الطوافات والجواب
ما بين ان شاء الله وقال الله
تعالى ان فى ذلك لايات
لقوم يتفكرون ويعقلون
ونحو ذلك

كالو سئل عن اكل او شرب في صوم رمضان يجب عليه الكفارة لا يحسن ان يجب بان من جامع
 عليه الكفارة ولكن يحسن ان يقول من افطر فله الكفارة وقوله لا يمكن اجراؤه على العموم
 لزوم التناقض فاسد لان الحاق الفرع بالاصل في النعم من الحكم لا يسمى اعتبارا ولا يفهم ذلك منه بوجه
 ولم يقل احدياه تختم الاية ولو كان ذلك محتملا لصار معناها يخرجون يومهم باليوم والى المؤمن فلا
 يحكموا بهذا الحكم في حق غيرهم الا بنص وارد في حق ذلك القير وبطلانه ظاهر الا ترى
 ان السيد اذا ضرب بعض عبيده على ذنب ثم قال الآخر اعتبر به فهم منه التسوية في الحكم
 لالتمع منه * وقوله قد خص منه كذا فلا يتسك به في المسئلة القطعية ضعيف ايضا فانه قد
 قيل ان تلك الصور لم تدخل تحت هذا النص ليثبت التخصيص فان الامر بالاعتبار لا يتناول
 ما لم يوجد فيه اشارة على الحكم لعدم امكان الاعتبار بدونها ولا ما وجد فيه نص لان المقصود
 من رد الشيء الى نظيره اثبات حكم النظر له فاذا كان له حكم لم يكن قائدة في رده الى النظر
 والا لا يقيسه المتعارضة لعدم امكان العمل بها لتساقلها بالتعارض واذا لم تدخل تحته لم يصح
 تخصيصها منه فيق النص على عومه موجبا ليقين كما كان * على انا ان سلمنا انه صار ظنا
 فهو حجة عليكم لانه يجب العمل بالقياس بطريق الظن واتم انكرتموه اصلا والجواب
 ما بين اراد به قوله وبيان ذلك في الاصل الى آخره ﴿ قوله ﴾ ولكم في القصاص حيوة
 والقصاص اخس او قهوت للحيوة وقد جعل مكانا وظرفا للحيوة في هذا النص وذلك من
 طريق المعنى بشرطه واستيفاه كما ذكر في الكتاب * اما الاول وهو كونه حيوة باعتبار
 شرعه فلان القاصد للقتل لما تأمل في شرع القصاص وعلم انه لو قتل يقتض منه مده
 اى منه ذلك التأمل عن مباشرة سبب القصاص وهو القتل فسله من القود وسلم صاحبه
 من القتل * فيصير اى شرع القصاص يعنى مشروعيته حيوة لهما اى لقاصد القتل
 والمقصود قتله * بقاء عليها اى بقاء هما الحيوة * وفي بعض النسخ عليها اى بقاء حيوتها
 عليهما * ولو قبل ابقا لمكان احسن وابقاء الحيوة بدفع سبب الهلاك عنه يسمى احياء قال الله
 تعالى ومن احياءها فكأنما احياء الناس جميعا * وعلى هذا الوجه يكون الخطاب لكافة الناس
 واما في استيفاه اى كونه حيوة باعتبار استيفاه فلان القاتل يصير جريا على اولياء القاتل
 خوفا على نفسه منهم فيصد قتلهم مستعينا في ذلك بامثاله من السفهاء ازالة الخوف عن نفسه
 فاذا استوفى الى الولى القصاص عنه اندفع شره عنه وعن عشيرته فصار اى الاستيفاء احياء
 لهم معنى * وعلى هذا يكون الخطاب للاولياء * ولان القاتل اذا قتل محي اثر القتل
 في دار الآخرة عنه فيبقى غير معذب به فيكون احياءه بدفع سبب العذاب عنه * وعلى هذا
 يكون الخطاب للقتلة * وتذكر لفظ الحيوة اما لتعظيم قائم كانوا يقتلون بالواحد الجماعة
 وبالقتول غير قائلة فتفوز الفتنة ويقع القاتل بينهم فيشرع القصاص انقطعت الفتنة
 وانقطع القتال فكانت فيه حيوة عظيمة * اولان الحاصل به نوع من الحيوة فان
 بارتداد القتال عن القتل تحصل حيوة المقصود قتله في المستقبل دون الماضي فوجب
 التذكير واتم التعريف لان التعريف يقتضى ان الحيوة كانت من الاصل بالقصاص وليس الامر

وقال جل ذكره
 ولكم في القصاص حيوة
 وهو ابقاء وامانة في الظاهر
 لكنه حيوة من طريق
 المعنى بشرطه واستيفاه
 اما الاول فان من تأمل
 في شرع القصاص ضده
 ذلك عن مباشرة سببه
 فيبقى حيا وسلم المقصود
 بالقتل عنه فيبقى حيا فيصير
 حيوة لهما اى بقاء عليهما
 واما في استيفاه فلان من
 قتل رجلا صار جريا على
 اولياءه وصاروا كذلك
 عليه فلا يسلم لهم حيوة الا
 ان قتل القاتل فيسلم به
 حيوة لاولياء القاتل الاول
 والمشاثر فصاروا احياء
 معنى وهذا لا يقتل الا
 بالتأمل

كذلك * ومثله تنكير الحيوة في قوله عز ذكره ولنجندهم احرص الناس على حيوة فان احرص للممكن متعلقا بالحيوة على الاطلاق بل بها في بعض الاحوال وهي الحيوة في المستقبل اذا احرص لا يكون على حيوة الماضية والراهبة حسن التنكير * ولان الحيوة الحاصلة بالارتداد عن القتل لا يكون في حق الكل فان كثيرا من الناس قد لا يكون لهم عدو يقصد قتلهم حتى يمنهم خوف القصاص عنه فيحصل لهم الحيوة بالارتداد بل يكون في حق البعض ولما دخل الخصوص في هذه القضية وجب تنكير لفظ الحيوة كما وجب تنكير لفظ الشفاء في قوله عز وجل يخرج من بطونها شراب مختلف الوانه فيه شفاء لقاس حيث لم يكن شفاء للجميع بل يصح التعريف وهذا لا يقتل الا بالتأمل اي كون القصاص حيوة لا يدرك الا بالتأمل واستعمال الرأي ضربا ان استعمال الرأي لاستخراج معاني النصوص امر سائغ في الشرع والقياس ليس الاستعمال الرأي لاستخراج معنى النص فيكون مشروعا قال القاضي الامام في القويم والله تعالى يقول ولكم في القصاص حيوة وفيه هلاك حسا وانما الحيوة في الاعتبار عن قتل قاتل ليزجر من القتل ابتداء لا يقتل جزاء وهذا ضرب من الرأي فان قال الخصم انا لانكر استعمال الرأي لمثل هذا المعنى اذ لا بد من فهم معنى الكلام لغة واستعاراته واشارته وذلك لا يأتي الا بالله انما الكلام في استعماله لاثبات الحكم الشرعي في محل غير منصوص عليه ولا دلالة للآية على جوازها فيه * الجواب عنه هو الجواب عن السؤال المذكور في الكتاب كما سيأتي بيانه * قوله * واما السنة فأكثر من ان يحصى واحتج مثبته القياس ايضا بما ثبت بالتواتر المعنوي عن النبي صلى الله عليه وسلم واليه اشير بقوله فأكثر من ان يحصى ما يدل على شرعية القياس ووجوب العمل به مثل حديث معاذ رضي الله عنه فانه لما قال اجتهد برأيي ضرب على صدره وقال الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله فليذكر عليه في قوله اجتهد برأيي بل مدحه وجداه على ذلك فدل على جواز العمل بالقياس عند عدم النص وامره بامام موسى رضي الله عنه حين وجهه الى اليمن فقال اقض بكتاب الله فان لم تجد فبسنة رسول الله فان لم تجد فاجتد رأيك وقال لعمر بن العاص اقض ما بين هذين فقال على ماذا اقض فقال على انك ان اجتهدت فاصبت فلك عشر حسنات وان اخطأت فلك حسنة واحدة * وقوله وهذا نص صحيح اشارة الى الجواب عما قيل لا يصح التمسك بخبر معاذ فانه خبر مرسل فلا يكون حجة عند اصحاب الشافعي وخبر غريب فيما يرمي به البلوى فلا يكون حجة عند اصحاب ابي حنيفة فكان الاجماع من الفريقين منعقدا على سقوط الاحتجاج بقول هذا نص صحيح ليس بمرسلا ولا غريب فان ائمة الحديث اسندوه في كتبهم وتلقوه بالقبول فيصح الاحتجاج به * قال الغزالي رحمه الله هذا حديث تلقته الامة بالقبول ولم يظهر احديه طعنا وانكارا وما كان كذلك لا يندفع فيه كونه مرسلا بل لا يوجب البحث عن اسناده وهو كقوله عليه السلام لا وضية لوارث * ولا تكلم المرأة على عمتها ولا نوارث اهل ملين شئ وغير ذلك مما علمت به الامة كافة * وذكر غيره ان مثبت القياس ابا كانوا يتسككون به في اثبات

واما السنة فاصح
من ان يحصى من ذلك
ما روي عن النبي صلى الله
عليه حين بحث بمذا الى
اليمن قال لهم قضي قضي قال
عالي كتاب الله قال فان لم تجد
في كتاب الله قال اقض بما
قضي به رسول الله قال فان
لم تجد فاقض به رسول الله
قال اجتهد برأيي قال الحمد لله
الذي وفق رسول رسول الله
وهذا نص صحيح

القياس ونقائه كانوا يشتغلون بتأويله فكان ذلك اتفاقا منهم على قوله * فان قيل * ان سلمنا
صحته لان سلم كونه دالا على ان القياس حجة اذا اجتهد ليس نفس القياس لا غير بل هو
عبارة عن استقراغ الجهد في الطلب فيحصله على طلب الحكم من النصوص الخفية * او على
التسك بالبراءة * او على القياس الذي علمته نصوص عليها او موصى اليها * او يحمله على
انه كان ذلك قبل اكمال الدين واستقرار الشرع لوقوع الحاجة اليه اذذاك فلما بعد اكمال
الدين واستقراره فلا لارتفاع الحاجة بما هو اقوى منه اذا لا اكمال لا يكون الا بعد استكمال
الكتاب والسنة على جميع ما لا بد من معرفته فلا يجوز العمل بالقياس * قلنا * لا يجوز حل
الاجتهاد على الاستدلال بالنصوص الخفية ههنا لان قوله فان لم تجد يقتضي انتفاء النص على
سبيل العموم جليا كان او خفيا فخصيصه بالجلى دون الخفى من غير دليل يمنع وكذا لا يجوز
حله على البرائة الاصلية لانها معلومة لكل احد فلا حاجة في معرفتها الى الاجتهاد . ولا على
ما كانت علمته منصوصا عليها لان الشارع انما سكت عند قوله اجتهد لعله بان الاجتهاد
واف بجميع الاحكام فلو حل على القياس المتخصص على علمه لم يكن ذلك وافيا بمعرفة غير
غير الاحكام فكان يجب ان لا يسكت عليه كالم يسكت عند قوله افضى بالكتاب والسنة
بما لا يصح حله ايضا على انه كان قبل اكمال فان الاكمال لا يقتضي عدم جواز العمل بالقياس
فانه انما يتحقق ببيان جميع الاحكام وذلك قد يكون بلا واسطة وبواسطة والقياس من الوسائط
* ثم ان الاستدلال بالنسبة بقوله وقدرونا يعني حديث معاذ وغيره يدل على انه عليه السلام
اجاز قياس غيره وقدرونا في باب تقسيم السنة في حقه ما هو قياس بنفسه مثل الخشمية وحديث
القبلة للصائم وغيرهما فبذل قوله وفعله جميعا على جواز القياس * وكلمة من يجوز ان تكون
متعلقة بروينا وان تكون متعلقة بقياس * وفي امثال هذه الاخبار كثرة كقوله عليه السلام
لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فحملوها وابعوها واكلوا انماها حكم بتحريم تمنها
قياسا على تحريم اكلها * وقوله عليه السلام لام سلمة رضى الله عنها وقد سئلت عن قبلة
الصائم هلا اخبرته اني اقبل وانا صائم فنبها على قياس غيره عليه * وقوله عليه السلام
حين سئل عن جواز بيع الرطب بالتمر انتقص اذا جفت فقيل نعم قال فلاذن * وقوله عليه السلام
في حرم وقضيت به باقية لا تخمروا راسه ولا تخرقوه طيبا فانه بعث يوم القيمة مليا * وقوله
عليه السلام في شهداء احد زملوهم بكاومهم ودملهم ظلمهم يحشرون يوم القيمة واداءهم
تنجيح دما * وقوله عليه السلام الهرة ليست بنجسة فانها من الطوائف والطوائف عليكم
وقوله عليه السلام في حديث المستيقظ فانه لا يدري اين يات يده وقوله عليه السلام
في الصيد فان وقع في الماء فلا ياكل لعل الماء امان على قتله الى غير ذلك من الاخبار المختلف
لفظها المتعد منها فترى جملتها منزلة المتواتر وان كانت آحادها * فان قيل لاسمك
لكم في هذه الاخبار فان فيها بيان لطيل بعض الاحكام لا بيان جواز القياس ولا يلزم من
التفصيل على العلة جواز الحاق غير المتخصص به كما لو قال الرجل اعقت فانما لسواده

وقد رويناهما هو قياس بنفسه
من النبي عليه السلام

لم يفتق جميع عبده السود وكذا لو تمكك مؤثر بان قال اعتقت غانما لحسن خلقه لم يلزم
 عتق غيره وان كان غيره احسن خلقا منه * قلنا بل التمسك صحيح فان فائدة التعليق بيان
 كون العلة باعثة على الحكم ومؤثرة فيه فلو لم يحز الخاق غير النصوص بالنصوص ضد
 اشتراكها في العلة لادى الى تخلف الأثر عن المؤثر من غير مانع وهو غير جائز. ولخلاذكه من
 الفائدة بخلاف قوله اعتقت غانما لسواده او لحسن خلقه لانه لا اثر لذلك التعليق في العتق
 فيكون ذكره كعدمه * وذلك لان الشرع خلق احكام الاملاك حصولا وزوالا بالانفاذ دون
 الارادات المجردة حتى لو قال اعتقت او طلقت غير فاصد للعتق والطلاق ثبت العتق والطلاق
 ولو نوى عتقا او طلاقا من غير لفظ يدل عليه لا يثبت به شيء * فاما احكام الشرع فيثبت
 بكل مادل على رضا الشارع وارادته من قرينة ودلالة وان لم يكن لفظا * بوضعه ان احدا
 لو باع مال التاجر بمحضرمه بضعف ثمنه وظهر اثر الفرح عليه لم ينفذ البيع بالانقضاء بالاجازة
 ولو جرى بين يدى رسول الله صلى الله عليه وسلم فعل فسكت دل سكوتة على رضاه و يثبت
 الحكم به * قوله * وعمل اصحاب النبي في هذا الباب اشارة الى متمسك آخر عول عليه
 اكثر الاصولين وهو الاجماع فانه قد ثبت بالتواتر ان الصحابة رضوا الله عنهم عملوا بالقياس
 وشاع وزاغ ذلك فيهم من غير رد وانكار مثل ما شتهر من مناظرتهم في مسئلة الحد والاخوة
 وسئلة العول والمشاركة وميراث ذوى الارحام وغيرها بالرأى واحتجاجهم فيها بالقياس
 * ومثل مشاورتهم في امر الخلافة فان بكل واحد تمكك فيه برأيه ان استقر الامر على
 ما قاله عمر رضى الله عنه بطريق القياس والرأى حيث قال الاترضون لامر دينكم كما بين
 رضى به رسول الله لامر دينكم فاتفقوا على رأيه وامر الخلافة من اهم ما يرتب عليه احكام
 الشرع وقد اتفقوا على جواز العمل فيه بطريق القياس * وكذلك عمر رضى الله عنه جعل
 امر الخلافة شورى بين ستة نفر فاتفقوا بالرأى على ان يجعلوا الامر في الصيغتين الى عبد الرحمن
 بعدما اخرج نفسه منها ففرض على رضى الله عنه على ان يعمل برأى ابى بكر وعمر فقال
 اعمل بكتاب الله وسنة رسوله ثم اجتهد رأى وعرض على عثمان رضى الله عنه هذا الشرط
 فرضى به فقلده وانما كان ذلك منه عملا بالرأى لانه علم ان الناس قد استحسنوا سيرة الصديقين
 * وشاوروا في حد شارب الخمر فقال على رضى الله عنه اذا شرب سكر واذا سكر هذى
 واذا هذى افترى فعلمه حد المقتزين فاس خد الشارب على حد القاذف فاخذوا برأيه واتفقوا
 عليه * ولما ورث ابو بكر رضى الله عنه ام الامهات ام الاب قال له عبد الرحمن بن سهل رجل من
 الانصار وقد شهد بدرا قد ورثت امرأة لو كانت هي الميتة لم يرثها وتركتم امرأه لو كانت هي الميتة
 ورثا فرجع ابو بكر الى التشريك بينهما في السلس * وروى عن ابى بكر رضى الله عنه انه قال فى
 الكلاله اقول فيها برأى * وعن عمر رضى الله عنه اقضى في الجدر برأى * ولما سمع في الجنين الحديث
 قال كذا ان تقضى فيه برأى * وقضى عثمان بتوريت البيوتة بالرأى * وعن رضى الله
 عنه اجتمع رأى ورأى عمر على حرمة بيع امهات الاولاد وقد رأيت الآن ان ارقهن * وقال :

وعمل اصحاب النبي عليه السلام
 في هذا الباب وما ظروهم
 و مشاورتهم في هذا الباب
 اشهر من ان يحفى على
 قائل عجز

ابن مسعود رضي الله عنه في قصة بروع اقول فيها رأيي وكتب عمر الى ابي موسى في رسالته المشهورة اعرف الاشياء والنظائر ثم قس الامور برأيك وراجع الحق اذا علمته فان الرجوع الى الحق اولى من التجادي في الباطل * وامثال هذه الآثار بحيث لا تحصى كثرة فلما ثبت من هؤلاء العمل بالرأي ولم ينظر عن غيرهم انكار عرفنا انهم كانوا مجمعين على ذلك فيما لا نص فيه وكنى باجاءهم حجة * فان قيل لانسل عدم الانكار فانه روى عن ابي بكر رضي الله عنه انه قال لمستل عن الكلالة اي سماء تظلي واي ارض تقلي اذا قلت في كتاب الله رأيي * وعن عمر رضي الله عنه اياكم واصحاب الرأي الى آخر ما ذكرنا * وعن عثمان وعلى رضي الله عنهما انهما قال لو كان الدين بالقياس لكان المصحح على باطن الخلف اولى من ظاهره * وعن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال ان الله تعالى قال لنيب وان احكم بينهم بما انزل الله ولم يقل بما رأيت ولو جعل لاحد ان يحكم برأيه لجعل ذلك لرسوله الى غير ذلك من الآثار وقدمر بيان بعضها * قلنا قد اشهر من هؤلاء الذين نقل الانكار عنهم القول بالرأي والقياس بحيث لا وجه لانكاره فحصل ما نقل عنهم من الانكار ان ثبت على ما كان من ذلك صادرا عن ليس له رتبة الاجتهاد او ما كان مخالفا للنص او القواعد الشرعية او لم يكن له اصل يشهد له بالاعتبار او مستملا فيما تعبدنا الله تعالى فيه بالتم دون الظن جمعا بين التقلين بقدر الامكان وذكر الغزالي رحمه الله في جواب هذا السؤال انه قد ثبت بالقواعد من جميع الصحابة الاجتهاد والقول بالرأي والسكوت عن القائلين به وثبت ذلك بالتواتر في وقائع مشهورة كبريات الجلد والاخوة وتعين الامام بالبيعة وجع المصنف وما يتواتر كذلك قد صرح من آحاد القواعد روايات صحيحة ولم ينكرها احد من الامة فاورث ذلك علما ضروريا بقولهم بالرأي كما عرف سخاوة خاتم وشجاعة علي بن ابي طالب وهذا الدليل وما نقلوه بخلافه فأكثروا مقاطيع مروية من غير ثبت وهي باعياها معارضة بروايات صحيحة عن صاحبها ببعضها فكيف يترك العلوم ضرورة بمثلا * ولو تساوت في الصحة لوجب طرح جميعها والرجوع الى ما تواتر من مشاورات الصحابة واجتهاداتهم * ولو صححت هذه الروايات لوجب الجمع بينها وبين المشهور من اجتهاداتهم فيحصل ما نبكروه على الرأي المخالف للنص الى آخر ما ذكرنا * فان قيل سلنا عدم الانكار لكن الاجماع السكوتي ليس بقاطع والمسئلة قطعية فلانصح التمسك بمثله فيها قلنا هو اجماع قاطع عند كثير من الاصوليين منهم شمس الأئمة وآثر المظفر السمعاني صاحب القواطع وغيرهما على الانسلا على اجماع سكوتي فان جمع اهل الاجتهاد والفقهاء من الصحابة شرعوا في القياس والعمل بالرأي عند عدم النص فكان ذلك اجاما فليأخذ منهم والذين سكتوا لم يكونوا من اهل الاجتهاد فلا يقدح سكوتهم في قطعية الاجماع (قوله) فان طعن طاعن فيهم فقد ضل عن سواء السبيل حتى الجاحظ عن النظام انه قال لم يحمض من الصحابة في القياس الا نقر يسير من قدمائهم كالخلفاء الاربابية وزيد بن ثابت وابي بن كعب ومعاذ بن جبل ونقر يسير من احداثهم كابن مسعود وابن عباس وابي الزبير لكن لما كان منهم

فان طعن طاعن فيهم
فقد ضل عن سواء
السبيل وثابذ الاسلام

ابو بكر وعمر وعثمان وعلي وهؤلاء سلامين ومعهم الرغبة والرهبة افتادت لهم العوام وجاز
لثنافين السكوت على التقية لانهم قد علموا ان انكارهم غير مقبول * قال ولوان الصحابة لم يروا
العمل بما امروا به ولم يتكفوا ما كفوا عن القول فيه من اعمال الراى والقياس لارتفع بينهم
الخلاف والتهاجر ولم يسفكوا الدماء لكن لما عدلوا عما كفوا وتجهروا وتأمروا وتكفوا
اقول بالراى جعلوا الخلاف طريقا وتورطوا فيما بينهم من القتل والقتال * وبئله طعنت
الرافضة فيهم ايضا فزعموا ان الصحابة تأمروا وعدلوا عن طاعة الامام المعصوم العالم
بجميع النصوص المحيطة بالاحكام الى يوم القيامة فتورطوا فيما شجر بينهم من الخلاف * قال
الشيخ رحمه الله من طعن فيهم فقد دخل عن سواء السبيل لان شاء الله تعالى عليهم في آيات من
القرآن ومدح رسوله اياهم في اخبار كثيرة يلدان على علو منصبهم وارتفاع قدرهم عند الله
ورسوله فكيف يعتقد العاقل القدح فيهم بقول مبتدع مثل النظام ويقول ارافضة الذين هم
اعباد الدين * وتابذ الاسلام اى اظهر عنادته ومخاربه لان الدين وصل الينا من قبلهم
فحق طعن فيهم لم يثبت بقولهم شئ فكان الطعن فيهم بائدا الى الاسلام في التعقيب * قوله *
ومن ادعى خصوصهم الى آخره * زعم من عجز من نقاة القياس عن انكار استعمال الصحابة
الراى في الاحكام وتحرز عن الطعن فيهم فرارا من الشبهة ان الصحابة كانوا مخصوصين بجواز
العمل بالراى اما مشاهدتهم الرسول واحوال نزول الوحي ومعرفةهم بقرائن الاحوال ان
المراد من الحكم المخصص بصورة معينة رعاية الحكمة العامة وعدم ذلك في حق غيرهم *
او بطريق الكرامة كما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم مخصوصا بان قوله موجب العلم قطعاً
فكر بما له * والدليل عليه انهم علموا بالراى فيما فيه نص بخلاف النص وذلك لميزانهم
كما روى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج لصلح بين الانصار فاذن بلال واقام وتقدم
ابو بكر رضى الله عنه فجاء رسول الله عليه السلام وهو في الصلاة فاشار الى ابى بكر ان امكث
مكاثك فرفع ابو بكر رضى الله عنه يده وحده الله تعالى ثم استأخر وتقدم رسول الله وقد كانت
سنة الامامة لرسول الله عليه السلام معلومة بالنص ثم تقدم ابو بكر بالراى وقد امره ان يثبت
مكانه ثم استأخر بالراى * وكتب على رضى الله عنه في صلح الحديبية هذا ماصالح رسول الله
قال سهل بن عمرو لو عرفناك رسولاً ما حاربناك اكتب محمد بن عبد الله فامر رسول الله عليه
السلام علياً رضى الله عنه ان يحصى لفظ رسول الله فأتى حتى جاءه الرسول عليه السلام بنفسه
وما كان هذا الاية علياً بالراى في مقابلة النص واشتغل معاذ حين سبق بقضى الصلاة بتابعة
الامام بالراى وقد كان الحكم للسبوق ان يبدأ بقضاء ما سبق به ثم يتابع الامام وكان هذا علياً
بالراى في موضع النص وفي نظائرها كثيرة وكذلك علموا بالراى فيما لا يعرف بالراى من المقادير
نحو حد الشرب كما قال على رضى الله عنه ثبت بارائنا فيثبت انهم كانوا مخصوصين بالعمل بالراى
* قال الشيخ رحمه الله من ادعى خصوصهم اى تفردهم بجواز العمل بالراى فقد ادعى امراً
لا دليل عليه لان النص الموجب للاعتبار يعم الجميع ولا دليل على ان المراد منه الصحابة خاصة

ومن ادعى خصوصهم
قد ادعى امر الدليل عليه
بل الناس سواء في تكليف
الاعتبار

دون غيرهم فكان ادعاء كونهم مخصوصين بالعدل به دعوى بلا دليل * قال شمس الاشعة
رحمته الله ومن لا يرى اثبات شئ بالقياس مع انه حجة كيف يرى اثبات امر بمجرد الدعوى من غير
دليل * واما دعوى الخصوص بناء على مشاهدة احوال الوجع ومعرفة المراد بقراءت
الاحوال فمأسسة لانها تخالف الاجماع فان احدا لم يفرق بين الصحابة وغيرهم * وكذا
دعواهم ذلك بطريق الكرامة ان الكرامة انما ثبتت بطاعة الله ورسوله وتعميم النص بترك
الرأى في مقابله لا بإظهار المخالفة لامر الله ورسوله بأمرى وانما جعلوا بخلاف النص في بعض
الحوادث لفهمهم بقرائن الاحوال او غيرها ان ذلك ترخص وان التمسك بالعمامة اولى
في حديث الامامة على الصديق رضى الله عنه ان اشارة النبي عليه السلام بان ثبت مكانه كانت
على سبيل الترخص والاكرام له فحمد الله تعالى على ذلك ثم تأخر تمسكا بالعمامة الثانية بقوله
جل جلاله لا تندموا بين يدي الله ورسوله واليه اشار بقوله ما كان لأبي تحافة ان يتقدم
بين يدي رسول الله * وكذلك التمسك بالعمامة كان في التقدم للامامة قبل حضور رسول الله
عليه السلام مراعاة لحق الله تعالى في اداء الصلوة في الوقت المهود والتأخر الى الحضور
كان رخصة وكذلك علم على رضى الله عنه ان الامر بالصلو لم يكن للازام فلم يقصده الا تجم
الصلح فرأى اظهار الصلابة في الدين بمحضر من المشركين عزيمة * ثم الرغبة في الصلح
مندوب اليه للامام بشرط ان يكون منه منفعة للمسلمين وعمام هذه المنفعة في ان يظهر الامام
السامعة والمساهلة فيما يطلبون ويظهر المسلون القوة والشدة في ذلك ليعلم العدو انهم لا يرغبون
في الصلح لضعفهم فلماذا ابي على رضى الله عنه عن ذلك * وكذلك عرف معاذ رضى الله عنه
ان في البداية بالفاقت للمبوق معنى الرخصة ليكون الاداء عليه اليسر وان العزيمة متباعدة
رسول الله عليه السلام واغتنام ما دركه معه فاشتغل باحراز ذلك او بالتمسك بالعمامة لاختلافه
لنص * واما الحد الشرب فتايت بالاجماع وان كان مستنده الاستدلال بحديث القذف والحكم
الثابت بالاجماع لا يكون محال به على الرأى كذا ذكر الامام شمس الاشعة رحمه الله (قوله) واما المقول
فكذا استدلالا بعموم قوله تعالى فاعتبروا على ان العمل بالقياس واجب وانه داخل في
عمومه فاعترض عليه بان النص انما يتناول الاعتبار بامر ثابت بالنص كالاختبار بالثلاث دون
الرأى فقال ان سلمنا ان النص ورد فيما ذكرتم فالتفتين في معناه فيلحق به * والحاصل ان
الاول استدلال بعبارة النص وهذا استدلال بدلالته لانه ثابت بمعناه القوي الا انه ساء دليلا
مفعولا لان الوقوف عليه يحصل بالتأمل والتفكر لا بظاهر النص وصيغته * وهذا التقدير
الى اخره هو الجواب الموعود عن السؤال المذكور * وهو الكفر اى السبب المقول عنهم
الكفر كيف عنها اى يمنع عن تلك الاسباب فيحترز عن مثل ما اصاب من قبلنا من الجزاء
يعنى وجوب النظر والتأمل فيما اسلمهم تلك الاسباب ليس هو المقصود بعينه بل لتعبر
احوالنا باحوالهم فكيف عما سبق جوابه ما لحقهم من العذاب فان المقصود من الاعتبار الاتعاظ
بالغير وانذا كان كذلك لم يكن فرق بين حكمه هو هلاك في محل باعتبار معنى هو كفر وبين

واما المقبول فهو
ان الاعتبار واجب بنص
القرآن وهو النظر والتأمل
فيما اصاب من قبلنا من
المثلات باسباب نقلت عنهم
لتكف عنها احترازا عن
مثل من الجزاء وكذلك
التأمل في حقائق اللغة
لاستفادة غيرها مما سابع
والقياس نظيره بسببه
لان الشريعة شرع احكاما
يعمل على اشار اليها كما انزل
مثلا باسباب قصصها ودعاها
الى التأمل ثم الاعتبار

حكم هو تحليل أو تحريم في محل باعتبار معنى هو قدر وجنس فالتنصيص على الأمر بالاعتبار في أحد الموضوعين يكون تنصيصاً على الأمر به في الموضوع الآخر دلالة * واللام في ليكف متعلقة بالنظر والتأمل وكذلك التأمل أي كما أن التأمل في أحوال من قبلنا واجب لتعبر أحوالنا بأحوالهم * التأمل في حقائق اللغة أي في معاني الالفاظ * لاستعارة غيرها أي غير الفاظها الذاتية عليها بالوضع * لها أي تلك الحقائق والمعاني * سابع أي جائز كالتأمل في معنى الشجاع وهو الإنسان الموصوف بالشجاعة لاستعارة غير لفظه وهو الأسد الدال على الهيكل المعلوم لذلك الإنسان باعتبار أن الشجاعة من الأوصاف المشهورة لذلك الهيكل سابع بلا خلاف فكذا التأمل في الأصل والفرع تعرف المعنى الذي هو مناط الحكم وتعدية حكم الأصل إلى الفرع يكون جائزاً أيضاً * ولوقيل وكذلك التأمل في حقائق اللغة لاستعانتها لغير موضوعاتها سابع * ووافقاً لما ذكر شمس الأئمة وغيره وهو أن التأمل في معنى الثابت بإشارة صاحب الشرح بمنزلة التأمل في معنى الإنسان الثابت بوضع واضع اللغة * ثم التأمل في بالذات الوقوف على طريق الاستعارة حتى نجعل ذلك اللفظ مستعاراً في محل آخر بطريقه جائز مستقيم من محل الراسخين في العلم فكذلك التأمل في معاني النص لاثبات حكم النص في كل موضع علم أنه مثل التصوص عليه لا أن لا يفرق المؤثر بالإسماع من صاحب الشرع كما لا يفرق طريق الاستعارة إلا من العرب فكان البيان واحداً غير أن المصير إلى أحدهما بالإسماع من صاحب الشرع وفي الآخر من العرب * وقال القاضى الإمام أيضاً أنا احببنا بالقياس الحجج حتى عمت بالتعليل فأمكن العمل بها في غير ما تناولته النص لغة كما احبها هو ونحن معه حقائق التصوص بالوقوف على طريق المجاز والاستعارات فأمكننا العمل بها في غير ما وضعها واضع اللغة في الأصل ولم يكن ذلك اقتراحاً على الإنسان ولا وضعاً من عند نفسه فكذلك هذا * والقياس نظيره أي نظير كل واحد من الاعتبار الواجب والتأمل في حقائق اللغة * ودعاهما إلى التأمل ثم الاعتبار لأن الاعتبار يتوقف على سابقة التأمل فكان الدعاة إلى الاعتبار دناه إلى التأمل * قوله * ويبان ذلك أي بيان التأمل المؤدى إلى الاعتبار * في الأصل أي في النص الموجب للاعتبار يتحقق في قوله تعالى هو الذي أخرج الذين كفروا من أهل الكتاب يعني يهود بني النضير * من ديارهم من مساكنهم بالمدينة * وذلك أنهم صالحوا رسول الله صلى الله عليه وسلم حين قدم المدينة على أن لا يكونوا عليه ولاه فنقضوا العهد بعد وقعة أحد فخرج كعب بن الأشرف في أربعين راكباً إلى مكة فخالقوا عليه فريشاً عند الكعبة فامر محمد بن مسلمة الأنصاري بقتل كعب بن الأشرف فقتله غيلة وكان إزاءه من الرضاة ثم خرج النبي عليه السلام بالكتائب وأمرهم بالخروج من المدينة فاستمهلوا عشرة أيام ففسد المناقون اليهم لا يخرجوا من الحصن فإن قاتلوكم فقتل معكم لا تخذلواكم وإن خرجتم تخرجكم معكم فلما أبسوا من نصبرهم طلبوا الصلح فابي عليهم الإحلال على أن يحمل كل ثلاثة آيات على بغير ما شأوا من متاعهم فلقموا بالشمام بأشراع وأرحا الأهل

ويبان ذلك في الأصل في قوله الله تعالى هو الذي أخرج الذين كفروا من أهل الكتاب من ديارهم لأول الحشر فالأخرج من الديار عقوبة بمعنى القتل والكفر يصلح داعياً إليه

يَتَيْنِ مِنْهُمُ إِلَى أَبِي الْحَقِيقِ وَالْحَبِيبِ بْنِ أَخْطَبٍ فَاتَّخَذُوا لِحَقْوِهِمْ حُلُقًا وَخَلَقَتْ طَائِفَةٌ بِالْحِجْرَةِ
وَاللَّامِ فِي أَوَّلِ الْحَشْرِ مُتَعَلِّقَةً بِأَخْرَجَ وَهِيَ مِثْلُ اللَّامِ فِي قَدَمَتِ طَبِيعَتِهِ وَفِي جَنَّتِهِ لَوْقَتٌ
كَذَا وَالْمَعْنَى الْخُرُجُ الَّذِينَ كَفَرُوا عِنْدَ أَوَّلِ الْحَشْرِ * مَعْنَى أَوَّلِ الْحَشْرِ أَنَّ هَذَا أَوَّلُ حَشْرِهِمْ
إِلَى الشَّامِ وَكَانُوا مِنْ سَبْطِ أَمِيسَ بَنِي إِسْرَءِيلَ قَطْ وَهُمْ أَوَّلُ مَنْ أَخْرَجَ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مِنْ
جَزِيرَةِ الْعَرَبِ إِلَى الشَّامِ * أَوْ هَذَا أَوَّلُ حَشْرِهِمْ وَالْحَشْرُ الثَّانِي أَجْلَاءُ عِبْرَائِيَّةٍ مِنْ خَيْرِ
إِلَى الشَّامِ وَآلِهِ أَشِيرَ فِي الْكِتَابِ * وَقِيلَ الْحَشْرُ الثَّانِي حَشْرُ يَوْمِ الْقِيَامَةِ لِأَنَّ الْحَشْرَ يَكُونُ
بِالشَّامِ * مَا ظَنَنْتُمْ أَنْ يَخْرِجُوا لَشِدَّةِ بَأْسِهِمْ وَمَنْعَتِهِمْ وَوَفَاقَةِ حَصُونِهِمْ وَكَثْرَةِ عَدَدِهِمْ وَعَدَّتِهِمْ
* وَظَنُّوا أَنَّ حَصُونَهُمْ تَمْنَعُهُمْ مِنْ بَأْسِ اللَّهِ * فَاتَّخَذَ إِبْرَاهِيمُ أَوْعَدَابَهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا
لَمْ يَنْظُرُوا * وَلَمْ يَخْطُرْ بِأَلَمِهِمْ مِنْ جِهَةِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَا كَانُوا يَحْسِبُونَ أَنَّهُمْ يَقْبَلُونَهُمْ وَيُظْهِرُونَ
عَلَيْهِمْ * وَقَفَّ فِي قُلُوبِهِمُ الْعَرَبُ بِقَتْلِ رُؤُسِهِمْ غَرَّةً عَلَى إِدْخَالِهِ وَهُوَ الْعَرَبُ الْخَوْفُ الَّذِي
رَغِبَ الصِّدْرُ إِلَى مَسَلَّةٍ * وَقَذَفَهُ أَتْبَاعُهُ وَرَكَعَهُ * يَخْرُجُونَ بِيَوْمِهِمُ الْغَرِيبَ الْإِخْرَابَ
الْأَفْسَادَ بِالْقَضِ وَالْهَدْمَ وَقِيلَ الْغَرِيبُ الْهَدْمُ وَالْإِخْرَابُ تَرَكُهُ لَأَسَاكِنَ فِيهِ وَالْإِتْقَالَ عَنْهُ
كَانُوا يَخْرُجُونَ بِوَأْتِنِهَا وَالْمُسْلِمُونَ ظَوَاهِرُهَا مَا ارَادَ اللَّهُ تَعَالَى مِنْ إِبْتِصَالِ شَأْفَتِهِمْ وَأَنْ لَا يَلْقَى لَهُمْ
بِالدِّينَةِ دَارٌ وَلَا نَهْمٌ دِيلٌ * وَالَّذِي دَعَاهُمْ إِلَى الْغَرِيبِ حَاجَتُهُمْ إِلَى الْخَشَبِ وَالْجَارَةِ لِيَسْدُوا
أَفْوَاهَ الْأَزْقَةِ وَأَنْ لَا يَتَخَسَّرُوا بَعْدَ جَلَانِهِمْ عَلَى بَقَائِهِمَا مَسَاكِنَ لِلْمُسْلِمِينَ وَأَنْ يَقْبَلُوا مِنْهُمْ مَا كَانَ
فِي أَيْدِيهِمْ مِنَ الْخَشَبِ وَالسَّاجِ الْمَجْعُومِ وَالْمُؤْمِنُونَ فِدَائِهِمْ أَزَالَةَ مَحْضِهِمْ وَتَمْنَعُهُمْ وَأَنْ يَسْعَ
لَهُمْ مَجَالُ الْحَرْبِ * وَمَعْنَى تَخْرِيبِهِمْ لَهَا بِأَيْدِي الْمُؤْمِنِينَ أَنَّهُمْ لَمَّا عَرَضُوا لَهُمْ ذَلِكَ وَكَانُوا السَّبَبَ
فِيهِ فَكَأَنَّهُمْ أَسْرَوْهُمْ بِهِ وَكَلَّفُوهُمْ إِيَّاهُمْ فَاعْتَبَرُوا فَاعْتَمَلُوا بِالْوَلِيِّ الْإِبْصَارَ بِأَذَى الْعُقُولِ
وَالْأَعْمَالِ فَضَلَّ بَنِي النَّصِيرِ فَيَتْرَكُ بِكُمْ مَا تَزِلُ بِهِمْ هَذَا تَغْيِيرُ الْآيَةِ * وَيَنْبَغِي الشَّيْخَ طَرِيقَ
التَّأَمُّلِ فِيهَا لِلإِعْتِبَارِ فَقَالَ الْإِخْرَاجُ مِنَ الدِّيارِ عَقُوبَةُ بَعْزَةِ الْقَتْلِ لِأَنَّهُ عَقِيلُ الْقَتْلِ فِي قَوْلِهِ
تَعَالَى اتَّقُوا أَنْفُسَكُمْ أَوْ أَخْرِجُوا مِنْ دِيَارِكُمْ وَلِكُونَهُ مِثْلُ الْقَتْلِ أَوْ شِدَّتِهِ اخْتَارَ بَنُو إِسْرَءِيلَ
الْقَتْلَ عَلَى الْجَلَاءِ * وَالْكَفَرُ يَصْلُحُ دَعَايَا إِلَهُ إِلَى الْإِخْرَاجِ الَّذِي هُوَ بَعْزَةُ الْقَتْلِ لِأَنَّهُ
يَصْلُحُ دَعَايَا إِلَى الْقَتْلِ فَيَصْلُحُ دَعَايَا إِلَى الْإِخْرَاجِ أَيْضًا * وَأَوَّلُ الْحَشْرِ دَلَالَةٌ عَلَى تَكَرُّرِ هَذِهِ
الْعَقُوبَةِ لِأَنَّ الْأَوَّلَ يَدُلُّ عَلَى ثَانٍ بَعْدَهُ وَهُوَ أَجْلَاءُ عِبْرَائِيَّةٍ * أَصَابَةَ النَّصْرَةِ جَزَاءُ التَّوَكُّلِ
وَقَطْعُ الْحَيْلِ لَأَنَّهُمْ لَمْ يَنْظُرُوا خُرُوجَهُمْ رَأَوْا أَنْفُسَهُمْ حَاجِزِينَ عَنْ إِخْرَاجِهِمْ وَحُلُومَهُمْ مُنْقَطِعَةً
عَنْ تَوَكُّلِهِمْ عَلَى اللَّهِ فَجُوزُوا بِالنَّصْرَةِ وَالْجَوَاحِ * وَأَنْ الْقَتْلَ أَيْ الْخَطْ وَالْبَغْضَ يَقَالُ مَقْتَهُ
أَيْ ابْتِغَاؤُهُ وَالْإِخْلَافَ أَيْ تَرَكُ الْعَوْنِ وَالنَّصْرَةِ جَزَاءُ النَّظَرِ إِلَى الْقُوَّةِ وَالْإِعْتِبَارِ بِالشُّوْكَ
أَيْ شِدَّةِ النَّاسِ وَحِدَةِ السِّلَاحِ فَاتَّخَذُوا لِلْمَنْظَرِ إِلَى قُوَّتِهِمْ وَظَنُّوا أَنَّ حَصُونَهُمْ مَانِعَتُهُمْ مِنْ اللَّهِ
جُوزُوا بِذَلِكَ * ثُمَّ دَعَا بِقَوْلِهِ عَزَّ وَجَلَّ فَاعْتَبَرُوا إِلَى الْإِعْتِبَارِ بِالتَّأَمُّلِ فِي مَعْنَى النَّصْرِ
* الْعَمَلُ بِهِ أَيْ لَتَعْمَلُ بِمَا وَضَعْنَا مِنَ الْمَعْنَى فِيهَا لِأَنَّهُ فِيهِ تَقْبِيسُ أَحْوَالِنَا بِأَحْوَالِهِمْ فَتَعَزُّزُ
عَنْ مِثْلِ مَا فَعَلُوا تَوْقِيًا عَنْ مِثْلِ مَا تَزِلُ بِهِمْ * فَكَذَلِكَ فِي مَسْئَلَتِنَا هَذِهِ أَيْ كَمَا وَجِبَ لَنَا

وأول الحشر دلالة على تكرار
هذه العقوبة وقوله تعالى
ما ظننتم أن يخرجوا دليل
على أن أصابه النصر جزاء
التوكل وقطع الحيل وإن
المقت والحذر لأن جزاء
النظر إلى القوة والإعتبار
بالشوكة إلى ما لا يحصى من
معاني النص ثم دعانا إلى
الاعتبار بالتأمل في معاني
النص للعمل به فيما لا نص
فيه وكذلك في مسئلتنا هذه

ومثال ذلك في مستلة الربوا وذلك ان النبي عليه السلام قال الخطئة بالخطئة اي يبعوا الخطئة بالخطئة لان الباء كلفة الصاق فدل على اخبار فعل مثل قولك بسم الله فدل عليه قوله لا يبعوا الطعام بالطعام الا سوء بسوء ودل عليه حديث عباد بن الصامت ان النبي عليه السلام قال لا يبعوا الذهب بالذهب والورق بالورق الا سوء بسوء والخطئة بالخطئة الا سوء بسوء عنيابين فن زاد او استراد نقاري والخطئة اسم علم للمكيل معلوم وقد قول يحنسه وقوله مثلا مثل حال السابق والاحوال شروط اي يبيعوا بهذا الوصف والامر للإيجاب يكون والبيع مباح فلا بد من صرف الامر الى الحال التي هي شرط والمراد بالمثل القدر لما روي في حديث آخر كلابك ثبت بصفة الكلام وقوله والفضل اسم لكل زيادة وقوله ربوا اسم لزيادة هي حرام

التسامل في معنى هذا النص لعمل به فيما لانص فيه يجب التسامل في سائر النصوص لاستخراج المعاني التي تتعلق بها الاحكام باشارة صاحب الشرع ليعمل بها فيما لانص فيه ﴿ قوله ﴾ وبيان ذلك اي بيان التأمل لاستخراج المعنى الذي هو مناط الحكم باشارة الشارع يتحقق في مسألة الربوا وذلك ان النبي صلى الله عليه وسلم قال الخطئة بالخطئة الحديث ﴿ روى هذا الحديث بالرفع والنصب ودلى التقديرين لا بد من اخبار بدلالة كلمة الباء فانها يقتضي فعلا يتصق بواسطتها بما دخلت فيه وقد ذكرت في المعامضات فيضمر فعل يناسبها فكان معنى رواية الرفع بيع الخطئة بالخطئة مثل بمثل بطريق حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه ومعنى رواية النصب وهي مختارة الشيخ ههنا يعبأ الخطئة بالخطئة مثلا بمثل قولك بسم الله فانه لما اقتضى فعلا اخبر فيه الفعل الذي جعلت التسمية بمذاهب ﴿ ودل عليه اي على ان المضمر ما ذكرنا هذان الحديثان والخطئة اسم علم للمكيل اي اسم موضوع غير معنوي لنوع من الطعام الذي يصح ان يكال ولم يرد تحقق الكيل فيه فانه لو لم يكال اصلا لا يخرج عن كونه مكيلا وقد قول هذا المسمى بحنسه بقوله الخطئة بالخطئة ﴿ وقوله مثلا بمثل حال لما سبق وهو الخطئة ويكون حالا عن المفعول والاحوال شروط لانها صفات والصفات مقيدة كالشروط الا ترى انه لو قال انت طالق رابكة كان بمنزلة قوله ان ركبته فانت طالق والامر للإيجاب يكون نظرا الى الاصل ﴿ ولم يعمل في نفس البيع لانه ليس بواجب بالاجماع فيصرف الى الاحال التي هي شرط الجواز وصار كانه قيل اذا اقدمت على بيع الخطئة بالخطئة في حال المساواة دون غيرها ولهذا اختار الشيخ رواية النصب للمقتضية لاضرار الامر لانه اظهر في ايجاب شرط المائلة وهذا لان الشيء قد يصير مشروطا بشرائط يعترض مراعاتها عند الاقدام عليه وان لم يكن في ذاته فرضا كالنكاح لما شرع بشرط الشهود يفترض احضار الشهود لانعقاده وان لم يكن بنفسه واجبا وكصلوة التطوع يفترض مراعاة شروطها من تقديم الطهارة وسر العورة واستقبال القبلة عند الاقدام عليها وان لم تكن في نفسها واجبة ﴿ والمراد بالمثل المذكور في هذا الحديث المائلة في القدر اي الكيل في المكيلات والوزن في الموزونات دون غيره فان محمدا رحمه الله ذكر هذا الحديث في اول كتاب الصرف وذكر مكان قوله مثلا بمثل كميلا بكيل ووزنا بوزن قتين بذلك ان المراد به المائلة قدرا لاوصفا وكلام رسول الله صلى الله عليه وسلم يفسر بعضه بعضا ﴿ ثبتت بصيغة الكلام اي ثبت هذا المصنوع وهو اضمار البيع وإيجاب المائلة وكون المائلة في القدر مرادا منه التل باشارة صيغة الكلام والتأمل في معناها ﴿ والفضل اسم لكل زيادة اي زيادة ترجع الى احد البدين سواء كانت باختيار القدر بان كانت من جنس البدين كزيادة قير من احد الجمالين او من غير جنسها كزيادة درهم او باعتبار الحال بان كان احدهما نقدا والآخر نسيئة ﴿ وقوله ربوا اسم زيادة وهي حرام بالنص وهو قوله تعالى وحرم الربوا لا لكل زيادة فان الربح في التجارة والمخاء في

الراعة زيادة ولكنها لا تسمى ربوا لأنها ليست بحرام * وهو أي الفضل الذي هو ربوا
فضل مال لا يقابله عوض في مقابلة مال بال لأن المقد لما كان معاوضة لا يجوز أن يستحق
فضل خال من العوض لأن ذلك خلاف مقتضى العقد فيكون أخذه ظلما واشترطه مفسدا
للعقد فيكون كما لو باع عبدا بجمارية وشرط أن يسلم إليه مع العبد ثوبا أو يعمل المشتري البائع
عملا فإنه بعد العقد خلط هذه الزيادة من العوض في عقد المعاوضة الأثرى أن التملك لو
كان بلفظ الهبة بأن يقول ملكتك هذا العوض هبة بلا مال يحل وإن كان بغير عوض لأن
عقد الهبة لما كان عقد تبرع جاز أن يستحق به مالا يقابله عوض ولا يكون ذلك على خلاف
مقتضاء فرقنا ان الحرمة باعتبار الخلط من العوض في عقد المعاوضة * فإن قيل ينبغي أن
يكون الربح حراما لأنه فضل خال من العوض لأن ما يقابله العوض لا يكون ربحا وليس
الربح بحرام بالأجاعة فإن الأسواق ما وضعت إلا للاسترباح الأثرى أن بيع عبد بعد بثوث
بعشرة أثواب جائز والفضل فيه متحقق بدليل أنه يعتبر تبرعا في عقد المريض ويسع الأب
والوصي * قلنا لأنفسنا أنه فضل خال من العوض اذ لو كان كذلك لكان اشتراطه مفسدا
للعقد لكونه مفسدا لمقتضاء لكن الربح زيادة تظهر عند البيع لا عند الشراء فإن من اشترى
ما يساوي درهما بعشرة جعل ذلك في حقه مقوما بعشرة رغبته في شرائه بعشرة ولها أثر
في إثبات زيادة المبالاة والقوم فإن تغير الأسعار برغائب الناس ولعل له فيه منفعة ومصحة
تساوي بعشرة فكان في حقه مقوما بعشرة وريح الآخر عليه تسعة أشرار في السوق
قيمتها عشرة * وكذا لو باع ما يساوي عشرة بدرهم يجعل قيمته درهما في حق التعاقدين
لترجع رغبتهما فيه فلم يحل فضل من العوض ولكن لما وجدته المشتري عند أهله السوق
يساوي بعشرة ظهر الربح عند البيع فاما فيما نحن فيه فقد سقط اعتبار الجودة ورجعت المبالاة
إلى الذات فلا يثبت برغبة المشتري ماله فيظاهر الفضل الخالي من العوض * وكذا في تصرف
المريض والأب والوصي لأن إثبات زيادة المبالاة برغبة المشتري إنما تصح إذا كان ذلك تصرفا
في خالص ملكه وتصرف الأب والوصي في مال الصغير واليتم وتصرف المريض في مال تعلق
به حق الغير لا في خالص ملكهم فلا يلتزم في رغبته لتأديتها إلى إبطال حق الغير فيظهر
الفضل في تصرفاتهم أيضا * والمراد بالفضل الفضل على القدر أي القدر الشرعي وهو
الكيل لأمطلق الفضل لأن فضل أحد الشئيين على الآخر يستلزم مساواة بينهما بوجه على
تقدير عدم الفضل فيمكن تحقيق فضل أحدهما على الآخر اذ لا يقال لفلان فضل على فلان
في المالم إلا إذا كان بينهما نوع مساواة في شيء من العلم وامتاز أحدهما بزيادة فيه وهما ذكرت
الماتة ثم ذكر الفضل بعدها والمراد من الماتة الماتة في القدر بالنص وهو ما روينا من قوله
عليه السلام كيلا بكيل وبالأجاعة فكذلك الفضل على هذه الماتة يكون فضلا على الكيل
مبنيا عليه في الذكر كما لو قيل زيد قتيبه وعمر وقتيبه إلا أن زيدا أفضل منه ينصرف قوله أفضل
إلى صفة الفقه المذكورة لآل صفة لم تذكره يوضحه أن البدلين لو تماثلا من سائر الوجوه

وهو فضل مال لا يقابله عوض
في معاوضة مال بمال والمراد
بالفضل الفضل على القدر
لأن الفضل لا يتصور إلا
بناء على الماتة ليكون
فضلا عليها والمراد بالماتة
القدر بالنص فكذلك
الفضل عليها لا محالة

وصارحكم النص وجوب التسوية بينهما في القدر ثم الحرمة بنه على فوات حكم الامر هذا حكم النص عرفاء بالتأمل في صيغة النص فوجب علينا التأمل فيها وداع الى هذا الحكم مما هو ثابت بهذا النص وهو إيجاب المسألة عند البيع بمنسبها وإذا تأملنا وجدنا الداعي الى هذا القدر والجنس لأن إيجاب التسوية بين هذه الاموال يقتضى أن تكون امثالا متساوية ولأن تكون امثالا متساوية لا بالجنس والقدر لأن كل موجود من المحدث موجود بصورة ومثاله قائما يقوم للمثالة بهما فالقدر عبارة عن امثلة الميسار بمنزلة الطول والعرض فصار به يحصل المثالة صورة والجنس عبارة عن مثالة المكان فثبت به المسألة معنى

والفضل على الكيل موجود حرم ولو كان على عكسه لم يحرم فضرنا ان المراد به الفضل على الكيل * وذكر في بعض الشروح ان المراد من قوله فكذلك الفضل عليها لا لمحالته اشتراط الكيل في الفضل يعنى كما ان المراد بالمثالة هو المثالة في الكيل لا مطلق المثالة فكذلك الفضل على ملك المثالة لا يكون حراما عالم يكن ميلا لأن السابق مثل يثل * والمراد منه القدر اى الكيل والفضل موهود فوجب ان يكون من جنس السابق فيلزم ان يكون الفضل قدرا اى كيلا * وهذا غير سديد فان هذا التركيب لا يبنى عنه وهو مخالف للروايات فانه قد نص في غير واحد من كتب الفقه ان ادنى ما يعبرى فيه الربوا من الاشياء المكيلة نصف صاع وذلك مد ان حتى لو باع مدين من الخنطة بثلاثة امثالها لا يجوز ومعلوم ان الن الواحد مما لا يدخل تحت الكيل وكذا لو باع فقيرا من الخنطة بغير منها ودرهم لا يجوز بالاجماع فضرنا ان الزيادة حرام وان لم يبلغ الكيل * قوله * فنصار حكم النص وجوب التسوية بينهما في القدر يعنى ثبت بالترتيب الذى ذكرنا ان الحكم الاصلى في هذا النص وجوب التسوية بين البديلين المتجانسين في القدر شرطا لجواز العقد * ثم الحرمة اى ثبوت الحرمة بناء على فوات حكم الامر هو التسوية الواجبة بقوله عليه السلام الخنطة بالخنطة مثلا يثل اى يعوا الخنطة * واذا كان كذلك كان محل الحكم ما يقبل المثالة كيلا فلم يكن ما يعبرى فيه الكيل محلا للحكم ولا يتحقق فيه الفضل الحرام لعدم تصور ما يبنى الحرمة عليه وهو فوات التسوية مع امكان رعايتها فيجوز بيع الخنطة بالخنطين والثفاحة بالثفاحتين * عند البيع بمنسبها اى عند بيع الخنطة بمنسبها اوبيع هذه الاموال المذكورة في النص بمنسبها * واذا تأملنا وجدنا الداعي الى هذا الحكم وهو وجوب التسوية التقدير والجنس * قال الامام البرغزى في طريقته * ولما ثبت ان حكم النص وجوب التسوية بينهما في الكيل احترازا عن افضل الحرام وهو الفضل على الكيل علمنا قلنا انما وجبت هذه التسوية لأن هذه الاموال امثال متساوية المثالية وكونها امثالا متساوية المثالية مؤثر في إيجاب التسوية دفعا لظلم فان البديلين لما تساويا كان ازيد فضلا خاليا عن العوض في البيع فيكون اخذه ظلما وانما صارت امثالا متساوية بالكيل والجنس لأن الكيل يسوى بينهما في الذات والجنس في المعنى والموجود ليس الا الصورة والمعنى فاذا استويا صورة ومعنى استويا قطعاً فصار وجوب التسوية مضافا الى كونها امثالا متساوية وكونها امثالا ثابت بالكيل والجنس فيضاف وجوب التسوية الى الكيل والجنس بهذه الوسيلة لأن الحكم يضاف الى حلة العلة على ما صرف في مسئلة شراء التريب وصارت حرمة الفضل مضافة الى الكيل والجنس لأن إيجاب الفضل يقتضى نهي عن ضده فإيجاب التسوية كيلا بكيلا يكون تحريما للفضل على الكيل * فالكيل ويعنى به يكون المحل قابلا للكيل جعل علما على المحل في المماثلين وعلما على ثبوت الحرمة في المتفاضلين كالنكاح جعل علما للمحل في حق الزوج والحرمة في حق غيره * بمنزلة الطول والعرض يعنى فيما له طول وعرض فان ذراعا من الثوب عاتل ذراعا من اليد بصورة كان ذراعا من الثوب يماثل ذراعا آخر من الثوب

صورة ومعنى ﴿ قوله ﴾ وسقطت قيمة الجودة جواب عما يقال لا تسلم ان المائلة ثبتت حقيقة بما ذكرتم فانه قد يقي تفاوت بين البدلين في الوصف بعد استولهما قدرا وجنسا فان المسألة التي هي المقصودة من هذه الاشياء زداد بالجودة ونقص بالرداءة واذا لم يثبت المائلة لا يظهر الفضل كما في العبد والثياب ﴿ قال هذا انما يلزم لو بقيت الجودة قيمة في هذه الاموال عند المقابلة بنفسها ولكنها سقطت بالنص وهو قوله عليه السلام الذهب بالذهب تيره وعينه سواء والفضة بالفضة تبرها وعينها سواء والعين اسم للمضروب وهو اجود من الثبر وقد جعلهما سواء وفي بعض الروايات جيدها وردنها سواء فيكون نصا على سقوط قيمة الجودة ﴿ وبالإجماع اى بدلائله فانه اجمعا على انه لو باع قعير حنطة جيدة بقعير من حنطة رديئة وزيادة فلس لا يجوز لوجود الفضل الخالي عن العوض وهذا يدل على سقوط قيمة الجودة اذ لو بقيت الجودة مقومة لا يمكن جعل الفلوس في مقابلة الجودة بمجملها لعدم الاعتراض من الجودة صحيح اذا كانت مع الاصل كما اذا اختلف الجنس كما اذا لم يكن البدلان واحدا منهما من اموال الربوا ﴿ ولما عرف وهو الوجه العقول ان ما لا يشتفع به الا بهلاكه فنفقته في ذاته لا في اوصافه لعدم امكان الانتفاع باوصافه مع بقاء ذاته والتقوم للاشياء انما يثبت باعتبار منافعتها فاذا لم تكن في الاوصاف نفسها منفعة لم يكن لها قيمة فتدري وتبقى العبرة لعين ﴿ بخلاف ما يشتفع به بدون استهلاكه كاشيا وبخوها لان الانتفاع بها يتحقق مع بقاء اعيانها فيكون اوصافها معتبرة ﴿ ولا يلزم عليه ما اذا باع الاب او الوصى الجيد من مال الصغير بمثل رديا فانه لا يصح وما اذا باع المريض مريض الموت كرا من حنطة جيدة بكر من حنطة رديئة فانه يجعل تبرعا حتى يعتبر من التاشولو كانت الجودة ساقطة عند المقابلة بالجلبس لجلبز البيع في الصورة الاولى ولم يجعل تبرعا في الثانية كالوباو اقل وساجيدة رايحة بفلوس رديئة رايحة لا تقول ان الجودة مقومة مع الاصل وانما يسقط قيمتها اذا انفردت عن الاصل عند المقابلة بالجلبس وقد جرح هؤلاء عن المقابلة بالجلبس لانهم امروا بالتصرف على الوجه الاظهر والمقابلة بالجلبس طريق لا سقاط قيمة الجودة وليس فيه نظر فاما العاقل البالغ فطلق التصرف في مال نفسه فصحه منه انصرف التسايف والضار جيبا ولهذا نقول اذا استهلك على رجل حنطة جيدة بضمين مثاها جيدة لان الجودة انما تسقط اذا قوبل الجيد بالردى وله ان لا يرضى بمقابلته بالردى حتى لو ضي بذلك سقط حقه ايضا ﴿ قوله ﴾ ولما صارت اى الاموال المذكورة امثالا بالقدر والجلبس • وسقط اعتبار قيمة الجودة شرطا اى لصيرورتها امثالا بمعنى لتحقيق التسوية فان الشرع لما اوجب التسوية كيلا يكتيل احراز اعن الفضل الحرام ولن يحصل التسوية من كل وجه الا بـ سقوط قيمة الجودة سقط اعتبارها بطريق التحقق التسوية • لاعلة حتى لم يجعل سقوط قيمة الجودة من اوصاف العلة كالقدر والجلبس لان سقوط قيمة الجودة عبارة عن عدم اعتبارها والعدم لا يصلح علة لامرو وجودي اذ الوجود لا يصلح اثر لعدمه فتجعله فلا يصلح التماثل الذي هو وجودي ارا لعدم

وسقطت قيمة الجودة بالنص وهو قوله جيدها وردنها سواء تبرها وعينها سواء وبالإجماع فمن باع قعيرا جيدا بقعير ردي وزيادة فلس انه لا يصح ولما عرف ان ما لا يشتفع به الا بهلاكه فنقصه في ذاته ولما صارت امثالا بالقدر والجلبس وسقط اعتبار القيمة للجودة شرطا لاعلة لان العدم لا يصلح علة

صارت المائلة ثابتة هذين
الوصفين وصار سائر
الاعيان فضلا على هذين
المتأئين بالكيل والجنس
بواسطة المائلة نصار
شرط شيء منها في البيع
بتمزله شرط الحرف فسد به
البيع فهذا ايضا معقول
من هذا النص ليس ثابت
بالرأى فلم يبق من بعد الا
الاعتبار وهو انا وجدنا
الارض والجنس والدخن
وسائر الكليات والموزونات
امثالا متساوية فكان
الفضل على المائلة فيها
فضلا خاليا عن الدوس في
عقد البيع مثل حكم النص
بلا تفاوت فلزمنا اثباته
على طريق الاعتبار
وهو كما ذكرنا من الامثلة
ما فيها وبين هذه الجملة
افتراق وحصل بما قلنا
اثبات الاحكام بطواهرها
تصديقا واثبات معانيها
علمانية

تجاوز الجوزة فيعمل ستوط القوم شرعا لالة صارت المائلة جواب لما ثابته هذين الوصفين
اي القدر والجنس والكيل والجنس بواسطة المائلة اليه الاولى متعلقة بالمتأئين والسائبة
بصار اي صار سائر الاعيان فضلا بواسطة ثبوت المائلة بين البديل بالكيل والجنس نصار
شرط شيء منها اي من الاعيان في البيع اي في بيع المتجانسين بتمزله شرط الحرف باعتبار ان
كل واحد حرام خال عن العوض او باعتبار ان كل واحد مفوت للمائلة الواجبة بالامر
فان قبل يطل ما ذكرتم بما اذا باع جوزة بجوزتين او بضة ببضتين بحيث يجوز وان جعلت
هذه الاموال امثالا متساوية المالية قطعا بالعدد والجنس كالمكيلات بالكيل والجنس والموزونات
بالوزن والجنس بدليل انها تضمن بالتثل في ضمان العدوان ويجوز السلم فيها عددا مع
التأثر فلا لاسلم ان العدد يجعلها امثالا متساوية المال قطعا بخلاف الكيل لانه يوجب
المساواة قدرا على وجه لا يبقى فيه تفاوت فيظهر الفضل ضرورة حتى لو اوجب الصد
التسوية قطعا اعتبره موجهة للتسوية ايضا كما في القلوس الراجعة فانها لما صارت امثالا
متساوية قطعا على وجه لا يجري فيها المساكة لم يجر بيع فاس بفسلين وانما جعلت امثالا
في ضمان العدو ان مع قيام التفاوت بطريق الضرورة لان الائلاف قد تحقق والخروج عن
العدوان واجب والتفاوت في القيمة اكثر فلو لم تحمل هذه التفاوت لوقعتا في تفاوت
اعظم منه وهو تفاوت القيمة والسلم عقد مشروع بطريق الرخصة فهو هل فيه الا ترى
ان السلم يصح في الشب وان لم يكن من ذوات الامثال ولا خلا للربوا كذا في الطريقة البغرية
فهذا اي كون الداعي الى الحكم هو القدر والجنس معنى معقول اي مفهوم من
هذا النص فان قوله عليه السلام الخطة بالخطة والشعر بالشعر يشير الى الجنسية وقوله مثلا
يثل يشير الى القدر ليس ثابت بالرأى يعني ابتداء هو مستنبط من النص فلم يبق
من بعد اي من بعد ما بين ان حكم النص وجوب التسوية والمعنى الداعي اليه القدر والجنس
الا الاعتبار وهو اي الاعتبار اي طريقه كذا مثل حكم النص بلا تفاوت اي مثل حكم
النص في الاشياء المنصوص عليها من الخطة والشعر وغيرهما فلزمنا اثباته اي اثبات الفضل
الخالي عن العوض وهو كما ذكرنا اي هذا الاعتبار مثل الاعتبار الذي ذكرنا من الامثلة
اي في الامثلة او هذا المثال الذي في صحة الاعتبار مثل الامثلة المذكورة وهي الثلاث
والاستعارات ليس بين تلك الامثلة وبين هذه الجملة التي ذكرناها فرق فان التأمل في اشارات
نصوص الثلاث لتعرف المعاني الداعية الى وقوعها لاجل الاعتبار والتأمل في حقائق
الاثبات لاستعارتها لغيرها مثل التأمل في اشارات حديث الربوا وامثاله لتعرف المعاني الداعية
الى الحكم لاجل الاعتبار من غير تفاوت قوله وحصل بما قلنا لما فرع من اقامة
الادل على صحة القياس اشار الى الجواب عن كلمات المنصوص يقال حصل بما قلنا
من جواز القياس اعتقاد حقيقة ثبوت الاحكام المنصوصة بطواهر الصوص اي بنفسها
ولمناينة القلب وشرح الصدر باثبات معانيها فان القلب يطمئن بالوقوف على

المعنى الذى هو متعلق بالحكم وان حصل له اليقين قبله الا ترى ان ابراهيم صاوات الله عليه طلب اطمان القلب بقوله رب ارنى كيف تحيى الموتى بعدما قد حصل اليقين له حتى قال بلى ولكن ليطمئن قلبي * وطمأنينة القلب عبارة عن ثباته على ما اعتقده من الحق ومكرهه اليه * وشرح الصدر عبارة عن توسيعه وتفسيره لقبول الحق * والشرح يضاف الى الصدر لانه فناء القلب والتوسع يضاف الى الفناء يقال فلان روحه الفناء * قال شخص لائمة رحمه الله ان الله تعالى جعل هذه الشريعة نورا وشرحا للصدور فقال انى شرح الله صدره للاسلام فهو على نور من ربه وقال من رد الله ان يهديه بشرح صدره للاسلام والقلب يرى الغائب بالتأمل فيه كالمين ترى الحاضر بالنظر ثم لا اشكال ان رؤبة العين يحصل من الطمانينة فوق ما يحصل بالجراذيس الخبر كالمائة ونعم ان من ضل الطريق اذا اخبره مخبر بالطريق واعتقد الصدق في خبره يحصل له بعض الانشراح وانما يتم انشراحه اذا عاين اعلام الطريق فكذلك في رؤية القلب فانه اذا تأمل في معنى النصوص حتى وقعت عليه يتم به انشراح الصدر ويحصل طمانينة القلب وذلك بالنور الذى جعله الله في قلب كل مسلم فالتمس من هذا التأمل والامر بالوقوف على مواضع النص من غير طلب المعنى يكون نوع سحر ورضا لتحقيق معنى انشراح الصدر وطمأنينة القلب الثابت بقوله تعالى لعل الذين يستنبطونه منهم * فان قيل كيف يستقيم هذا والقياس لا يوجب العلم والمجهد يخطئ ويصيب عندهم * قلنا نعم ولكن يحصل له بالاجتهاد العلم من طريق الظاهر على وجه يطمئن قلبه وان كان لا يدرك ما هو الحق باجتهاده وهو تأثير قوله تعالى فان علمتوهن مؤمنات بان العلم ثبت به من حيث الظاهر * ويثبت به اى باثبات المعاني * نعم احكام النصوص فان حكم النص يكون مقتصر اقبل التعليل على الحل بالنصوص عليه وبعد استخراج الوصف المؤثر بقيت فيه وفي غيره * مما لم ينص عليه كحكم نص الربوا كان مقتصر على الاشياء السنة وبعد التعليل عم سائر المكيلات والمؤثرات * وفي ذلك اى وفي تعميم احكامها تعظيم حدودها لان فيه عملا بظواهر النصوص فيما نص عليه ومعانيها فيما لم ينص عليه من الفروع فكان اولى ما ذهب اليه الخصم من تخصيص اعمال النصوص فيما نص عليه وإهمالها فيما لم ينص عليه * وزمنا بهذا الأصل اى بسبب استعمال القياس محافظة النصوص بظواهرها * ومعانيها اى معانيها الاقوية * ومحافظة ما تضمنته اى النصوص من المعاني التى تملقت بها احكام النصوص وهى المعاني الشرعية لانه مالم يقف على النصوص ومعانيها الاقوية لا يعرف ان هذه الحادثة لانص فيها ومالم يقف على معانيها الشرعية لا يمكن رد الحادثة الى ما لنا سبها من النصوص * جمعا اى لاجل حصول الجمع بين الأصول والفروع جميعا * وهو الحق اى حفظ النصوص بظواهرها ومعانيها الاقوية والشرعية هو الحق فكان ما يفيض اليه وهو القياس حقا وليس بعد الحق الا الضلال فكان ما قال الخصم ان في المنع عن القياس محافظة النصوص بمعانيها زعما باطلا وهما خطأ * وما للخصم وهم تقاد القياس الاتسك

وشرحا للصدور
وثبت به تعميم احكام
النصوص وفي ذلك تعظيم
حدودها وزمنا بهذا
الأصل محافظة النصوص
بظواهرها ومعانيها
ومحافظة ما تضمنته من المعاني
التي تملقت بها احكامها
جميعا بين الأصول والفروع
تماما وهو الحق وماذا بعد
الحق الا الضلال وما للخصم
الاتسك بالجهل وصار
لتعليق الحكم معنى من
المعاني ثابتا بحجة فيها
ضرب شبهة وفي التبيين
احتمال وجاز وضع الاسباب
لعمل على هذا الوجه

وانتفاء صلاحية ما توهمه الخصم جامعا اولوجود معارض في الاصل او الفرع * واما الجمع بين المختلافات فلاشترأكاها في معنى جامع او اختصاص كل من المختلافات بعله صالحة لحكم خلافه الاذمانع عند اختلاف الصور وان اتحد نوع الحكم ان يمل بطل بخلفية * فان قال الخصم ان غرضي بما ذكرته بيان ان الشرع شهد ببطل اماراتكم فانه لو حرم النظر الى شعر الحرة ولم يذكر الامة لعلم انما حرم ذلك لخوف الفتنة وهو قائم في شعر الامة الحسناء فيحرم النظر اليه ولكن ذلك من اقوى ما ذكرته من اماراتكم في القياس فاذا شهد الشرع ببطلانه فقد صح قولي ان وضعه يمنع من القياس * فنجيبه بان في الشرع حكم اماره في بعض الصور لا يمنع من كونها اماره فان النعم الرطب اماره في الشتاء على المطر ولا ينقض كونه اماره وجود غيره اربط في صميم الشتاء من غير مطر فكذلك اماراتنا لا يخرج من كونها امارات بوجود امانها لمختلفة عنها احكامها اذا لاكثر يوجد بدون التخلف والله اعلم

﴿ فصل في تعليل الاصول ﴾

لما بين في اول الباب ان الاصول وهي النصوص شهود الله تعالى على حقوقه واحكامه وشهادتها معانيها الجامعة بين القروع والاصول بين في هذا الفصل اختلاف الناس في ذلك * فقالوا واختلفوا بمعنى القائلين بالقياس في هذه الاصول وهي النصوص المتضمنة للاحكام من الكتاب والسنة * واول الاصول الثلاثة وهي الكتاب والسنة والاجماع والاول اظهر * فقال بعضهم اى بعض القايين هي غير شاهدة اى غير معلولة في الاصل * الايدليل اى اذا قام دليل في البعض على كونه معلولا فيثبت يجوز تعليله ويصح الازام به على الخصم * واستدل بعض اهل الامة الحلاق لفظ المعلول على النص في عباراتهم فقالوا العلة التي هي المصدر لازم والتعت منه عليل فالصواب ان يقال هذا النص معال بكذا * واجيب عنه بانه قد جاء على فهو معلول اى ذو علة نص عليه في المغرب والصباح والعلة في اصطلاح الفقهاء عبارة عن المعنى الذي تعلق به حكم النص على ما عرف تفسيرها في اول التوقيم مأخوذة من العلة بمعنى المرض فيجوز ان يقال هذا النص معلول اى ذو علة بهذا المعنى كما يقال للرض معلول اى ذو علة بمعنى المرض * وقال بعضهم هي معلولة بكل وصف يمكن التعليل به ويصلح لاضافة الحكم اليه * الان يمنع مانع اى يقوم دليل من نص او اجماع في البعض يمنع من التعليل ببعض الاوصاف بحيث يتعدى منع التعليل بالجميع ويقتصر على ما عدم فيه المانع * وقال بعضهم وهم عامة مثبتي القياس هي معلولة اى الاصل فيها التعليل ولكن بوصف قائم الدليل على تميزه من بين سائر الاوصاف في كونه متعلق الحكم لا بكل وصف * معنى لاحاجة في تعليل كل نص الى اقامة الدليل على ان هذا النص معلول بل يكتفى فيه بان الاصل في النصوص التعليل لكن يحتاج فيه الى اقامة الدليل على ان هذا الوصف من بين سائر الاوصاف هو الذي تعلق الحكم به * وهذا اى هذا القول اشبه بمذهب الشافعي رحمه الله لانه لما جاوز التعليل بعله قاصرة وليس فيه الزام على الغير جاز الاكتفاء بهذا القدر وهو ان الاصل في النصوص كونها معلولة

﴿ فصل في تعليل الاصول ﴾

قال الشيخ الامام واختلفوا في هذه الاصول فقال بعضهم هي غير شاهدة اى غير معلولة الايدليل ويقال بعضهم هي معلولة بكل وصف يمكن الاجماع وقال بعضهم هي معلولة لكن لا بد من دليل محيز وهذا اشبه بمذهب الشافعي رحمه الله والقول الرابع قولنا اننا نقول هي معلولة شاهدة

* ولأنه لما جعل الاستصحاب حجة ملزمة على الغير مع أنه تمسك بالأصل لم يحتاج إلى إقامة
 الدليل في كل نص أنه شاهد للحال بل التعليل يكون ملزماً عند نظرنا إلى أن الأصل في النصوص
 التعليل * وأما قال وهذا أشبه لأن هذا المذهب لم يقل عن الشافعي نصاً بل استدلت بمسائله
 عليه واستند صاحب الميزان هذا القول إلى الشافعي وإلى بعض أصحابنا أيضاً * والقول
 الرابع قولنا أننا نقول هي معاملة شاهدة إلى الأصل فيها التحليل عندنا أيضاً ومعاملة شاهدة
 بمعنى واحد * إلا بما عجز مثل النصوص الواردة في المقدرات من العبادات والعقوبات *
 ولا بد في ذلك أي في جواز التعليل من دلالة التمييز أي دليل يميز الوصف المؤثر من سائر
 الأوصاف * ولا بد قبل ذلك أي قبل الشروع في التعليل وتمييز الوصف المؤثر * من إقامة
 الدليل على أنه أي النص الذي تريد استخراج العلة منه للحال * شاهد أي معاول لأن الظاهر
 وهو أن الأصل في النصوص التعليل يصلح للدفع لا للإلزام * وهذا القول مذهب بعض
 أصحابنا كذا ذكر في الميزان وإن كان القاضي الإمام والشيخان ذكروه مذهباً لأصحابنا على
 الإطلاق * واختار صاحب الميزان القول الثالث كما هو مذهب العادة فقال إن أحكام الله
 تعالى مبنية على الحكم ومصالح العباد وهو المراد بقولنا النصوص معاملة أي الأحكام الثابتة
 بها متعلقة بمسائل ومصالح وحكم فإذا عقل ذلك المعنى يجب القول بالتعدية * ولأن الأصل
 أن كان واحداً واستخرج منه كل من خالف علة تتعلق بالحكم بها كان الأصل معاولاً باتفاقهم
 وإن كان كل واحد استخرج من أصل على حدة ففي علة بوصف مؤثر ووجد فيه ما هو
 حباله يكون معاولاً فلا حاجة إلى قيام النص أو الإجماع على كونه معاولاً * وذكر في بعض نسخ
 أصول الفقه زعم بشر المريسي وأبو الحسن الكرخي أن من شرط صحة القياس أن ينقد الإجماع
 على كون حكم الأصل معاولاً أو يقوم نص عليه وزعم عثمان البستي أن القياس لا يجوز
 على أصل حتى يقوم دليل خاص على جواز القياس عليه * وكلاهما باطل لأن مدرك
 الإجماع بالقياس إجماع الصحابة وقد علمنا من تتبع أحوالهم في مجرى اجتراحاتهم أنهم كانوا
 يقيسون الفرع على الأصل عندئذ وجود ما يظن أنه علة في الأصل في الفرع من غير توقف
 على دليل يدل على كون الأصل معاولاً أو دليل خاص على جواز القياس عليه حتى قاس بعضهم
 قوله أنت على حرام على الطلاق وبعضهم على الظهار وبعضهم على اليمين من غير أن يقوم دليل من
 نص أو إجماع على كون تلك الأصول معاملة ولا على جواز القياس عليها ولم ينكر البعض على
 بعض ولم يرد عليه بأن ما ذكرت من الأصل غير متفق عليه مما أدى إلى خلاف إجماعهم باطل (قوله)
 احتج أهل المقالة الأولى وهم الذين قالوا بأن الأصل في النصوص عدم التعليل بأن النص قبل التعليل ثبتت
 الحكم بصيغته على موجب اللغة وليس المعنى الشرعي مما يدل عليه النص لغة ولهذا اقتص
 به الفقهاء دون أهل اللغة وبالتعليل تغير ذلك الحكم بانتقاله من الصيغة إلى المعنى إذ لو لم
 ينتقل لا يمكن التعدية ألا ترى أن حكم النص في قوله عليه السلام الخطئة بالخطئة مثل بمنزلة
 والفضل ربوا جرمة نضل الخطئة على الخطئة في البيع وبالتعليل يصير حكمه يبع المكيل

الإجماع ولا بد من دلالة
 التمييز ولا بد قبل ذلك من
 قيام الدليل على أنه للحال
 شاهد وعلى هذا اختلافنا
 في تعليل الذهب والفضة
 بالوزن وأنكر الشافعي
 رحمه الله التعليل فلا يصح
 الاستدلال بأن النصوص
 في الأصل معاملة الإقامة
 الدليل في هذا النص على
 الخصوص أنه معاول
 احتج أهل المقالة الأولى بأن
 النص موجب بصيغته
 وبالتعليل ينتقل حكمه إلى
 معناه وذلك كالحاجزين
 الحقيقة

بالكيل في الجنس سواء كان حنطة أو غيرها * ثم المعنى الشرعي من الصيغة بمنزلة المجاز من الحقيقة فإن معرفة صيغة النص تتوقف على السماع فتوقف معرفة الحقيقة عليه ومعرفة المعنى الشرعي من النص لا تتوقف عليه كمعرفة المجاز فكان الاشتغال بالتعليل تغيراً للحكم النص وترك الحقيقة إلى المجاز بل أبعد لأن المجاز أحد نوعي الكلام والمعنى المستنبط ليس من أنواع النص ولا من أنواع الكلام وإذا كان كذلك كان الأصل هو العمل بصيغة النص دون معناه فلا يجوز ترك هذا الأصل وتغييره إلا بدليل كما لا يجوز ترك الحقيقة وتغيير معناها إلا بدليل * وذلك إشارة إلى المعنى أو إلى انتقال الحكم * والضمير في فلا يتروك راجع إلى النص * ثم استوضح هذا بذكر دليل آخر فقال لا ترى أن الأوصاف متعارضة بمعنى تقتضي كل وصف من أوصاف النص غير ما يقتضيه الآخر فإن وصف العلم في حديث الزبوا يقتضي حرمة بيع التفاحه بالتفاحين وإباحة بيع قفيز من الجص بقفيزين منه على خلاف ما يقتضيه القدر والجنس * والتعليل بالكل أي بجميع أوصاف النص بأن يجعل الكل علة واحدة غير ممكن لأن ذلك لا يوجد في غير المنصوص عليه فالتعليل يوجب انسداد باب القياس لاقتضائه قصد الحكم على النص * أو التعليل بكل واحد من الأوصاف بأن يجعل كل وصف علة غير ممكن لاقتضائه إلى التناقض فإن التعليل بالقدر والجنس يوجب خلاف ما يوجب التعليل بالذم كما قلنا * أو التعليل بالقرار والجنس يوجب التعدية إلى الجنس والثورة والحدب وغيرها والتعليل بالطعم والشمية يوجب قصر الحكم على المنصوص عليه وهو الطعام في قوله عليه السلام لا يتبعوا الطعام بالطعام والذهب والفضة في حديث الأشياء الستة والتعدية وعدمها امران متنافسان فيكون التعليل المؤدى إليه باطلاً * وبكل وصف محتمل يعني بعدما تحققت المعارضة ولم يمكن التعليل بالجميع وبكل وصف كما قلنا لا يمكن التعليل بواحد منها أيضاً لأن كل وصف عنه المجتهد للتعليل به يحتمل أن يكون هو المعنى الموجب للحكم ويحتمل أن لا يكون والمحتمل لا يكون جهة إذا الحجة لا تثبت بالاحتمال والشك * فكان التوقف أي الوقوف عن التعليل هو الأصل إلا إذا قام دليل يرجح بعض الأوصاف فيتمتع بمجوز الاشتغال بالتعليل فإن الترجيح بعد المعارضة انما يثبت بالدليل * ولأن الحكم ظهر عقيب كل الأوصاف التي اشتمل عليها النص فالتعليل ببعضها يخصص فلا يثبت إلا بدليل * وحاصل هذا القول أن التعليل لا يجوز إلا فيما ثبتت علته بنص أو إجماع * قوله * واحتج أهل المقالة الثانية وهم الذين قالوا الأصل في النصوص التعليل وأن التعليل يجوز بكل وصف ممكن * بأن الشرع أي الشارع لما جعل القياس جهة بما مر ذكره من الدلائل ولاتأني القياس إلا بالوقوف على المعنى الذي صلح علة من النص كان جواز التعليل أصلاً في كل نص لأن تلك الدلائل لم تقص على نص ونص * ولما صار التعليل أصلاً ولا يمكن التعليل بجميع الأوصاف لتأديه إلى انسداد باب القياس ولا بواحد منها للجهالة وفساد ترجيح الشيء بلامر حجة صارت الأوصاف كلها صالحة أي صار كل وصف صالحاً للتعليل به فكانت صالحة للتعليل

فلا تترك إلا بدليل
الترى أن الأوصاف
متعارضة بالتعليل بالكل
غير ممكن وبكل وصف
محتمل فكان الوقوف أصلاً
واحتج أهل المقالة الثانية
بأن الشرع لما جعل القياس
جهة ولا يصير حجة إلا
بأن يجعل أوصاف النص
جهة وشهادة صارت
الأوصاف كلها صالحة

بكل وصف اصلا * فصلح الابيات اى اثبات الحكم بكل وصف * الامناع بان يعارض
بعض الاوصاف بعضها او يتخالف بعضها او اجزاءها مثل رواية الحديث فان
الحديث لما كان جهة والعمل به واجبا ولا يثبت الحديث الا بنقل الرواة واجتماع الرواة على
رواية كل حديث متعذر صارت رواية كل عدل جهة لا تترك الابناع بان يتخالف دليلا قطعيا
من نص او اجماع او يظهر فسق الراوى * فكذلك هذا اى نقل رواية الحديث لتعليل النص
لما تعذر التعليل بالجميع يجعل كل وصف علة وظهر بهذا فساد قولهم ان الاوصاف متعارضة
لان بمجرد اختلاف الاوصاف للمحقق المعارضة اذا امكن العمل بالكل لا يثبت ايضا عند
كثرة اوصاف النص مع امكان العمل بالكل الا ان يمنع منه مانع * ثم اجاب عن قولهم التعليل
بكل وصف بمحمل بقوله ولما صار القياس دليلا اى في الشرع * صار التعليل والشهادة من
النص اى من كل نص اصلا تعميم الحكم لكن يبقى في كل وصف احتمال انه ليس بمراد بتقديم
الدليل على كونه حجة فلا يترك اى ذلك الاصل بالاحتمال لان ما ثبت اصلا بالدليل لا يخرج
بالاحتمال من ان يكون حجة كما لا يثبت بالاحتمال كونه حجة * وعن قولهم التعليل بتفسير الحكم
وترك الحقيقة الى الجواز واما التعليل لاثبات حكم ان فرع يعنى اثر التعليل في اثبات حكم الفرع
لا في تفسير حكم الاصل فان الحكم في المنصوص بعد التعليل ثابت بالنص لا بالملة كما كان قبل
التعليل فلم يكن فيه تفسير للحكم ولا ترك للحقيقة بل فيه تقريره باظهار المعنى الذى يحصل به
طهانية القلب واتسراح الصدر * ووجه القول الثالث وهو قول بعض اصحابنا والشافى
انه لما ثبت القول بالتعليل بالدلائل الموجبة للقياس * وصار ذلك اى التعليل اصلا في النصوص
* بطل التعليل بكل الاوصاف اى يجمعها بان يجعل الكل علة * لانه اى التعليل شرع
لقياس مرة اى لتعدي الحكم الى غير المنصوص عليه والحاقه به * والصحيح اخرى عند الشافى
فان جواز التعليل بملة قاصرة لا بمجرد الجهر فحسب * وهذا اى التعليل بجميع الاوصاف
يسد باب القياس اصلا لما بينا ان ما يوجد فيه جميع الاوصاف يكون فردا من جنس المنصوص
عليه فيكون الحكم ثابتا فيه بالنص لا بالقياس فيكون التعليل حينئذ للحجر لا خيرا وهو خلاف
ما اتفق عليه القائلون بالقياس وما اتفق التعليل بالجميع وجب التعليل بواحد من الجملة وهو
مجهول والتعليل بالمجهول تعدية الحكم باطل فلا بد من دليل عين وصفا من مائر الاوصاف
للتعليل * وقوله والواحد من الجملة جواب عما يقال ان لم يكن التعليل بالجملة فلم وجب النقل
الى الواحد مع امكان التماثل بالوصفين والاكثر منها * فقال لان الواحد هو المتيقن به بعد
سقوط الجملة كفى وقت الصلوة للمتعذر بسببية الجميع جعل الجزء الاذى سببا لتيقن به والتعليل
بالوصفين واكثر جائز لكن اثر زيادة على الواحد لا يثبت الا بالدليل ايضا * هذا تقرير
ما ذكر في الكتاب * ولكن لاهل المقالة الثانية ان يقولوا لا يلزم من عدم حجة التعليل بجميع
الاوصاف عدم صحته بكل واحد منها اذا لم يكن التعليل به لعدم سد باب القياس فيه بل فيه قهقهة
وزيادة تعميم حكم النص فاذا جاز التعليل بكل وصف لم يجب النقل الى الواحد المجهول الذى

الابيات بكل وصف الا
بما تعذر مثل رواية الحديث
لما كان حجة والاجتماع
متعذر صارت رواية كل
عدل حجة لا تترك الابناع
فكذلك هذا ولما صار القياس
دليلا صار التعليل والشهادة
من النص اصلا فلا يترك
بالاحتمال واما التعليل لاثبات
حكم الفرع فاما النص فيبقى
موجبا كما كان ووجه
القول الثالث انه لما ثبت
القول بالتعليل وصار ذلك
افضل اى بطل التعليل بكل
الاوصاف لانه ما شرع الا
لقياس مرة وللحجر
اخرى عند الشافى وهذا
يسد باب القياس اصلا
فوجب التعليل بواحد
من الجملة فلا بد من دليل
يجب التيقن لان التعليل
بالمجهول باطل والواحد
من الجملة هو المتيقن به
سقوط الجملة لكنه مجهول

وقلنا نحن ان دليل التميز

شرط على ما بين ان شاء الله

تمالى لكننا نحتاج قبل ذلك

الى قيام الدلالة على كون

الاصل شاهداً للحال لانا

قد وجدنا من النصوص

ما هو غير معلول فاحتمل

هذا ان يكون من تلك

الجملة لكن هذا الاصل

لم يسقط بالاحتياط ولم يبق

حجة على غيره وهو الفرع

بالاحتياط ايضا على مثال

استصحاب الحال ولا يلزم

عليه ان الاقتداء بالنبي عليه

السلام واجب مع قيام

الاختصاص في بعض

الامور لان الاقتداء بالنبي

عليه السلام انما صار واجبا

لكونه رسولا واما ما وهذا

لا شبهة فيه فلم يسقط العمل

بمداخل من الاحتياط في

فرض العمل فاما هنا فان

النص نوع معلول وغير

معلول فيصير الاحتياط

واقفاً نفس الحجة ولان

الشرع ابتداء بالزقف

حرمة وبالاختياط اخرى

كل ذلك اصل فلما اعتدلا

لم يستقم الاكتفاء باحد

الاصليين فاما الرسول عليه

السلام فاما ثبت للاقتداء

لامعارض لذلك فلم يطل

بالاحتياط

يحتاج الى دليل غير هو في كلام القاضي الامام جواب عنه فانه قال الدلائل المرجحة لقياس جعلت النص معلولا لا يمكن القياس اذ لقياس الا يكون النص معلولا والا لكان ثابت بوصف من الجملة فلم يجب تلك الدلائل ان يصح كل وصف علة بل صار البعض من الجملة علة واحتمل الزيادة على الواحد فلا تثبت الزيادة على الواحد بالبدليل * وذكر شمس الائمة رجح الله ان الصحابة انما اختلفوا في الفروع لاختلفهم في الوصف الذي هو علة في النص اذ كل واحد منهم ادعى ان العلة ما قاله فكان ذلك اتفاقا منهم ان احد الاوصاف هو العلة فلا يجوز التعليل بجميع الاوصاف وبكل وصف لانه على مخالفة الاجماع (قوله) وقلنا نحن ان دليل التميز شرط يعني هذا الذي ذكرنا هو المختار ودليل التميز شرط عندنا ايضا كما هو شرط عندهم الان عندهم دليل التميز الاخالة وعندنا التأثير على ما بين في باب ركن القياس ان شاء الله عز وجل * لكننا نحتاج قبل ذلك الى قبل بيان دليل التميز والشروع في التعليل الى اقامة الدليل * على كونه الاصل اى النص الذي يريد تعليله * شاهدا اى معلولا في الحال وليس بمقتصر على مورد بل يعدى حكمه الى غيره كالحكم الثابت بالخارج من السيلين تعدى الى مقبوض السرة بالاجماع فيجوز تعليله بعد بوصف قام الى الدليل على كونه علة لان الاصل في النصوص وان كان هو التعليل الا انه ثابت من طريق الظاهر وقد وجدنا من النصوص ما هو غير معلول بالاتفاق واحتمل ان يكون هذا النص لعين من تلك الجملة فلا يصح التمسك بذلك الاصل والازام به على الغير مع هذا الاحتمال لان الظاهر يصلح حجة لدفع للازام * لكن هذا الاصل وهو كون التعليل اصلا في النصوص لم يسقط بالاحتياط ايضا حتى جاز التعليل للعمل به قبل قيام الدليل على كونه معلولا وان لم يصح الازام به على الغير * على مثال استصحاب الحال فانه لما كان ثابتا بطريق الظاهر صلح حجة دافعة لازمة حتى ان حجة المفقود لما كانت ثابتة بطريق الاستصحاب نجعل حجة لدفع الاستحقاق حتى لا يورث ماله ولا يصلح سببا للاستحقاق حتى لو مات قريبه لا يرثه المفقود لاحتمال الموت * وكذلك محمول الحال اذا شهد لا يرد شهادته باحتمال كونه عبدا اذ الاصل في بني آدم هو الحرية ولكن لو طعن الخصم في حريته ابرص حجة عليه باعتبار الاصل لاحتمال زواله يعارض ولا يبطل حرمة في نفسه ايضا هذا الاحتمال فكذلك هذا اذا قام الدليل على كون الاصل شاهدا لم يبق الاحتمال فصار حجة (قوله) ولا يلزم جواب عن سؤال رد على هذا الاصل * وتقديره ان الاقتداء بالرسول في افعاله اصل بقوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة قل ان كنتم تحبون الله فآتوا بغير مهر واخذوا الصفي من الغنم وغيرها كانت عدم التعليل في بعض النصوص * ثم جاز العمل بذلك الاصل من غير اشتراط قيام دليل على عدم الاختصاص حتى جاز الاقتداء به في افعاله وصح الازام به على الغير ما لم يقم الدليل المانع فينبغي ان يجوز العمل بالاصل ههنا ايضا من غير اشتراط قيام دليل على كون هذا النص لعين

معللا لما يمنع عنه مانع **قال** الاقتداء بالتبني عليه السلام انما وجب لكونه رسولا واما ما صادقا بقوله تعالى واتبعوا لما كنتم تهنّدون وليس في كونه رسولا واما ما شبهة فوجب علينا الاقتداء به لوجود العلة الموجبة له قطعا ولم يسقط العمل به بالاحتمال الداخل في نفس العمل دون العلة الموجبة وهو احتمال الاختصاص كالا يسقط العمل بالعام باحتمال الخصوص لما كان اصله موجبا لما يرقم دليل التخصيص **فاما** فيما نحن فيه فالا احتمال في نفس الجهة لوجهين المذكورين في اسكتاب فلم يكن بد من قيام الدليل على انه معلول للعلل ليصح العمل به بمنزلة الحمل لما كان الاحتمال في نفسه لم يصح العمل به لما يرقم دليل بين المراد منه **ومن** لم يعتبر هذا الشرط من اصحابنا متمسكا باجتماع الصعابة على ما بينا وبان احدا من العلماء لم يشتغل باقامة الدليل على كون الاصل معللا في نظراتهم ومقاييسهم ولم يطلب ذلك خصمه منه **اجاب** عن هذه الكلمات فقال بعدما ثبت ان الاصل في النصوص هو التعليل لا وجهه الى اشتراط دليل اخر لصحة التعليل اذا التعليل لا يصح الا بوصف مؤثر والاثار انما يعرف بالكتابات والسنة والاجماع على ما سترفعه فكان ظهور الوصف المؤثر من هذا النص دليلا على كونه معلولا لا بمعنى لكونه معلولا لالتعلق حكمه بجميع مؤثر يدرك بالعقل فالحاجة الى اقامة دليل اخر على كونه معلولا **وليس** هذا كاستصحاب الحال فان الاصل فيه لم يثبت بدليل الا ترى ان حجة الملقود وحرية الشاهد لم تثبتا بدليل بل بظاهر الحال فاما كون الاصل معلولا فقد ثبت بقبول التبيل وظهور الوصف المؤثر فوضع الفرق وتبين انه كالاقتداء بالرسول عليه السلام في صحة العمل به في هذا الفرع لمعين كالمثل بالاقتداء بالفعل المبرر **وكان** النصوص نوعان معلول وغير معلول فاقبال النبي السلام ايضا نوعان ما يقتدى به وما لا يقتدى به وكان ثانيا بالوقت في غير المعلول وبالاستنباط في المعلول فقد اثبتنا بالاقتداء فيما يصلح الاقتداء به وبعدم الاقتداء فيما ثبت الاختصاص فيه فكانا من قبيل واحد **فهذا** كلام الفريقين في هذه المسئلة فليكن بعد الترجيع (قوله) ومثال هذا الاصل وهو انه لا بد في التعليل من اقامة الدليل على كون الاصل معلولا ولا يكتفي فيه بان الاصل في النصوص التعليل **قولنا** في الذهب والقضة ان حكم النص وهو حرمة الفضل **في** ذلك **في** النصوص **معلول** بعلّة متعمدية وهي الوزن واجنس على خلاف ما قال الشافعي رحمه الله انه ليس بمعلول **او** مخصوص بعلّة التهمة فلا يصح منا الاستدلال اى التمسك بالاصل من غير اقامة الدليل على ان هذا النص وهو قوله عليه السلام الذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلا يمثل بدايد بعينه معلول **ودلالة** ذلك اى الدليل على ان هذا النص بعينه معلول ان هذا النص تضمن حكم التعين اى حكما هو التعين من قبيل قولك علم الطب وحكم التطهير **بقوله** عليه السلام يدايد اذ المراد منه التعين فان ابدالة التعين كالاحضار والاشارة كالتضمن وجوب المماثلة بقوله مثلا يمثل **وذلك** من باب الربوا ايضا اى وجوب التعين من باب الاحتراز من الربوا كوجوب المماثلة الاحتراز عن الربوا بمعنى كلا الحكمين متعلق بمعنى واحد **الا ترى** دليل على ان وجوبه للاحتراز من الربوا بمعنى الدليل على ان وجوبه لما قلنا ان تعيين احد البديلين شرط جواز كل بيع للاحتراز

ومثال هذا
الاصل قولنا في الذهب
والقضة ان حكم النص في
ذلك معلول فلا يصح منا
الاستدلال بالاصل وهو ان
التعليل اصل في النصوص
يل لا بد من اقامة الدلالة
على ان هذا النص بعينه
معلول ودلالة ذلك ان هذا
النص تضمن حكم التعين
بقوله يدايد وذلك من
باب الربوا ايضا الا ترى
ان تعيين احد البديلين شرط
جواز كل بيع احتراز عن
الدين

عن الدين الدين الذي هو تسيئة بفسية تؤذت من باب الربوا لقوله عليه السلام اتما الربوا في النسيئة
 * وتعين الاخرى وجوب تعيين البدل الاخر فيها نحن بصدده وهو الصرف لطلب المساواة
 بين البدلين في العينة فان المساواة بينهما في القدر والعينة شرط عند اتفاق المجلس بقوله مثلاً مثل
 بداييد والمساواة في العينة شرط عند اختلاف المجلس بقوله واذا اختلف النوعان فبيعوا
 كيف شئتم بعد ان يكون بداييد * وقوله طلباً لتسوية متعلق بواجب * وقوله احترازاً متعلق
 بالمجموع او قوله طلباً وهو اظهر * واتما وجوب تحصيل المساواة بينهما في العينة احترازاً
 عن شبهة الفضل الذي هو ربوا فان العين خير من الدين وان كان حالاً لهذا لم يجز اذله زكوة
 العين من الدين ولم تبحث في قوله ان كان له مال فبيده حراً اذا لم يكن له مال عين وله ديون على الناس
 كما وجبت المساواة في القدر احترازاً عن حقيقة الفضل فثبت ان وجوب التعيين للاحتراز عن الربوا
 كوجوب المساواة * وقد وجدنا هذا الحكم وهو وجوب التعيين متعبداً عن هذا الاصل الى
 الفروع حتى شرط الشافعي رحمه الله التقاض في المجلس في بيع الطعام بالطعام عند اتحاد المجلس
 واختلافه لتحصل التعيين كما شرطناه جميعاً في بدل الصرف عند اتحاد المجلس واختلافه لذلك
 * وقلنا جميعاً فيمن اشترى حنطة بعبها بشعر بغير عينه غير مقبوض في المجلس انه باطل وان
 كان موصوفاً لان ترك التعيين في احد البدلين يعدم المساواة في البدليين كما لو باع ذهباً بفضة ولم
 يقبض احدهما في المجلس * واتما قلنا حالاً غير مؤجل ليكون وجه الجواز اظهر يعني مع كونه
 حالاً موصوفاً لا يجوز لعدم التعيين * لما قلنا من اشتراط تعيين البدلين طلباً للمساواة احترازاً
 عن شبهة الفضل * ووجب تعيين رأس مال السلم يعني باقبض في المجلس سواء كان من الائمان
 او من غيرهما لان المسلم فيه ابدى يكون ديناراً رأس المال في الاغلب هو الدراهم والدنانير وانها لا يتعين
 الا باقبض فشرطنا القبض الذي يحصل به التعيين كيلا يكون افتراقاً عن دين بدين ثم لو كان
 شيئاً يتعين بالتعيين بدون القبض يشترط القبض ايضاً ولا يكفي فيه بالتعيين دفعا لخرج التمييز عن
 العوام والمساواة لفرد بالاغلب * فيثبت بما ذكرنا ان هذا الحكم قد تعدى الى الفروع
 اذ لا معنى لتعدي الوجود حكم النص في غير النصوص عليه وعدم اقتصاره عليه
 * واذا ثبت التعدى في ذلك اى في حكم التعيين * ثبت انه اى النص معلول فلا
 يعنى بلا تعليل اى الحكم لا يعنى الى الفرع بلا تعليل الاصل بالايجاع وثبت ان التعليل
 بعلة قاصرة لا يمنع من التعدى بعلة متعددة لان التعدى قد صح هنا ولم يكن التهمة مانعة
 * واذا ثبت فيه اى ثبت تعليل هذا النص في تعدى حكم التعيين الى ما ذكرنا من الصور ولم
 يكن التهمة مانعة منه * ثبت تعليله في مسئلتنا اى فيما تنازعنا فيه وهو تعدى وجوب المماثلة
 الى سائر الموزونات * لانه هو بعينه اى لان التعليل لوجوب المماثلة غير التعليل لتعدى
 حكم التعيين فان تعدى وجوب المماثلة للاحتراز عن الربوا كما ان تعدى وجوب التعيين
 للاحتراز عن الربوا ايضاً * بل ربوا الفضل اثبت منه اى من ربوا النسيئة يعني ربوا الفضل
 الذي بني تعدى وجوب المماثلة عليه اسرع ثبوتاً من ربوا النسيئة الذي بني تعدى التعيين

وتعين الاخر واجب
 طلباً للاستواء بينهما احترازاً
 عن شبهة الفضل الذي هو
 ربوا وقد قال النبي عليه
 السلام اتما الربوا في النسيئة
 وقد وجدنا هذا الحكم
 متعبداً عنه حتى

في بيع العلم
بالعلم ان التقاض شرط
وقد اجمعا فبين اشترى
خطبة بعينها بشيء غيره
حالا غير موحلا له باطل
وان كان موصولا لما قلنا
واجب تعيين رأس مال
العلم بالاجماع واذا ثبت
التعدي في ذلك ثبت انه
معلول فلا تعدي بالتعليل
بالاجماع فقد صرح التعدي
ولم يكن الثبوت مازنة واذا
ثبت فيه ثبت في مستأناته
هو بينه بل روى الفضل
ابنه وقال الشافعي رحمه الله
ان تحريم الحر معلول فلا بد
من اقامة الدليل عليه
ولا دليل عليه من قبل
النص بل الدليل دل على
خلاله فان النص اوجب
تحريم الحر لعينها وليس
حرمة سائر الاثربة
ونجاستها من باب التعدي
لكن ثبت بدليل فيه شبهة
اجتباها ومثالا هذا
الشاهد لما قبلت شهادة
مع صفة الجهل بمحذور
الشرع بطل الطعن بالجهل
وصح العن بارتقائك ذلك
هنا مع وجدنا النص
شاهدا مع ما ذكر من
الطعن بطل الطعن ومتى
وقع الطعن في الشاهد
بما هو جرح وهو الرق
لم يجز الحكم بنظره الحرية الاجبة كذلك هنا لا يصح العمل به مع الاحتمال بالايجابية والله اعلم

عليه لانه حقيقة الفضل وروا النسبة شبهة الفضل والحقيقة اولى بالشبهة من الشبهة فان
قبل لانسلم وجود التعدي في هذا الحكم لان معنى التعدي ان يوجد الحكم في الفرع الذي
لانص فيه بناء على علة جامعة بين الاصل والفرع والتعيين فيما ذكرتم ثابت بالنص بالادلة
فانه عليه السلام قال في كل واحد من الاشياء الستة عند المقابلة يحسنه بدايد قبضا بقبض
ثم قال واذا اختلف النوعان فيعوا كيف شتم بعد ان يكون بدايد قبض القبض المعين
عند اتفاق الجنس واختلافه بهذا النص وفي رأس مال السلم نهيه عليه السلام عن الكلي بالكل
فكان القبض المعين واجبا في هذه المسائل بالنص بالتعليل واذا كان كذلك لم يثبت كون هذا
النص معلولا * يوضحه ان من شرط صحة التعليل عدم النص في الفرع فمع وجود هذه
النصوص فيما ذكرتم من الفروع كيف يمكن القول بتعدي الحكم من الذهب والفضة اليها *
قلنا وجود النص في الفرع لا يمنع صحة التعدي من محل آخر اليه بالتعليل اذا كان التعليل
موافقا للنص عند البعض وانما يمنع اذا كان على خلاف النص الا ترى ان الفقهاء عن آخرهم
يقولون هذا الحكم ثابت بالنص والمعقول على معنى انه لولا النص لكان الحكم ثابتا بالقياس
ولم يكن معد ولا به عن القياس فاذا وجد النص كان القياس مؤكدا له وكان النص مقرا
للقياس ويتعارض كل واحد منهما بالاخر كما اذا وجد نصان من الكتاب او من السنة او منها
جميعا ثبت ان وجود النص في الفرع لا يقدح فيما ذكرنا بل يؤكد كون الاصل القياس عليه
معلولا * قوله * قال الشافعي هل الشافعي رحمه الله تحريم الحر يوصف الاسكار وقال
هذا وصف مؤثر لان المنع من شرب ما يسكر العقل الذي به صار الانسان اهلا للسلطان
والتكليف ويجعله كائنات امر معقول ولهذا لم يشربها في قولهم يشربها كثير من الصحابة
قبل التحريم فيلحق سائر الاثربة المسكرة بها بعللة الاسكار فيحرم قليلها وكثيرها ويجب الحد
بشرب القليل منها كالخمر * فقال الشيخ رحمه الله لا بد من اقامة الدليل اولا على كون النص
الحرم لها معلولا ليصح تعليله بعد ولا دليل عليه من قبل النص بل الدليل من النص دال على
انه غير معلول فان النبي صلى الله عليه وسلم قال ان الله تعالى حرم الخمر لعينها قليلا وكثيرها
والسكر من كل شراب فلو كانت الحرمة متعلقة بالسكر لم يثبت في القابل كما ذهب اليه بعض
اهل الاهواء * وقوله ليست حرمة سائر الاثربة ونجاستها جواب عما يقال قد تعدي
حكم الحرمة وحكم النجاسة عن الخمر الى بعض الاثربة المسكرة مثل المطبوخ اذ في طهارة
اذا اشد والى من نيز الزجج او الخمر اذا اشد كما تعدي حكم التعيين في المثال المذكور
الى الفروع فثبت به ان النص الحرم الخمر معلول اذ لا تعدي بالتعليل * فقال ليست حرمة
سائر الاثربة اى باقى الاثربة الحرمة ونجاستها من باب التعدي الا ترى انهما لم يثبتا على
الوصف الذي يثبت في الخمر حتى يكفر مستحل الخمر ولا يكفر مستحل سائر الاثربة * ونجاسة الخمر غلبة
لا يفي عنها اكثر من قدر الدرهم ونجاسة سائر الاثربة الحرمة خفيفة في عنها مادون ربع
التوب * كذا لا يجوز بيع الخمر بالاجماع ويجوز بيع سائر الاثربة الحرمة عند ابي حنيفة

رحم الله اليه اشير في الميسوط * لكنه اى لكن الحكم وهو الحرمة والتجاسة فيه
اى فى سائر الاشربة ثبت بدليل فيه شبهة بطريق الاحتياط وهو ما روى عن النبي صلى الله
عليه وسلم انه قال الحجر من هاتين الشجرتين مشيرا الى الخلة والكرمة فظاهره وجوب
ان يكون حكم هذه الاشربة حكم الحجر اذ النبي عليه السلام بحث مينا للحكم لاقفة فكان
معناه ما يتخذ منها له حكم الحجر واذا كان كذلك لا يثبت به كون النص معلولا * ومثال هذا
اى نظير ما ذكرنا ان وصف الثنية لما لم يمنع من تعدى حكم التعيين لا يصح الطعن به بان
يقال هذا النص معلول بهذا الوصف فلا يصح ان يكون معلولا بوصف آخر وان التمسك
بالاصل لما لم يصلح حجة يلزمه صرح الطعن باحتمال كون هذا النص المعين غير معلول وطلب
اقامة الدليل على كونه معلولا * طعن الشاهد بالجمل وارق فان الطعن بالجمل لا يصح
وبارق يصح على ما قرر في الكتاب * متى وجد بالنص شاهدا اى معللا مع ما ذكر الخصم
من الطعن بانه معلول بالثنية بطل هذا الطعن والله اعلم

﴿ باب شروط القياس ﴾

﴿ قوله ﴾ ان لا يكون الاصل مخصوصا بحكمه بنص آخر * اعلم انه لابد من بيان الاصل
والفرع ههنا لكثرة دورهما في المسائل في هذا الباب فتقول الاصل في القياس عند اكثر العلماء
من اهل النظر هو محل الحكم المنصوص عليه كما اذا قيس الارز على البر في تحريم بيعه يحسنه
كان الاصل هو البر عندهم لان الاصل ما كان حكم الفرع مقتبسا منه ومردودا اليه وذلك
هو البر في هذا المثال * وعند المتكلمين هو الدليل الدال على الحكم المنصوص عليه من
نص او اجماع كقوله عليه السلام الخنطة بالخنطة مثلا يمثل في هذا المثال لان الاصل ما تفرع
عليه غيره والحكم المنصوص عليه متفرع على النص فكان هو الاصل * وذهبت طائفة
الى ان الاصل هو الحكم في المحل لان الاصل ما يفتى عليه غيره وكان العلم به موصلا الى
العلم او اللزوم بغيره وهذه الخاصية موجودة في الحكم لافي المحل لان حكم الفرع لا يتفرع على
المحل * ولا في النص والاجماع اذ لو تصور العلم بالحكم في المحل دونهما بدليل عقلي او ضرورة
امكن القياس فلم يكن النص اصلا لقياس ايضا * وهذا النزاع لفظي لا مكان اطلاق الاصل
على كل واحد منها لبناء حكم الفرع على الحكم في المحل المنصوص عليه وعلى المحل والنص
لان كل واحد اصله واصل الاصل اصل ولكن الاشبه ان يكون الاصل هو المحل كما هو
مذهب الجمهور لان الاصل يطلق على ما يفتى عليه غيره وعلى ما لا يفتقر الى غيره ويستقيم
اختلفه على المحل للمعتين * اما بالعلم الاول فلما قلنا * واما بالعلم الثانى فلاقتدار الحكم
ودليله الى المحل ضرورة من غير عكس لان المحل غير مقتضى الحكم ولا الى دليله * ولان المطلوب بيان
الاصل الذى يقابل الفرع في التركيب القياسى ولا شك انه بهذا الاعتبار هو المحل * واما
الفرع فهو المحل المشبه عند الاكثر كالارز في المثال المذكور وعند الباقيين هو الحكم الثابت
فيه بالقياس كتحريم البيع بحسنه متفاضلا وهذا اولى لانه الذى يفتى على الغير ويقتصر

﴿ باب شروط القياس ﴾

قال الشيخ الامام رحمه
ارينة اوجه ان لا يكون
الاصل مخصوصا بحكمه
بنص آخر

الیه دون المحل الانهم لما سموا المحل المشبه به اصلا سموا المحل الآخر فرما * واذا ثبت هذا فنقول ان كان المراد من الاصل ههنا النص الثابت للحكم فالمراد من الخصوص التفرّد كما في قولك فلان مخصوص بعلم الطب اى منفرد به من بين السامة لا يشترك فيه احد لا الخصوص من صيغة عامة فانه غير مانع عن القياس الا ترى ان اهل الذمة لما خصوا عن عموم نص القتال الحق بهم الشيوخ والصبيان والراهبين وغيرهم بالقياس * والباء في محكمه بمعنى مع وفي نص آخر للسبية * والمختص به غير مذكور والضمير راجع الى الاصل اى يشترط ان لا يكون النص الثابت للحكم في المحل مختصا مع حكمه بذلك المحل بسبب نص آخر يدل على اختصاصه وتفرده به مثل قوله عليه السلام من شهد له خزيمة فحسبه فانه مختص مع حكمه وهو قبول شهادة الفرد بمحل وروده وهو خزيمة رضى الله عنه بسبب نص آخر يدل على اختصاصه به وهو قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم فانه لما اوجب على الجميع مراعاة العدد لم منه نفي قبول شهادة الفرد فاذا ثبت بدليل في موضع كان مختصا به ولا يمدوه للنص الثاني في غيره * وان كان المراد منه محل الحكم كما هو مذهب الجمهور فالمراد من الخصوص التفرّد كما قلنا * والباء في محكمه صلة الخصوص * وفي نص آخر للسبية اى يشترط ان لا يكون محل الحكم مختصا بالحكم المشروع فيه بسبب نص آخر يدل على اختصاصه بهذا الحكم مثل خزيمة رضى الله عنه فانه مختص اى منفرد بقبول شهادته وحده لا يشترك فيه غيره ومرف هذا الاختصاص بقوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم * او المراد من الخصوص خصوص العموم الا انه اراد به خصوص بطريق الكرامة لا يطلق الخصوص فانه لا يمنع من القياس * والباء في نص متعلقه بالخصوص والنص الآخر الدليل المختص والمخصوص منه غير مذكور يعنى يشترط ان لا يكون محل الحكم مخصوصا بحكمه عن قاعدة عامة نص آخر يخصه مثل خزيمة رضى الله عنه فانه مخصوص بحكمه وهو قبول شهادته وحده عن العمومات الموجبة للعدد مثل قوله تعالى واستشهدوا شهيدين واشهدوا ذوي عدل منكم بقوله عليه السلام من شهد له خزيمة فحسبه ولكن بطريق الكرامة فينتج من الحاق غيره بقياسا سواء كان مثله في الفضيلة اوفوق او دونه وهذا الوجه اوفق لظاهر الكتاب * قوله * وان لا يكون حكمه معدولا به عن القياس الضمير في به راجع الى الحكم والباء لتعديّة فان العدول لازم وهو الميل عن الطريق فلا يتأتى المجهول عنه الا بالياء ويكون معناه مع الباء معنى القاعل اى ومن شروطه ان لا يكون حكم الاصل عاد لاعتبار سن القياس اى ما تلاعنه يعنى لا يكون على خلافه * وان يتعدى الحكم الشرعى الثابت بالنص بعينه الى فرع هو نظيره ولا نص فيه * الضمير في بعينه عائد الى الحكم وفي نظيره الى الاصل وفي فيه الى الفرع * وهذا الشرط وان كان شرطا في الحقيقة تضمنه اشتراط التعديّة وكون الحكم شرعيا وعدم تغييره في الفرع فان قوله بعينه يشير اليه ومثاله الفرع الاصل وعدم وجود النص في الفرع الا ان الكل لما كان راجعا الى

وان لا يكون حكمه معدولا به
عن القياس وان يتعدى الحكم
الشرعى الثابت بالنص
بعينه الى فرع هو نظيره
ولا نص فيه

تحقق التدية فانها تم بالجميع جعل الكل شرطا واحدا بخلاف الشرطين الاولين فانها
ليسا من التعدية بل هما من شروط التعدية كذا في بعض الشروح * وان بقي الحكم في الاصل
اي النص الذي في القيس عليه بعد التعليل على ما كان قبل التعليل يعني يشترط ان لا يتغير في الفرع
* وزاد بعض الاصوليين شروطا لم يذكرها الشيخ * منها ما ذكره شمس الائمة رحمه الله انه
يشترط ان لا يكون التعليل متضمنا لابطال شيء من الفاظ النص كالحاق سائر السباع بالجنس
الموزيات في اباحة قتلها للمصرم بالتعليل فانه يوجب ابطال لفظ الجنس المذكور في قوله عليه
السلام خمس من الفواسق يقتلن في الحل والحرم لانه لا يبقى على حاله بل يصير اكثر من خمس
فكان هذا التعليل مبطلا فيسقط ولم يذكره الشيخ لدخوله في الشرط الرابع * ومنها ما ذكر
غيره ان حكم الاصل يشترط ان يكون ثابتا ولا يكون منسوخا لان الحكم يتعدى من الاصل الى
الفرع ولا يمكن ذلك الا بعد ثبوت الحكم في الاصل وبفهم هذا الشرط من قوله وان يتعدى
الحكم اذا تعدى يتحقق في الثابت لا في المنسوخ * ومنها ان يكون حكم الاصل غير منقوع
عن اصل آخر وهو مذهب ابي الحسن واكثر اصحاب الشافعي خلافا للحنابلة وابي عبد الله
البصري من المعتزلة لان العلة الجامعة بين حكم الاصل واصله ان اتحدت مع الجامعة بين حكم
الاصل وزرعه فذكر الوسط ضايع لانه تطويل غير مفيد كقول الشافعي في السفر جل انه
مطعم فيكون ربويا قياسا على التفاح ثم يقاس التفاح على البر بواسطة الطعم فيضع ذكر
الوسط وهو التفاح * وان اتحد الملتان فسد القياس لان العلة التي بين الاصل واصله لا يوجد
في الفرع والعلة التي بين الاصل وفرعه ليس بمعتبرة لثبوت الحكم في الاصل بدونها كقول
بعض اصحاب الشافعي في الجذام انه عيب يفتح به البيع فيفتح به النكاح قياسا على الرق
ثم قاسوا الرق على الجلب عند توجه المنع بجماع فوات غرض الاستمتاع * وفي قوله الثابت
بالنص اشارة الى هذا الشرط يعني يشترط تعدى الحكم الشرعي الثابت بالنص لابقياس
* ومنها ان لا يكون حكم الفرع متقدما على حكم الاصل اذ لو كان كذلك يلزم منه ثبوت
حكم الفرع قبل ثبوت العلة لتأخر الاصل وذلك كقياس الشافعي الوضوء على التيمم في
الانتقال الى النية فان شرعية التيمم ثابتة بعد شرعية الوضوء فلا يجوز تعدية الحكم منه الى
الوضوء * واعلم ان صاحب الميراثان اعترض على الشروط الاربعة المذكورة في الكتاب
بوجوه * احدها ان اشتراط الشرط الاول والثاني انما يستقيم على قول من يرى تخصيص
العلة مثل القاضي الامام ابي زيد ومن وافقه فاما عند من انكر تخصيص العلة مثل الشافعيين
وعامة المتأخرين فلا يستقيم لان النص اذا ورد بخلاف القياس تبين به ان ذلك القياس كان
باطلا فكان اشتراط كون حكم الاصل غير معدول به عن القياس غير مستقيم ليقين بطلان
ذلك القياس بورد النص على خلافه * بانه ان الاكل لما جعل حلة لفساد الصوم ثم ورد
نص ببقاء الصوم مع الاكل تاسيا كان ذلك دليلا على فساد العلة فكيف يستقيم قوله انه ورد
على خلاف القياس مع تبين فساد القياس وبطلانه بورد * وثانيها انه ذكر التعدى وهو

وان يبقى الحكم
في الاصل بعد التعليل على
ما كان قبله

التي تجاوز ذلك لا يتحقق في الاوصاف ولو ثبت يلزم منه خلو محل النص عن الحكم اذ الشيء لا يثبت في محلين في زمان واحد * وثالثها ان اشتراط تعدى حكم النص بعينه يمنع من ثبوت القياس فكيف يصلح شرطه لان حكم النص في قوله عليه السلام الحنطة بالحنطة مثلا بمنزلة حرمة الفضل على الكيل في الحنطة ولا يتصور ثبوته في الفرع لان حرمة الفضل على الكيل في الجلس والارز مثلا غير حرمة الفضل في الحنطة * واجيب عن الاول بان المراد من كون حكم الاصل معدولا به عن القياس عند من انكر تخصيص العلة ان الاعتبار بالقواعد المعلومة في الشرع في نظائره لولم يرد النص فيه يدل على خلاف ما ورد النص به فكان ورود النص به مخالفا لقياس من حيث الصورة * وعن الثاني ان المراد من التعدى ثبوت مثل الحكم المنصوص عليه من حيث الجواز والفساد والحل والحرمة في الفرع وعدم اقتضائه على الاصل لا التعدى الذي يوجد في الاجسام * وعن الثالث بان المراد من تعدى عين الحكم تعدى مثله من غير تغيير في نفس الحكم ومن غير نظر الى المحل فان كل عاقل يعرف انه لما ذكر تعدى الحكم بعينه الى الفرع لم يرد به عين ذلك الحكم مقيدا بذلك المحل بل اراد تعدى مثله الى الفرع من غير ان يحدث بالتعليل فيه تغييرا مثل تعدية حكم نص الربوا الى الفروع فاما قد عرفنا بدليل قطعي او بدليل اجتهادي ان حكم النص حرمة الفضل على الكيل المطلقة لا حرمة الفضل على الكيل في الحنطة عدسنا الى الجلس والارز بملة القدر والجلس من غير تغيير فكان هذا تعدية حكم النص بعينه الى فرع هو نظيره فكان صحيحا بخلاف تعدية صحة ظهار المسلم الى ظهار الذي فاته تنيير لحرمة التناهي في الاصل الى الخلائق في الفرع فكان تاسدا * قوله * اما الاول اي اشتراط الشرط الاول * فانه الضمير لسان * متى ثبت اختصاصه اي بفرع الاصل بحكمه بالنص * صار التعليل لتعديته الى محل آخر * مطلقا له اي للاختصاص الثابت بالنص * وذلك اي التعليل المؤدى الى ابطال حكم النص باطل * لانه اي التعليل او القياس لا يعارض النص لدفع حكمه بوجه * واما الثاني اي اشتراط الشرط الثاني وهو كونه غير معدول به عن القياس * فلان حاجتنا الى اثبات الحكم في الفرع بالقياس لان القياس يرد هذا الحكم و يقتضي عدمه فلا يستقيم اثباته به كالنص اذ اوردنا فيا حكم لا يستقيم اثباته به لانه يصير نافيا ومثبتا لشيء واحد في زمان واحد * واعلم ان بعض المحققين ذكر في تصديقه في اصول الفقه انه اشهر بين الفقهاء ان المعدول به عن القياس لا يقاس عليه غيره ولكنه يحتاج الى تفصيل * فقول الخارج من القياس على اربعة اوجه * احدها ما استثنى وخصص عن قاعدة عامة ولم يعقل فيه معنى التخصيص فلا يقاس عليه غيره كخصيص ابي بردة بجواز قضيه الفناق وتخصيص خزيمة بقبول شهادته وحده * وثانيها ما شرع ابتداء ولا يعقل معناه فلا يقاس غيره عليه لعدم العلة وتسمية معدول عن القياس وخارجا عنه يجوز لانه لم يسبق له عموم قياس ولا استثنى حتى يسمى المستثنى خارجا عن القياس بعد دخوله فيه بل معناه انه ليس متفاما لعدم تعقل علة * ومثاله اعداد الركام ونصب الزكوات ومقادير الحدود

الاول فلا يمتنع
ثبت اختصاصه بالنص
صار التعليل مطلقا وذلك
باطل لانه لا يمارشه واما
الثاني فلان حاجتنا الى
اثبات الحكم بالقياس فاما
جاء مخالفا لقياس لم يصح
اثباته به كالنص الثاني
لا يصلح للاثبات

والكفارات وجميع التعكمات المبتدأة التي لا يعقل فيها معنى * وثالثا القواعد المبتدأة العديدة
 النظر لاي قياس عليها غير ما علمنا بمقتضى ما علمنا لا يملك لم يوجدها نظير خارج ما تاوله النص والاجماع
 وتعميده خارجا عن القياس يجوز ايضا وذلك كخص السفر والمسح على الخفين وخصة
 المضطر في اكل الميتة فان علمنا ان المسح على الخفاء تجاوز لعصر النزع وميسر الحاجة الى استصحابه
 ولكن لا يقيس عليه العمامة والقفازين وما لا يسترجع القدم لانها لا تساوي الخلف في الحاجة
 وعصر النزع وغوم الوقوع * وكذلك رخصة السفر لا يشك في ثبوتها بالمشقة ولكن لا يقيس
 عليها مشقة اخرى لان غيرها لا يشاركها في جلة معانيها ومصالحها فان المرض لا يجوز الى قصر
 الذات وانما يجوز الى قصر الحال بارد من القيام الى القعود ومن الركوع والسجود الى الاعاء
 * وكذا اباحة الميتة للمضطر للحاجة بلا شك ولكن لا يقيس غيره عليه لان غيره ليس في معناه
 فهذه الاقسام لا يجزى فيها القياس بالاتفاق * ورابعها ما استثنى من قاعدة سابقة تطرق الى
 استثناءه معنى فيجوز ان يقيس عليه كل مسألة دارت بين المبتدئي والسبقي وشاركت المبتدئي
 في حلة الاستثناء عندنا من الاصولين خلافا لبعض اصحاب ابي حنيفة رحمه الله كآياتك بيانه
 في آخر هذا الفصل ان شاء الله عز وجل * فحين هذا ان المراد من العدول به عن القياس ههنا انه
 لا يعقل معناه اصلا ويخالف القياس من كل وجه فانه اذا كان موافقا له من وجه يجوز
 القياس عليه * قوله * واما الثالث اى اشراط الشرط الثالث فلان القياس اى القياسية *
 عمادة اى مساواة بين شيئين * فلا تنفع الا في محله اى محل القياس يعنى لا يثبت وجوده الا في
 محل قابل له اذ محل الاتصال شرط في كل فعل كالحيوة شرط لبصر الصدم ضربا القطع فلا
 والمجازاة لا تصور في شيء واحد ولا في شيئين لم يكن احدهما نظيرا للآخر فلو لم تعد الحكم الى فرع
 بالتعليل كان المحل شيئا واحدا فلا يتحقق فيه القياسية وكذا اذا لم يكن الفرع نظيرا للاصل
 لاستحالة تحقق المساواة بين المختلفين فلذلك شرطنا التعدى من الاصل الى فرع هو نظيره * وانما
 التعليل لاعامة حكم شرعى اى لاثباته يعنى انما شرطنا ان يكون الحكم شرعيا لا لغويا لان الكلام
 في القياس على اصول ثمانية شرعا فلا يعرف بالتأمل فيها الا ما كان ثانيا شرعا فان الطب او اللغة لا
 يعرف بالتأمل في اصول الشرع * واما دلائل اشتراط تعدى الحكم بعينه وخلوا الفرع عن النص
 فقد دخل فيما ذكر لان المجازاة لا يتحقق مع تقييد الحكم وكذا اذا كان في الفرع نص لانه يمنع
 من ثبوت حكم بالقياس في الفرع على خلافه * وفي هذه الجملة خلاف يعنى في بعض ما تضمنه
 الشرط الثالث من القيود خلاف كما ستقرع بانه عن قريب ان شاء الله تعالى * قوله *
 واما الشرط الرابع اى اشتراطه * فلما قلنا اى في دليل الشرط الاول ان القياس لا يعارض انفس
 على وجه يدفع حكم النص ويغيره فلو لم يبق حكم النص بعد التعليل في التصوص على ما كان
 قبله كان هذا قياسا مغير الحكم النص فيكون باطلا * فان قيل * تغيير حكم الاصل من لوازم
 القياس فان حكم النص بالتعليل تغيير من الخصوص الى العموم والعموم غير لخصوص واذا
 كان كذلك اى يستقيم ان يعمل بقاؤه على ما كان قوله من شرائط القياس وفيه سد باب القياس

واما الثالث فلان القياس مجازاة
 بين شيئين فلا تنفع الا في
 محله وهو الفرع والاصل
 معا وانما التعليل لاعامة حكم
 شرعى وفي هذه الجملة
 خلاف واما الرابع فلما
 قلنا ان القياس لا يعارض
 النص فلا يتغير به حكمه

﴿ قلنا لئلا يمتنع من تغير التعليل ما كان مفهوما فيه لغة قبله مثل اشتراط التعليل في ما لم يمتنع الكفارة
 بأمرى كما قال الشافعي رحمه الله فانه يلزم منه تفسير النص الوارد فيه وهو قوله تعالى فاطعام عشرة
 مساكين اذا لاطعام لغة جعل الفير طاعما ويحصل الخروج عن عهده بالاباحة وباشتراط التعليل
 تغير هذا الحكم ولا يحصل الخروج عن العهدة بالابتلاع فاما تعليل نص الربوا تعدية حكمه
 الى سائر المكليات والموزونات فلا يوجب تغييرا فيه اذ الحكم في الاشياء الستة بعد التعليل بقي
 على ما كان قبله (قوله) مثال الاول اي نظير الشرط الاول ان الله تعالى شرط العدد في عامة
 الشهادات اي في جميع الشهادات المطلقة بقوله عز ذكره ﴿ واستشهدوا بآياتكم منكم ﴾ وثبت بالنص قول
 واشهدوا ذوى عدل منكم ﴿ اثنان ذوا عدل ﴾ فاستشهدوا عليهن اربعة منكم ﴿ وثبت بالنص قول
 شهادة خزيمة وحده وهو ما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم اشترى ثاقبة من اعرابي واوقاه
 منها ثم جسد استيفاء الفنز وجعل يقول فلم شهيدا فقال عليه السلام من يشهد لي فقال خزيمة
 بن ثابت انا شهيدك يا رسول الله انك اوفيت الاعرابي من الثاقبة فقال عليه السلام كيف تشهد لي
 ولم تحضرنا فقال يا رسول الله انا تصدقك فيما تأتينا به من خبر السماء فلا تصدقك فيما تخبر به من اداه
 ثمن الثاقبة فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم من شهد له خزيمة فحسبه كذا في الميسوط ﴿ وروى
 ابو داود وسليمان بن الاشعث السجستاني في سننه ان النبي صلى الله عليه وسلم اتاه فرسا من اعرابي
 فاشترىه ليقضيه ثمن فرسه فامر النبي صلى الله عليه وسلم الشئ وابطاء الاعرابي فطلق رجال
 يتنزهون الاعرابي فيسألو منه بالفرس لايملون ان النبي صلى الله عليه وسلم اتاهه حتى زاد
 بعضهم الاعرابي في اليوم على ثمن الفرس فقال للنبي صلى الله عليه وسلم ان كنت مبيعا هذا
 الفرس فاشتره والابنته فقال النبي صلى الله عليه وسلم حين سمع من الاعرابي ذلك الاول ليس قد ابتعته منك
 فقال الاعرابي لا والله ما ابتعتك فقال النبي صلى الله عليه وسلم بل ابتعته منك فطلق الناس بلودون
 بالنبي والاعرابي وهما يتراجعان وطلق الاعرابي يقول فلم شهيدا يشهدا وقد يابعت فنجاه
 من المسلمين قال للاعرابي ويا ليتك لم يكن لي يقول الاحقاق حتى جاء خزيمة بن ثابت فاستمع
 برأجهما وطلق الاعرابي يقول فلم شهيدا يشهدا في قد ابتعتك فقال خزيمة انا شهيدك قد ابتعته
 فاقبل النبي صلى الله عليه وسلم على خزيمة فقال بم تشهد قال تصدقك يا رسول الله فجعل النبي
 صلى الله عليه وسلم شهادة خزيمة بن ثابت شهادة رجلين ﴿ وقوله لكنه ثبت كرامة له اشارة
 الى الفرق بين تخصيص العام وبين تخصيص خزيمة بقول شهادته وحده حيث يجوز تعليل
 الدليل بالتخصيص في العام ولا يجوز التعليل به لان تخصيص خزيمة ثبت بطريق الكرامة وهي
 توجب تقطاع شركة الغير لتعليله لاحقاق غيره به سواء كان مثله في الفضيلة او فوقه او دونه
 يتضمن ابطال الحكم الثابت بالنص فيكون باطلا بخلاف تخصيص العام فان تعليله لا يوجب
 ابطال شئ بقاء صيغة العموم والدليل بالتخصيص على ما كانا عليه قبله فيجوز حتى لو ادى الى
 ابطال العموم بان لم يبق بعد التعليل الا الواجد او اثنان لا يجوز ايضا على ما لا يصرح به عند ابطال
 النص بالقياس ﴿ قال شيخنا العلامة مولانا حافظ الله والدين رحمه الله انما اخص هذه الكرامة

مثال الاول ان الله تعالى شرط
 العدد في عامة الشهادات
 وثبت بالنص قبول شهادة
 خزيمة وحده لكنه ثبت
 كرامة له فلم يصح ابطاله
 بالتعليل وحل للنبي صلى الله
 عليه وسلم تسع نسوة اكرام الله
 فلم يصح تعليله

لاختصاصه من بين الحاضرين يفهم جواز الشهادة لرسول صلى الله عليه وسلم بناء على قوله
 كجواز الشهادة لغيره بناء على البيان فان قول عليه السلام في اعادة العلم بنزلة البيان والشرع
 قد جعل التسليم في بعض الاحكام بنزلة البيان فكان قول الرسول عليه السلام بذلك اولى *
 وحل رسول الله صلى الله عليه وسلم تسعة نساء اكرامه لانه تعالى قصر الحل في النساء على الاربعة
 بقوله عز اسمه فانكسوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع ثم خص رسول الله صلى الله عليه وسلم
 بالباحة التسع ولا شك ان الباحة الكاح من باب الكرامة لانه اثبات الولاية على حرة مثله
 ولهذا لا يملك العبد الا تزوج امرأتين لقصان حاله فكان اباحة الزيادة على الاربعة للرسول
 صلى الله عليه وسلم اكراما له * فلم يميز تعليقه اى تعليل حل التسعة الثابت لرسول الله عليه
 السلام لتعديته الى غيره كما فعله الراضة حيث جوزوا وتزوج تسعة نساء لغير رسول الله عليه السلام
 اعتبارا به فانه اسوة لا منه فبما شرع له وعليه لانه ثابت بطريق الكرامة وفي تعليقه
 وتعديته الى غيره ابطال الكرامة كما قلنا * قوله * وكذلك اى وكما ثبت اشتراط العد في عامة
 الشهادات بالنسبة * ثبت بالنسبة وهو قوله عليه السلام لحكيم بن خزام لا تبع ما ليس عندك
 اى في ملكك ونهيه عن بيع الا بقرى وعن بيع الخمران البيع يقتضى محلا مملوكا * مقدورا اى
 مقدور التسليم حاشا وشرعا حتى لو باع مالا يملكه ثم اشتراه وسأه او باع العبد الا بقرى او الخمر
 لا يجوز لعدم الملك في الاول وعدم القدرة على التسليم حاشا وشرعا في الثاني * وجوز السلم
 في الدين اى جوز السلم فيما ليس في ملكه ولا في يده على خلاف ذلك الاصل بالنسبة ايضا وهو
 قوله عليه السلام من اسلم منكم فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم الى اجل معلوم * وما ثبت
 اى السلم بهذا النص الا مؤجلا لان ظاهر هذا النص يقتضى اشتراط هذه الاوصاف واقتصار
 الجواز عليها كالمؤجل من دخل دارى فليدخل غاض البصر ومن كفى فليتكلم بالصواب كان
 موجبه حرمة الدخول او التكمم الابصفة غرض البصر والصواب فكان تقدير الكلام من
 اسلم منكم فلا يسلم الا في كذا فكان الجواز محصيا بالسلم حال وجود هذه الاوصاف جميعا
 كاختصاص قبول شهادة المقر بغير عينة وحل التسعة بالنسبة عليه السلام * فلم يستقم ابطال
 الخصوص بالتعليل كما قال الشافعي رحمه الله لما جاز السلم مؤجلا يجوز حالا لكونه ابعد من
 الفرر ولان السلم فيه عوض دين وجب في عقد البيع فثبت حالا ومؤجلا كقبح البيع لان
 التعليل لا يصلح لابطال ما ثبت بالنسبة * فان قيل * قد عديم حكم هذا النص من الكيل
 والموزون الى الثياب والعديدات المتقاربة وغيرها بالتعليل فمن تعديه الى السلم الحال ايضا
 * قلنا * لان السلم ان الحكم في غير المكيل والموزون ثبت بالتعليل بل باشارة النص او دلالة
 فان قوله عليه السلام في كيل معلوم ووزن معلوم يشير الى ان الجواز باعتبار حصول العلم
 بالقدر فكل ما يحصل العلم بمقداره بالاستيفاض يكون في معناه فيحقق به بخلاف السلم الحال
 فانه ليس في معنى المؤجل على ما سأتكلم به ان شاء الله عز وجل * ثم فرغ الشافعي رحمه الله
 على هذا الاصل عدم انعقاد الكاح بلفظ الهبة فقال قد ثبت اختصاص رسول الله صلى الله
 عليه وسلم بالكاح بلفظ الهبة بالنسبة وهو قوله تعالى خالصه لك بعد قوله عز اسمه وامرأة

وكذلك ثبت بالنسبة ان البيع
 محلا مملوكا مقدورا وجوز
 يقتضى السلم في الدين بالنسبة
 وهو قوله صلى الله عليه وسلم
 من اسلم منكم فليسلم في كيل
 معلوم ووزن معلوم الى اجل
 معلوم وما ثبت بهذا النص
 الا مؤجلا فلم يستقم ابطال
 الخصوص بالتعليل وقال
 الشافعي رحمه الله لما صح
 تكاح النبي عليه السلام
 بلفظة الهبة على سبيل
 الخصوص قوله خالصه
 لك ابطال التعليل وقتنا
 بل الاختصاص في سلامته
 بغير عوض وفي اختصاصه
 بان لا يحل لاحد بعده قال
 الله تعالى وازواجه ما هنكم
 وقال قد علمنا ما فرشنا
 عليهم فازواجهم وهذا
 مما يقل كرامة فاما
 الاختصاص باللفظ فلا وقد
 ابطنا التعليل من حيث
 ثبت كرامة

مؤمنة ان وهبت نفسها للنبي ﷺ والخلاصة مصدر مؤكد كعبد الله ونظيرها العافية والكاذبة والخامسة اى خلص لك انعقاد النكاح بالهبة خلوصا فلا يجوز ابطال هذا الاختصاص بالتعليل لتعديده الحكم الى نكاح غيره ﷻ وقلنا ﷻ لانسلم ان المراد من الخلوص ماقلت بل المراد اختصاصه عليه السلام بسلامتها بغير عوض اى مهر والمعنى قد خلص لك احلال الموهوبة بغير بدل خلوصا وذلك لانه تعالى قال في اول الآية اما احلنا لك ازواجك اللاتي آتيت اجورهن اى مهورهن وساقى الكلام الى ان قال وامرأة مؤمنة ان وهبت نفسها للنبي فكان فيه بيان المنه عليه في كلا النوعين من النكاح ببدل وبغير بدل والدليل عليه انه تعالى قال في سياق الآية قد علمنا ما فرضنا عليهم في ازواجهم يعنى فرضنا المهر عليهم واحلنا لك بغير مهر وقال ﷻ لكيلا يكون عليك سرح ﷻ اللام متعلقة بقوله خالصة لك اى خالصة لك من دون المؤمنين لكيلا يكون عليك بضيق في امر النكاح والحرج انما يلحق الناس في لزوم المهر فاما في العدول من لفظ الى لفظ فلا حرج خصوصا في حق من هو افصح العرب والجم ﷻ او المراد اختصاصه عليه السلام بان لا تحل منكوحته لاحد بعده والمعنى خلص احلال ما احلنا لك من النساء خلوصا حتى لا يحل لاحد بعدك فانه عليه السلام كان تأدى بان يكون الغير شريكاه في فراشه من حيث الزمان وعليه دل قوله تعالى وما كان لكم ان تؤذوا رسول الله ولا ان تنكحوا ازواجه من بعده ابدا وقوله جل جلاله وازواجه امهاتهم ﷻ وهذا اى الاختصاص من الوجين الذين ذكرناهما بما قبل كرامة ﷻ فاما الاختصاص باللفظ فلا لان الاستعارة لا تختص باحد بل الناس كلهم في الاستعارة ووجوه الكلام سواء والواو في قوله وفي اختصاصه بمعنى او ﷻ ولفظة في لولفظة اختصاصه في قوله وفي اختصاصه زائدة ولوقيل واختصاصه بان لا يحل او قيل وفي ان لا يحل احد بعده لكان احسن ﷻ قوله ﷻ وكذلك ثبت للمنافع اى وكأنت جواز السلم بالنص على خلاف القياس مختصا به ثبت للمنافع المدومة حكم التقوم والمالية في باب عقود الاجارة اى في جميع انواعها صحيحها واسددا ﷻ بالنص بمثل قوله تعالى وآتوهن اجورهن في حق الاغارة وقوله تعالى اخبارا على ان تأجرني ثمانى جميع وقوله عليه السلام اعطوا الاجير حقه قبل ان ينفق عرقه ﷻ وقوله صلى الله عليه وسلم ثلاثة انا خصمهم من استأجر اجيرا فلم يعطه اجره الحديث ﷻ مخالفا لقياس المعقول لما ذكرنا ان محل البيع مال مقوم بملوك مقدور التسليم والتقوم انما يعتمد الوجود لانه ثبت بالاحراز وانه يتحقق في الوجود دون المدوم والمنافع ليست بوجوده فضلا من ان يكون محرزة وبعد ما وجدت لا يمكن اثبات التقوم لها ايضا لان التقوم عبارة عن اعتدال الممانى يقال قيمة هذا الثوب كذا من الدراهم اى يعادل هذا الثوب هذا القدر من الدراهم من حيث المعنى وهو المالية ولا بد في ذلك من المساواة في نفس الوجود ليكن بعدها اثبات المساواة في المعنى وبين العين والمنافع تفاوت في نفس الوجود لان العين جوهر يبق ويقوم به العرض والمنفعة عرض لا يبق ويقوم بالجواهر وبين ما يبق ويقوم به غيره وبين ما لا يبق ويقوم بغيره تفاوت

وكذلك ثبت للمنافع حكم التقوم والمالية في باب عقود الاجارة بالنص مخالفا للقياس المعقول لان التقوم والتول يعتمد الوجود ليصلح الاحراز والتقوم عبارة عن اعتدال الممانى وبين العين والمنافع تفاوت في نفس الوجود فلا يصح ابطال الخصوص بالتعليل

فالحش فلا يمكن اثبات المعادلة بينهما معنى كالأمكن صورة * إلا أنه ثبت تقويمها بالنص في باب
المفود غير معقول المعنى فيكون مختصاً به كاختصاص قبول الشهادة بمجموعة وجواز السلم
في المؤجل فلا يصح إبطال هذا الخصوص بالتعليل. والتعدي إلى الائلاف والقصب للامر
غير مرة * ثم أراد هذا المثال وإن كان البق بالشرط الثاني لكونه معدولاً به عن القياس
الآن بين الشرطين لما كان تأخياً وارتباطاً جاز إرادته في هذا الفصل فإنه مع كونه غير معقول
المعنى مخصوص بحكمه من قاعدة عامة بنص آخر يخالفها فلذلك أورده ههنا * قوله *
ومثال الثاني من الشروط وهو أن لا يكون الأصل معدولاً به عن القياس * أن أكل الناس
أي حكم أكل الناس للصوم وهو بقاء الصوم بعد تحقق الأكل معدول به عن القياس لأن
القياس الصحيح يوجب أن يفسد صومه لأن الشيء لا يبق مع ما يفسده والأكل يضاد الصوم
لأنه ترك لكف الواجب فوجب أن يفسد صومه وإن كان ناسياً لأن النسيان لا يعدم الفعل
الموجود ولا يوجد الفعل المعلوم ألا ترى أن من تلف مال إنسان ناسياً يضمن كالأولئك ذاكراً
ولو ترك ركناً من الصلوة ناسياً يفسد صلواته كالوتركة ذاكراً ثبت أنه لا تأثير للنسيان في إعدام
الموجود وإيجاد المعلوم فإن من ترك الصلوة أو الحج أو الزكوة ناسياً لا يجعل مؤدياً بحال *
الآن حكم النسيان وهو كونه غير مؤثر في الإفساد * ثبت بالنص وهو قوله عليه السلام
لذلك الأعرابي تم على صومك فاما أطعمكم الله وسقاكم * معدولاً به عن القياس لا خصوصاً
من النص * زعم الشافعي رحمه الله أن قوله تعالى أموا الصيام إلى الليل يقتضي بعمومه أن
يفسد صوم الناس لأن الإمساك بالمأمور به فأت عنه بالنسيان وكذا عموم قوله عليه السلام
القطر مادخل يقتضي ذلك الآن الناسي خص من هذين النصين بالحديث المشهور الذي ذكرنا
والخصوص من النص يقبل التعليل فيلزم بعدم قصد ويلحق به الخاطئ والمكروه والتائم
الذي صباه في جلقه * قال الشيخ رحمه الله ليس هذا من قبيل التخصيص فإنه إنما يتحقق
فيما كان داخل في العموم ثم يخرج بالتخصيص في تعليل الذي عليه السلام بقوله فإنه الله
أطعمكم وسقاكم إشارة إلى أن الناسي لم يكن داخل فيه لأن الفعل غيرهضاف إليه فلا يمكن هو
تاركاً لفتح الأكل بل هو كان كما كان فلا يمكن هذا تخصيصاً بل هو حكم ثابت بخلاف القياس
كما قلناه * ويجوز أن يكون قوله لا بخصوصاً من النص رداً لما ذكره بعض مشايخنا في أصول الفقه
أن الشارع حكم بقاء الصوم الناسي كرامة له مع فوات ركعة فكان الناسي مخصوصاً بهذا الحكم
كغيره بقبول الشهادة فلم يميز الحاق غيره به يقال ليس من قبيل التخصيص بطريق الكرامة إذ لو كان
كذلك لم يميز الحاق غيره به قياساً ولا دلالة وقد الحاق غير الأعرابي به والحق الجاع ناسياً بالأكل
بالاتفاق بطريق الدلالة ثبت أنه ليس بتخصيص بل هو ثابت معدولاً به عن القياس *
وإذا كان كذلك لم يصح التعليل أو تعليل ذلك النص أو الحكم لقياس عليه والحال أن ذلك
الحكم معدول به عن القياس * فيصير التعليل بالنصب أي بصير التعليل حيثئذ * لصد ما
وضع له أي وضع الحكم له لأنه أعاد وضع معدولاً به عن القياس ليتصبر على أهل الذي

ومثال الثاني من الشروط
أن أكل الناس معدول به
عن القياس وهو فوات
الركعة بما يفسد ركعها هو
القياس الخفي وثبت حكم
النسيان بالنص معدولاً
به عن القياس لا خصوصاً
من النص فلم يصح التعليل
للقياس وهو معدول عنه
فصير التعليل حيثئذ لصد
ما وضع له

ثبت فيه فلو علل وعدى الى محل آخر يكون التعليل لصد ما وضع الحكم له اذ تعدى
 ضد الاقتصار او الضمير في وضع للقياس اى يصير التعليل حال كونه معدولا به عن القياس
 لصد ما وضع القياس له لان القياس يقتضى ثبوت القطر وانتفاء الصوم في هذه الصورة
 كما قلنا فالتعليل لبقاء الصوم وتعدى الى محل آخر يكون لصد ما وضع القياس له لان انتفاء
 الصوم مع بقاء صدان فلا يجوز ان يثبت به ضده كما لا يجوز ان يثبت الحكم بالنسبة الثاني
 له * فان قيل هذا انما يلزم اذا كان هذا الحكم مخالفا للقياس من كل وجه وليس كذلك
 فان بقاء الصوم التامى باعتبار ضرورة الاكل معدوما لعدم القصد معقول فيجوز ان يلحق
 به الخطى والمكره وغيرهما * قلنا قد بينا ان لا اثر لعدم القصد في إيجاد المعلوم واعدام
 الموجود كما قلنا فيكون مخالفا للقياس من كل وجه * ولئن سلمنا انه محل للقياس فلا يمكن
 الحاق الخطى والمكره به لما ساقى بيانه * قوله * ولم يثبت هذا الحكم جواب عما يقال
 ان حكم هذا النص قد تعدى بالتعالي الى الجماع بالايجاع فلو كان مخالفا للقياس من كل وجه
 لما ثبت هذا الحكم في غير الاكل والشرب * فقال لم يثبت هذا الحكم وهو بقاء الصوم
 في مواضع التامى بالتعالي بل بدلالة النص لان الاكل والجماع سواء في قيام الزكن وهو
 الصوم بالكف عنهما ثبوتهما بخطاب واحد وهو قوله تعالى ثم اتعدوا الصيام الى الليل
 بعد قوله فلان يشاروهن وانفوا ما كتب الله لكم وكلوا واشربوا اى اتعدوا الصيام الى الليل
 هذه الاشياء الثلاثة الى الليل فلم يكن للجماع اختصاص وكان النص الوارد في بعضها واردا
 في الكل لان احدهما متساويين اذا ثبت له حكم ثبت للآخر ايضا ضرورة المساواة بينهما اذ لو
 لم يثبت لاختلافهما في عدم المساواة خلافة المساواة وهو قاسد * ولا يقال ان الصلوة
 وجبت بنس واحد ثم التفاوت في الاركان ثابت * لانا نقول ليس كذلك بل كل ركن ثبت
 بنس على حدة مثل قوله تعالى وقوموا لله ثابتن واركعوا واسجدوا فيصير ان يظهر التفاوت
 بينهما فاما فيما نحن فيه فالامساك عن الاشياء الثلاثة ثبت بنس واحد ولم يخص كل واحد
 بنس على حدة * ونظيرهما الاعتسال والتوضؤ فان الاعتسال لما ثبت باسم واحد وهو
 قوله تعالى فاطهروا جمعت الاعضاء كلها كمضو واحد حتى جاز غسل عضو بلل عضو آخر
 وفي التوضؤ لما اخص كل عضو باسم على حدة جعل كل عضو منفردا عن الآخر حتى لم
 يجر غسل اليد بلل الوجه وغسل الرجل بلل اليد * ثم استوضح ثبوته بطريق الدلالة
 بقوله الاترى ان معنى الحديث لغة ان التامى غير جان يعنى من سمع قوله عليه السلام ثم
 على صولك من اهل اللسان قد بها كان او غير فقيه يفهم منه ان بقاء الصوم والامر بالانتهاء
 بعد الاكل باعتبار ان التامى غير جان بالاكل على الصوم لانه لما كان ناسيا للصوم لم يتصور
 منه الجناية عليه والقصد الى هتك حرمة * ولا على الطعام لانه ليس بمحل للجناية وهذا
 المعنى بعينه ثابت في الجماع من غير تفاوت لانه ليس بجناية على الصوم للثبوت ولا على البضع
 لانه ليس بمحل لها فلم يبق بينهما فرق سوى اختلاف الاسم وذلك غير مانع من ثبوت

وان ثبت هذا
 الحكم في مواضع التامى
 بالتعليل بل بدلالة النص
 لانه سواء في قيام الزكن
 بالكف عنهما الا ترى ان
 معنى الحديث لغة ان التامى
 غير جان على الصوم ولا على
 الطعام فكان الجماع مثله
 بدلالة النص على ما مر

الحكم بالدلالة كن به سلس البول ترضاه لوقت كل صلوة كالسجدة وكان الحكم فيه ثانيا
بالدلالة لا بالقياس فكذا ههنا على ما مر اى في باب الوقوف على احكام النظم قوله
وكذلك ترك التسمية اى وكلا كل تاسيا ترك التسمية على الذبيح تاسيا جعل عفوا بالنس
وهو قوله عليه السلام حين سئل عن ذبح فؤك التسمية تاسيا كونه فان تسمية الله في ذبح كل
امرئ مسلم وفي رواية ذكر الله في قلب كل مسلم معذولا به عن القياس فان القياس باي
حله لعدم شرطه اذ التسمية شرط للحل بالاتفاق اما عندنا فظاهر واما عند الشافعي فلانه شرط
الملة لتقوم مقام التسمية حتى لا يحل ذبايح اهل الشرك لعدم الملة وقد بينا انه لا اثر للنسيان
في ايجاد الشرط المعلوم كما لو صلى بغير طهارة تاسيا او ترك احضار الشهود في النكاح تاسيا
فلم يحتمل التعليق بان يقال الملة في الناس قامت مقام التسمية وثبت به الحل فيتم الحكم
به الى العامد لانه معذول به عن القياس مع انه لا مساواة بينهما لان الناس لم يوجد منه
قصد الترك والاعراض فثبت الحالة الاصلية معتبرة له حكما عاما العامد قد تعدى الاعراض
والترك فلا يمكن ابقاؤها مع تحقق ما ردها منه كمن قدم اليه طعام حلله اكله بغير اذن
لدلالة الحال ولو قيل له لا تأكل لا يحل ولان حالة النسيان حال عذر وقيام الملة مقام التسمية
ضرب من الخلقة وثبت الخلقة حالة العذر لا يدل على ثبوتها بلا عذر وقد روى الكافي
بإسناده عن ابن عباس رضي الله عنهما في الناس انه يحل ذبيحته وتسميته ملته واذا تعدى لم
تحل كذا في الاسرار قوله واما المسحكات جواب عما قال بعض اصحابنا ان المسحكات
كأنها معذول بها عن القياس لمخالفة القياس الظاهر ايها اذا الاستحسان لا يذكر الا في مقابلة
القياس واذا كان كذلك لا يجوز تعدية الحكم الثابت بالاستحسان الى غيره لكونه معذولا
به عن القياس فقال من المسحكات ما ثبت معذولا به كما قلتم ومنها ما ثبت بدليل
خفي اى نوع من القياس الا انه خفي لا معذولا به عن القياس من كل وجه كما بينته
فيجوز تعليقه وتعدية الى غيره قوله واما الاصل اذا عارضه اصول يعني اذا ثبت
حكم بنس وفيه معنى معقول الا انه يعارض ذلك الاصل اصول اخرى تخالفه فلا يسمى
ذلك الاصل معذولا به عن القياس اى مخالفا له حتى جاز تعليقه والحاصل ان الشرع
اذا ورد بما يخالف في نفسه الاصول يجوز القياس عليه اذا كان له معنى بعداه عند عامة
اصحابنا منهم القاضي الامام ابو زيد والشيخان ومن تابعهم من التأخرين وانه ذهب عامة
اصحاب الشافعي وعامة المتكلمين وليس هذا من قبيل المعذول به عن القياس وحكي عن
بعض اصحابنا انهم لم يجوزوا القياس عليه وعن الشيخ الامام ابي الحسن الكرخي انه
منع جواز القياس عليه الا اذا كانت علة منصوصة مثل ما روى انه عليه السلام علل مؤثر
المرة بثمان الطوائف عليكم والطوائف لان النص على العلة تخصيص بوجود القياس
او كانت الامة مجمعة على تعليقه لان الاجماع كالنص او كان ذلك الحكم موازيا لبعض
الاصول وان كان مخالفا لبعض كثير الخالف غلبه اختلاف اصحابنا فانه وان كان مخالفا

وكذلك ترك التسمية على
الذبيح تاسيا يجعل عفوا
بالنس معذولا عن القياس
فلا يحتمل التعليق وكذلك
حديث الاعرابي الذي
قاله رسول الله صلى الله
عليه وسلم كل انت والطعم
عينا لك كان الاعرابي
عضوصا بالنس فلم يحتمل
التعليق فاما المسحكات
فهي ما ثبت قياس خفي
لا معذولا واما الاصل اذا
عارضه اصول فلا يسمى
معذولا لان التعليق لا يقتضي
عددا من الاصول ولكنه
عما يصلح للترجيح على

لقياس الأصول من وجه لكنه لما كان موافقاً لبعض الأصول وهو أن ما ثبت على الغير كان القول قوله
 في قياس عليه الإجارة وهو عن محمد بن شعيب بن يحيى أن الحكم المخالف للقياس أن ثبت دليل مقطوع به
 جاز القياس عليه والأفلاحتك من لم يجوز القياس عليه بأن أثبت الشيء لا يصح مع وجود
 ما ساقفه فإذا كان القياس مانعاً مما ورد به الأثر لم يجوز استعمال القياس فيه لأنه لا يكون استعمالاً
 للقياس مع ما ينافيه * يوضحه أنه إذا جاز القياس على هذا الأصل لم يكن فرق بين هذا
 الأصل وبين سائر الأصول فيخرج حيثئذ من كونه مخصوصاً من القياس * بخلاف ما إذا
 نص على علته لأن كل فرد وجدت فيه تلك العلة يصير كالمتخصص عليه ويصير كأن النبي
 صلى الله عليه وسلم أمرنا بأن نقيس عليه كل ما شاركه في العلة * وكذا إذا حصل إجماع على
 جواز القياس عليه لأن الإجماع بمنزلة النص * ولأن القياس على الأصل المعدول به من
 القياس لا ينفك عن قياس يعارضه وهو القياس على سائر الأصول والقياس إذا لم ينفك عن
 قياس يعارضه يكون ساقطاً لأن من شرطه انكساره عن المعارض فإن معارضة الدليل
 بالدليل يوجب التوقف * وإجماع من جواز القياس عليه بأن ما ثبت بخلاف الأصول
 أصل يجب العمل به فجاز أن يستلزم منه معنى ويقاس عليه غيره كما إذا كان موافقاً للأصول
 وكان القياس عليه بعد ما صار أصلاً بنفسه كالقياس على سائر الأصول * غاية ما فيه
 أنه يلزم تعارض القياسين أعني القياس على هذا الأصل والقياس على سائر الأصول
 وذلك غير مانع من اعتبار بل يجب على المجتهد الترجيح * ويجوز أن يرجح القياس على
 سائر الأصول على القياس على هذا الأصل أن كان ثبوته بدليل غير مقطوع به لأن القياس على
 ما يفيد العلم أولى من القياس على ما يفيد الشك * فأما إذا كان دليله مقطوعاً به فلا ترجيح مماثلنا
 لأن الكل ثبت بدليل يقيد العلم فيطلب الترجيح من وجه آخر * وتبين أن إثبات الحكم بهذا
 القياس لم يكن أثباتاً بما ينافيه القياس وعمه لأنه ليس بثابت بالقياس الذي ينافيه وهو القياس
 على سائر الأصول بل بالقياس الذي وافقه وهو القياس على الأصل الثابت بخلاف ذلك
 القياس كالأول في الحادثة نصان أحدهما ناف والأخر مثبت لا يمنع ثبوت الحكم بأحدهما
 إذا ظهر له نوع رجحان بانتزاعاً للآخر خلافه وانما يمنع إضافة الشيء إلى النص المثبت وعكسه فكذا
 وهنا * ويحتمل أن الثالث بالاستحسان معقول به عن القياس الظاهر ثم جاز تعديته إلى غيره إذا
 كان معناه معقولاً كما بينا وأن كان القياس الظاهر يقتضي خلافه * وكذا الدليل المخصص
 لعام إذا عقل معناه يجوز تعليله وتخصيص عموم الكتاب به فلا يمنع العموم من قياس يخصه
 قالوا إن لا يكون القياس على العموم ما إذا من قياس يتخالفه لأن العموم أقوى من القياس على
 العموم * وذكر في المحصول إذا كان الحكم في القياس عليه بخلاف قياس الأصول قال قوم
 من الشافعية والخفية يجوز القياس عليه مطلقاً ثم قال والحق أن ما ورد بخلاف قياس الأصول
 أن كان دليلاً مقبوعاً به كان أصلاً بنفسه فكان القياس عليه كالقياس على غيره فوجب أن يرجح
 المجتهد أحد القياسين وأن كان غير مقطوع به فإن لم يكن علته متصورة فلا شبهة في أن القياس على
 الأصول أولى من القياس عليه لأن القياس على ما طريق حكمه معلوم أقوى من القياس على ما طريقه

مثال ما قلنا في عدد الرواة
 وأما الثالث فاعظم هذه
 الوجوه فقها وأعمها فمما

غير معلوم * وان كانت منصوصة فالأقرب انه يتولى القياس لان الاصول طريق حكمه معلوم وان كان طريق عاينه غير معلوم وهذا القياس طريق حكمه مطلق وطريق عاينه معلوم فكل واحد منهما قد اخص بحد من القوة * لان التعليل لا يقتضى عددا من الاصول اى ليس من شرط صحة التعليل ان يكون للفرع اصول حتى تعلل ويعدى حكمها الى الفرع * ولكنه اى العدد من الاصول بما يصلح للترجيح اى يمكن ترجيح القياس المستنبط من الاصول على المستنبط من اصل واحد * على مثال ما قلنا اى فى آخر باب المعارضة فى عدد الرواة فان الاصل بمنزلة الراوى والوصف الذى به يعلل بمنزلة الحديث وفى رواية الاخبار قد يقع الترجيح بكثرة الرواة وان لا يخرج به من ان يكون رواية الواحد معتبرة فكذا النص اذا كان معقول المعنى يجوز تعليله بذلك المعنى ليشهد الحكم به الى غيره وان عارضه اصول اخرى (قوله) من ذلك اى بما تضمنته هذا الشرط كون الحكم المعلوم شرعيا اى الحكم الذى يعلل الاصل لتعديته الى محل آخر يشترط ان يكون شرعيا لانقوا عند جمهور العلماء * وقال ابن شريح من اصحاب الشافعى القاضى الباقلانى لا يشترط ان يكون الحكم شرعيا بل يجرى القياس فى الاسامى والصفات وهذا مذهب جماعة من اهل العربية * قالوا ان اربابنا عن عصر الغيب لا يدعى خبرا قبل الشدة المطربة فاذا حصلت تلك تسمى خيرا. واذا زالت شدة اخرى زال الاسم والدوران بقيد ظن الملية فيحصل ظن ان العلة لذلك الاسم هي الشدة ثم رأينا الشدة حاصلة فى التبيذ ويزم من حصول علة الاسم ظن حصول الاسم واذا حصل ظن انه سمي بالخمر وقد علمنا ان الخمر حرام حصل ظن ان التبيذ حرام والظن حمية فوجب الحكم بحرمه التبيذ * ولانه قد ثبت بالتواتر عن اهل اللغة انهم جوزوا القياس فى اللغة الا ترى ان كتب النحو والتصرف والاشتقاق مملوءة من الاقضية واجعت الامة على وجوب الاخذ بتلك الاقضية اذ لا يمكن تفسير القرءان والاخبار الا بتلك القوانين فكان ذلك اجماعا بالتواتر * ونعسك الجمهور بقوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها فانه يدل على انها باسرها توقيفية فثبت ان ثبت شئ منها بالقياس ولان القياس انما يجوز عند تعليل الحكم فى الاصل وتعليل الاسماء غير جائز لانه لا مناسبة بين شئ من الاسماء وبين شئ من السميات واذا لم يصح التعليل لم يصح القياس البتة * قال الفز الى رحمه الله ان العرب ان عرفنا بوقفيها انا وضعا اسم الخمر مثلا للمسكر المتعصر من الغيب خاصة فوضعه لغيره نقول عليهم واخترع فلا يكون لغتهم بل يكون وضعا من جهتنا وان عرفنا انها وضعت لكل ما يخامر العقل فاسم الخمر ثابت لا يبدل بوقفيهم لا بقياسنا كما انهم عرفوا نانا كل مصدر له فاعل فاذا سمينا فاعل المضرب ضاربا كان ذلك عن توقيف لاعن قياس وان سكتوا عن الامر ان احتمل ان يكون الخمر اسم ما يختص من الغيب خاصة واحتمل غيره فلم يحكم عليهم بان لغتهم هذه وقد رأيناهم يضعون الاسم لغاتى ويخصصونها بالحمل كما يسمون الفرس ادهم اسواده وكميتا لحرته ولا يسمون الثوب المتلون به بذلك بل الادبى المتلون به بذلك الاسم لانهم وضعوا الادهم والكيميت للالاسود والاحمر بل الفرس اسود واحمر وكاسموا الزجاج الذى يقرقه

وهذا الشرط واحد نسبية
وجهة تفصيلا من ذلك
ان يكون الحكم المعلوم
شرعيا لانقوا

أن من علل بالرأى لاستعمال
القسط الحلاق
في باب التناهي كان بإطلاق
الاستعارة من باب اللغة
لاتصال الأبتأمل في معاني
الصفة فكذلك جواز التناهي
بالفظ التليك واستعارة
كلمة الذب لتحريروكدا
استعمل بشرط التليك في
الطعام في كفارة اليمين
باطل عندنا لأن الأطعام
اسم نفوع وكذلك الكسوة
فلا يكون ما يفسد بالكسوة
حكما شرعيا ليصح
تعديته بالتعليل الى غيره
بل يجب العمل بحقيقة
الأطعام وهو ان يصير المرء
طاعما يصح لتليك بدلالة
العن فاما الكسوة فاسم
لما يلبس لا نافع للباس
فقط التعليل من كل وجه
وكذلك التعليل لاثبات
اسم الزنا للواطء واسم
التحرش لاشربة واسم
السارق للنباش باطل
لما ينه

المهمات قارورة اخذ من القرار ولا يسمون الكوز او الخوض قارورة وان قرنيه الماء فان كل
ماليس على قياس التصريف الذي عرف منهم بالتوقيف لاسيما الى اثباته ووضعه بالقياس
قبت بهذا ان اللفظ وضع كلها وتوقيف لادخل لقياس فيها اصلا (فان قيل) سئل انه لا يجوز
اثبات الاسامي لغة بالقياس ولكن ثابتت الاسماء الشرعية به فان الشريعة لما وضعت اسماء لمعاني
مثل الصلوة وازكوة والحج لاختصاصها باحكام شرعية جاز قياس كل محل وجد فيه ذلك
المعنى وتسميته بذلك الاسم وكل اسم بنى عليه حكم شرعي فهو اسم شرعي لغوي فعلى هذا ثبت
اسم الحجر للذي شرعنا به بالآية وثبت اسم الزنا للواطء شرعا ثم يترتب عليها الحد بالنص
وكذا النباش (قلنا) الاسماء الثابتة شرعا تكون ثابتة بطريق معلوم شرعا كالاسماء الموضوعة
لغة كون ثابتة بطريق يعرفه اهل اللغة ثم ذلك الاسم لا يختص بعلم واحد من اهل اللغة بل يشترك
فيه جميع اهل اللغة لاشتراكهم في طريق معرفته فكذلك هذا الاسم يشترك في معرفته جميع من يعرف
احكام الشرع وما يكون بطريق الاستنباط والراى لا يعرفه الا القليل فبين انه لا يجوز
اثبات الاسم بالقياس على اى وجه كان كذا قاله شمس الأئمة رحمه الله وتبين ايضا ان الدوران
المنفرد عن العلية فيما يمتثل العلية وهنا لا يوجد الاحتمال لانتفاء المناسبة بين الالفاظ والمعاني
اصلا وحصول العلم بان شيئا من المعاني لم يكن داعيا للوضع الى تسميته بذلك الاسم واذا لم يوجد
احتمال العلية لم يكن الدوران مفيدان العلية وتبين ايضا ان الاقضية المذكورة في اللغة ثابتة
بالتوقيف في التحقيق (قوله) ولهذا قلنا اى لا يشترط كون الحكم شرعيا قلنا من علل اى
اراد ان يثبت بالتعليل جواز استعمال اللفظ الطلاق للعق بان يقول انما يجوز استعمال لفظ
الطلاق في المعاني لحصول زوال الملك فيه وزوال الملك في العلق موجود فيجوز استعماله فيه
ايضا * او تقول لما جازت استعارة الفاظ العلق للطلاق جازت استعارة الفاظ الطلاق للعلق
ايضا بالقياس عليه والجامع كون كل واحدة منهما منزلة للملك * كان اى التعليل باطلا لأن
الاستعارة * باب اى نوع من اللفظ لا بيان الا بتأمل في معاني اللفظ فان الالفاظ نوطان حقيقة
ومجاز الحقيقة لا تعرف الا بالسمع والمجاز لا يعرف الا بتأمل في معاني اللفظ والوقوف على
طريق الاستعارة عند اهل اللغة ومعلوم ان طريق الاستعارة فيما بين اهل اللغة غير طريق التعدية
في احكام الشرع فلا يمكن معرفة هذا النوع بالتعليل الذي هو تعدية حكم الشرع فلهذا كان
الاشتغال فيه بالتعليل باطلا * وكذلك اى ومثل التعليل المذكور التعليل لجواز التناهي بالفظ التليك
مثل البيع والهبه * واستعارة كلمة التسبب القهر بمثل قوله لعبد هذا ابني باطل ايضا لما قلنا ان طريقة
التأمل فيما هو طريق الاستعارة عندهم دون القياس الشرعي فلا يفيد الاشتغال بشيئا وكذلك
التعليل لشرط التليك في الطعام اى التعليل لاثبات اشتراط التليك في طعام كفارة اليمين
وتجوزها باطل عندنا لأن المقصود من هذا التعليل اما معرفة المعنى المراد من الأطعام او تعدية
حكم الكسوة اليه والأطعام اسم لغوي ولا يدخل لقياس في معرفته معنى الاسم لغة وكذلك
الكسوة اسم لغوي فلا يكون ما يفسد اى يفهم بالكسوة حكما شرعيا ليصح تعديته

بالتعليل الى غيره بل يجب العمل بحقيقة كل واحد منهما * والاطعام فعل متعدي لازم لمفعولته
 جعل الغير طامعا وذلك يحصل بالتكثير من الطاعم فيخرج به عن العهدة فيصح التملك
 بدلالة النص لوجود معنى المصوص فيه وزيادة على ما مر بيانه في باب الوقوف على احكام
 النظم * واما الكسوة في الحقيقة فاسم لما يلبس اى لللبوس وهو الثوب لانتفاع اللباس وفعل
 اللبس وعين اللبوس لا يصير كفارة الا بالتمليك فلذلك شرط فيها التملك * فبطل التعليل من
 كل وجه يعنى لا يصح ان يقال شرط التملك في الكسوة فيشترط في الاطعام قياسا * ولان
 يقال حصل الخروج عن العهدة بالاباحة في الاطعام فيحصل بها في الكسوة ايضا لان تملك
 واحد اسم لغوى لا يدخل في قياس في معناه * وكذلك التعليل لاثبات اسم الزنا الواوالة بان يقال
 سمي الزنا زناه لانه ايلاج فرج في فرج بطريق الحرمة وفي الواوالة هذا المعنى فثبت فيها اسم
 الزنا فيدخل الواوالة تحت قوله تعالى ازانية وازاني الآية * واسم الحجر نساء الاثرية يعنى
 المسكرة بان يقال سمي الحجر خرا لانه ينجبر العقل فيسمى سائر الاثرية المسكرة خرا لتحقق
 ذلك المعنى فيه قياسا حتى يدخل في عموم قوله عليه السلام حرمت الخمر لعينها فيصديشرب
 القليل والكثير منها كالخمر * واسم السارق النباش بان يقال سمي السارق سارقا لانه يأخذ
 مال الغير في خفية ولهذا لا يسمى الفاصب به وهذه العلة موجودة في النباش فثبت له اسم
 السارق قياسا ليدخل تحت عموم قوله عز وجل والسارق والسارقة الآية * باطل لما بينا
 ان من شرط القياس تعدية الحكم الشرعى وهذه اسماء لغوية فلا يجرى فيها القياس * قوله *
 والثاني من هذه الجملة التي تضمنها الشرط الثالث التعدية فان حكم التعليل التعدية عندنا
 اى تعدية الحكم من الاصل الى الفرع بحيث يبطل التعليل دونه اى دون هذا الحكم
 وهو التعدية يعنى ليس لتعليل حكم سوى التعدية عندنا ففى خلا لتعليل عن التعدية كان باطلا
 فبطل هذا يكون التعليل والقياس بمنزلة المتزادين * وقال الشافعى هو صحيح اى التعليل
 صحيح من غير اشتراط التعدية وحكمه ثبوت الحكم في المصوص بالعلة ثم ان كانت العلة
 متعدية بقيت الحكم بها في الفرع ويكون قياسا وان لم تكن متعدية بقي الحكم مقتصر على
 الاصل ويكون لتعليل مستقيما بمنزلة النص الذى هو عام والذى هو خاص فبطل هذا يكون
 التعليل اعم من القياس والقياس نوما منه * وحاصل هذا الفصل ان الاصوليين اتفقوا
 على ان تعدية العلة شرط صحة القياس وعلى صحة العلة القاصرة الثابتة بنص او اجماع
 واختلفوا في صحة القاصرة المستنبطة كتعليل حرمة الزبوا في التقدين بلة النية * فذهب
 ابو الحسن الكرخي من اصحابنا المتقدمين وعامة المتأخرين مثل القاضي الامام ابو زيد بن عتيبة
 الى فسادها وهو قول بعض اصحاب الشافعى وابى عبد الله البصرى من المتكلمين * وذهب
 جمهور الفقهاء المتكلمين مثل الشافعى وعامة اصحابه واخذ بن حنبل والقاضى الباقلاني وعبد
 الجبار وابى الحسين البصرى الى صحتها وهو مذهب مشايخ سمرقند من اصحابنا رضيهم الشيخ
 ابو منصور رحمه الله وهو مختار صاحب الميزان * تمسكوا في ذلك بان هذا اى الراى المستنبط

والثاني من هذه
 الجملة التعدية فان حكم
 التعليل التعدية عندنا فبطل
 التعليل بدونه وقاب الشافعى
 رحمه الله هو صحيح من غير
 شرط التعدية حتى يجوز
 التعليل بالنية واحتج بان
 هذا لما كان من جنس
 الحجج وجب ان يتعلق به
 الايجاب مثل بنائى الحجج
 الا يرى ان دلالة كون
 الوصف علة لا تقتضى
 تعدية بل يعرف ذلك بمعنى
 في الوصف وجيه قولنا
 ان دليل الشرع لا يدين
 ان يوجب علما او عملا

من الكتاب والسنة من جنس الجملج التي تعاقبها احكام الشرع الامر من الدلائل في باب
 القياس فوجب ان يعاقب به الايجاب اى اثبات الحكم مطلقا سواء تعدى الى فرع او لم يتعد
 كسائر الجملج من الكتاب والسنة ثبت الحكم به خاصا كان او عاما وهذا لان الشرط في
 اوصاف الذي يعلل الاصل به قيام دلالة التمييز بين سائر الاوصاف من التأثير او الاخلال
 والماسة وذلك يتحقق في الوصف الذي يقتصر على النصوص كما يتحقق في الوصف الذي
 يتعدى من النصوص الى فرع آخر وبعد ما وجد فيه شرط صحة التعليل به لا يثبت الجرح
 من التعليل به الا بما عزم وكونه غير متعد لا يصلح ان يكون مانعا للاجتماع على صحة العلة
 القاصرة الموصوفة انما يمنع ما يخرج من ان يكون صحة كافي للص ولم يوجد * وبان صحة
 العلة لو كانت موقوفة على تدبها لما كان تدبها موقوفة على صحتها لانه يلزم من ذلك توقف
 الصحة على التعدى وتوقف التعدى على الصحة وهو دور والتعدى متوقف على الصحة بالايجاب
 فلزم منه بطلان توقف الصحة على التعدى * وتمسك الفريق الاول بان دليل الشرع لا بد من
 ان يوجب علما او عللا اذ لو خلا عنهما لكان عبثا واشتمالا بما لا يفيد * وهذا اى التعليل
 لا يوجب علما اصلا فانه لا يوجب الاغلبة لكن بلا خلاف * ولا يوجب علما في النصوص عليه
 لان وجوب العمل في المصوص عليه مضاف الى النص لالى العلة لان النص فوق التعليل
 فلا يصح قطع الحكم وهو ايجاب العمل من النص بالتعليل او العدول عن اقوى الجنتين مع
 انما العمل به الى اضعفهما بما رده العقل فلم يبق لتعليل اثر الا في الفرع ولا يثبت ذلك الا
 بالتعدى فرفضناه ليس لتعليل حكم سوى التعدية الى الفروع فاذا خلا التعليل عنه كان باطلا
 (فان قيل) الحكم بعد التعليل مضاف الى العلة عندى في الاصل كافي للفرع لالى النص
 فكانت العلة دليل الحكم والنص دليل الدليل اذ لو لم يكن كذلك لم يمكن التعدية الى الفرع
 اذ لا بد لها من اشتراك الاصل والفرع في العلة الا ترى انك تقول هذا الحكم ثبت في الاصل
 بهذا المعنى وهو موجود في الفرع فيتعدي الحكم به اليه * ولا ان الحكم لو لم يثبت بالعلة
 في النصوص عليه لادى الى المناقضة فان تخلف الحكم عن العلة دليل التناقض والفساد
 وذلك باطل * ولان العلة انما تكون علة لتعاقب الحكم بها فاذا لم يكن حكم النص متعلقا بها
 لا تكون علة * واذا كان كذلك كان التعليل ميثاقا للموجب الحكم هو العلة فيكون مفيدا
 كما اذا كانت العلة منصوصة * قلنا * اضافة الحكم في النصوص عليه الى العلة غير مستقيم
 لان الحكم قبل التعليل كان مضافا الى النص فلو اضيف بعد التعليل الى العلة كان التعليل مبطلا
 لنص لانه لا يبق له حكم والتعليل على وجه يكون مغيرا للحكم النص باطل فكيف اذا كان مبطلا
 له * بوضوح ان العلة انما جعلت موجبة عند عدم النص باجاء الصحابة والسلفين فلو
 جعلت مرجحة في مورد النص لجعلت علة في غير موضعها وانه لا يجوز لانها علة شرعية
 فلا يمكن ان تجعل علة فيما لم يجعلها الشرع علة فيه وقوله العلة ما يتعلق به الحكم مسلم ولكن
 في افرع لافي الاصل * واما اعتبارهم الاصل بالفرع في ان الحكم فيه مضاف الى العلة

وهذا لا يوجب علما
 بلا خلاف ولا يوجب علما
 في النصوص عليه لانه
 ثابت بالنص والنص فوق
 التعليل فلا يصح قطعه
 عنه به فلم يبق للتعليل حكم
 الا بالتعدى الى الفروع فان
 قال ان حكم النص ثابت
 بالعلة كان باطلا لان التعليل
 لا يصلح لتغيير حكم النص
 فكيف لا يطله فان قيل
 ان التعليل بما لا يتعدى يفيد
 اختصاص النص به قيل له
 هذا يحصل بترك التعليل

نقاسد لان الفرع يعتبر بالاصل فالاصل فلا يعتبر بالفرع في معرفة حكمه بحال * واما صحة التعدية فلان الحكم في الاصل بالنسبة الى الفرع مضاف الى الملة وان كان مضافا الى النص بالنسبة الى نفسه فيحقق شرط التعدية وهو اشتراك الاصل والفرع في الملة وهذا كنوقف اول الكلام على آخره اذا عطف عليه جملة ناقصة فان التوقف ثابت بالنسبة الى الناقصة ليحقق الاشتراك في الخبر لا بالنسبة الى نفسه كما مر تحقيقه في باب احكام الحقيقة والحجاز * وهذا بخلاف الملة القاصرة المنصوطة فان الشارع للنص عليها اذنا بذلك علما بلها هي المؤثرة في الحكم ولا فائدة اعظم منه * ولم يلزم منه تغيير حكم النص بالرأي ايضا بل الحكم مضاف الى الملة اتماما للنص فكانت صحيحة * واما ما ذكره من لزوم المناقضة فوهم لان المناقضة فيما اذا وجدت الملة ولا حكم معها لفساد فيها اما اذا استحق بما هو فوقه فلا يكون مناقضة ولا يخرج به من ان يكون علة الا ترى ان الجار عندنا لا يستحق الشسعة مع وجود الشريك فوقه ولا يدل ذلك على ان الجوار ليس بسبب وان الاخوين يحجبان الام من التثنت الى السدس وان كانا محجوبين بالاب لان استحقاق تخصيصها بالابوة لم يخرج الاخوة من كونها سببا للحجب والاستحقاق كذا في مختصر القويم * ولا يقال يلزم بما ذكرتم تخصيص الملة * لانا نقول انما يلزم ذلك لوقف الحكم من الملة في النصوص عليه من كل وجه ولم يجعل كذلك بل اضيف الحكم الى الملة فيه بالنسبة الى الفرع كما بينا فلا يكون تخصيصا اليه اشارة اليه بل رحمه الله * فان قيل لانتم انحصار الفائدة على ما ذكرتم بل لها فوائد * احداها اثبات اختصاص النص بالحكم كما ذكر في الكتاب فلا يشتغل المجتهد بالتعليل للتعدية الى الفرع بعدما عرف اختصاص النص به * وثانيها معرفة الحكمة الملية للقلوب الى الطمانينة والقبول بالطبع والمسارة الى التصديق فان القلوب الى قبول الاحكام المقولة اميل منها الى قهر الحكم ومرارة التعبد * وثالثها المنع من تعدية الحكم عند ظهور علة اخرى متعدية الا بدليل يدل على استقلال التعدية بالعلية وعلى ترجمتها الى القاصرة ولولا انقاصه لتعدى الحكم بها من غير توقف على دليل مرجح وهي من الفوائد الجلية واذا ظهرت هذه الفوائد وجب القول بصحتها * قلنا حصول هذه الفوائد بها متنوع * اما الاولى فلان الاختصاص يحصل بترك التعليل لانه كان ثابتا قبل التعليل اذ النص لا يدل بصفته الا على ثبوت الحكم في المنصوص عليه وانما يتعمم بالتعليل فاذا ترك التعليل يبقى على الاختصاص على ما كان ضرورة فلم يحصل بهذا التعليل ما لم يكن ثابتا * على ان التعليل بما لا يتعدى لا يمنع التعليل بما يتعدى لانه كما يجوز ان يجتمع في الاصل وصفان كل واحد منهما يتعدى الى فروع واحدهما اكثر تعدية من الآخر يجوز ان يجتمع وصفان يتعدى احدهما ولا يتعدى الآخر فيصير التعليل حينئذ بالوصف المتعدى لانه اقرب الى الاعتبار المأمور به من غير المتعدى ثبت ان بهذا التعليل لم يثبت اختصاص اصلا * وكيف يثبت وبالايجاع بيننا وبينهم عدم الملة لاوجب عدم الحكم لجواز ان يثبت الحكم بعلة اخرى فوجود القاصرة

على ان التعليل بما لا يتعدى
لا يمنع التعليل بما يتعدى
فيبطل هذه الفائدة

لا يدل على عدم الحكم في غير النصوص لبواز ثبوته بعله اخرى ايضا اليه اشار شمس
 الأئمة رحمهم الله * واما الثانية فلان الوقوف على الحكمة من باب العلم لامن باب العمل
 وراى لا يوجب علما بالاتفاق فلان تحصل هذه الفائدة بهذا التعليل * غاية انه يفيد ظنا
 بحكمة الحكم ولكن الشرع لم يعتبر الظن الا لضرورة العمل بالبدن والقاصرة لا يتعلق بها
 عمل * فوجب الاعراض عنها بالنظر الى ما يفيد العلم او يوجب العمل * واما الثالثة فلانا
 لانسل ان القاصرة تعارض التعدية على وجه يحتاج الى دليل مرجح لان التعدية اظهرت
 في موضع القاصرة وظهر تأثيرها فهي العلة عندنا دون القاصرة وعندكم التعدية راجعة
 على القاصرة لكونها اكثر فائدة وكونها متفقا عليها على مانص في القواطع والحصول
 وغيرهما فاذا لم يتوقف ترجيح التعدية على دليل آخر واذا كان كذلك لم يكن القاصرة
 دافعة للتعدية بوجه ثبت انه ليس فيها فائدة فكان وجودها وعدما بمنزلة * واما ما ذكرنا
 من الدور فليس يلزم لانه انما يلزم لو كان توقف كل واحد من الصحة والتعدية وتوقف وجود
 اعنى مشروطا بتقدم كل منهما على الآخر وليس كذلك بل هو توقف معينة كتوقف وجود
 كل واحد من المتضامين على الآخر فلا يكون دورا * قوله * ومن هذه الجملة اى مما
 تضمنته الشرط الثالث ان يكون التمدي حكم النص بعينه من غير تغيير اى بشرط ان يثبت
 بالتعليل مثل حكم النص في الفرع من غير ان يثبت له تغير في الفرع زيادة وصف او سقوط
 قيد ونعني به التالية في نفس الحكم من الجواز والفساد والحل والحرمه ونحوها لاقى كونه
 تعللها لان ذلك لا يثبت بالقياس وان استجمع شرائطه * قال الشيخ في مختصر التوقيف وهذا
 فصل دقيق يجب تحفظه فان اثر القايين غيروا حكم النص ولم يعدوه الى فرعه بعينه
 من ذلك اى بما اعتبر فيه هذا الشرط قولنا بطلان السلم الحال فان التعليل لتعدية حكم النص
 اليه لما اوجب تغييره في الفرع ثم القول بطلانه لقوات شرطه وهو عدم التغير * ويانه
 ان الشافعي رحمه الله جوز السلم الحال في الوجود دون المعدوم متمسكا بان النجى عليه السلام
 نهى عن بيع ما ليس عند الانسان ورحض في السلم من غير اشتراط اجل وكان اشتراط زيادة
 عليه فيكون مردودا * ومعلل بان السلم المؤجل لما جاز مع ان الاجل فيه خلاف ما يقتضيه
 العقد فان مقتضاه ثبوت الملك ووجوب التسليم في الحال والاجل يخالفه جاز السلم الحال
 بالطريق الاولى لان اشتراط البذل حالا تقرير لموجب العقد * وتحقيقه انه شرع رخصة
 ومعنى الرخص فيه من وجهين * احدهما سقوط مؤنة احضار المبيع واثارته للبشرى
 دفعا للرجح الذي يلحق الباعة باحضاره مكان العقد او تأخر العقد الى حضور المبيع *
 والثاني دفع حاجة الافلاس * والمعنى الاول اولى بالاعتبار لان في قول الراوى
 ورحض في السلم مبنا على قوله نهى عن بيع ما ليس عند الانسان اشارة اليه فان عندئذ
 على الحضرة لاعلى الملك * ولان من له اكرار من خبطة لوباع الخبطة سلا يجوز اذا
 كان مؤجلا مع عدم حاجته الى بيع الدين لقدومه على بيع العين ولو كان المعتبر فيه دفع
 حاجة الافلاس لما جاز في هذه الصورة ثم لما جاز مؤجلا بناء على المعنى الثاني لان يجوز
 حالا بناء على المعنى الاول كان اولى ويكون التزامه حالا دليلا على ان مقصوده دفع حاجة

ومن هذه الجملة ان يكون
 التمدي حكم النص بعينه من غير
 تغيير لما ذكرنا ان ثمره التعليل
 التعدية لا غير فاما التغيير
 فلا فائدة كان التعليل مغيرا
 كل ما ياطلا

الأضرار والتزامه مؤجلا دليلا على ان مقصوده دفع حاجة الأفلس فيكون ألا التوهم مشروعا * وقنا السلم الحال باطل لان الشرع ورد بجواز السلم المؤجل وتعليقه تعديبه حكمه الى الحال غير ممكن لتأديته الى تغيير حكم النص فكان باطلا * وذلك ان يحصل البيع مال مملوك منقوض مقدور التسليم بالأجاء * حتى لو باع الميت اوباع ما لا يملكه ثم اشتراه وسله * اوباع الحر * اوباع الآبق او المقتضوب المبحود لم يميز لقوات المالية في المسئلة الاولى وعدم الملك في الثانية وعدم التقوم في الثالثة والهجز عن التسليم في الرابعة والمقود عليه في السلم ليس بوجود قبل العقد فضلا من ان يكون مملوكا او مقدور التسليم وبالعقد لا يصير موجودا حسا ولا مملوكا اذ لا يتصور ان يملك الانسان ما في ذمته بالسبب الذي وجب عليه لانه انما وجب في ذمته مملوكا عليه لغير لاله فلو ملكه لسقط عنه فكان الحكم الاصل في السلم عدم الجواز الا ان الشرع كما يجوز بيع التفة في الاجارة قبل وجودها لصاحبة جوز هذا العقد مع قيام المانع رخصة لصاحبة وهي ان المفلس المدم قد يحتاج الى مباشرته ليحصل البذل مع صميته عن تسليم المقود عليه في الحال وقدرته على ذلك بعد مضي مدة مطولة بطريق العادة اما بالاكنتساب او بادرالك غلاته مجبى * اوانه فيجوز له الشرع هذا العقد مع عدم الملك والهجز عن التسليم ولكن على وجه يقدر على التسليم عند وجوب التسليم وذلك بان يكون مؤجلا فان الاجل ما كان سببا للقدرة اقيم مقامها في تصحيح العقد كما اقيمت العين مقام المنفعة في صحة اضافة العقد اليها فصار الاجل شرطا لالعينة بل خلفا عن القدرة التي هي الشرط الاصل في البيع فبين ان هذه رخصة تقل لشرط الاصل الى ما يصلح خلفا عنه وهو الاجل لانه يصلح وسيلة اليه فان تيسر الاداء بعمدة بالتكسب او بمجى * وقت الحصاد طاهر * واذا كان النص اى النص المرخص * فالأى لشرط الاصل وهو القدرة الحقيقية الى خلفه وهو القدرة الاعتبارية باقامة الاصل مقامها * لم يستقم التعليل للاسقاط اللام لعاقبة اى لم يميز تعليله على وجه يؤدي الى اسقاط هذا الشرط اصلا * والابطال اى ابطاله او ابطال حكم النص فانه متى سقط الاجل الذي هو القدرة الاعتبارية لم يكن هذا تعديبه حكم النص بل يكون ابطاله وايجابا لحكم آخر في الفرع لم يتناول النص * الا ترى ان الشرع لما نقل الطهارة بالماء عند الهجز الى التيمم لم يميز تلمينه على وجه يؤدي الى اسقاط الطهارة اصلا لانه تغيير لحكم النص فكذا هنا * ولا يقال لا يصلح ان يكون الاجل شرطا لصحة العقد بطريق الخلف عن القدرة لان القدرة تشترط سابقة على العقد والاجل يثبت بعد انعقاد العقد حكمه فكيف يقوم مقامها * الا ترى انه لو اسقط الاجل عقب العقد من ساعته لم يفسد العقد * وكذا لو مات المسلم اليه عقب العقد من ساعته يقاب السلم حالان فبان يثبت القدرة * لانا نقول القدرة على التسليم شرط توجه الخطاب عليه بالتسليم فبراعى وجودها وقت وجوب التسليم ووجوب التسليم حكم العقد يثبت بعده والعقد لا يعتمد الا على الاجل المقدر على التسليم يثبت * فاستوفى العقد حكمه فلا حاجة الى القدرة قبل العقد * واما عدم فساد العقد بسقوط

ومن ذلك ما قلنا
ان السلم الحال باطل لان
من شرط جواز البيع ان
ان يكون البيع موجودا
مملوكا مقدورا والشرع
رخص في السلم بسفطة
الاجل وتفسيره نقل
الشرط الاصل الى ما يخلفه
وهو الاجل لان الزمان
يصلح للكسب الذي هو من
اسباب القدرة فاستقام
خلفا عنه واذا كان النص
ناقلا للشرط وكانت رخصة
تقل لم يستقم التعليل للاسقاط
والابطال لانه تغيير محض

الاجل فلان المقد اذا صح بوجود الاجل القائم مقام القدرة لا يفسد بقواته بعد كما اذا ابق
 العبد المبيع قبل القبض اليه اشترى بالطريقة البرغبة * واماناء الرخصة على سقوط مؤنة
 الاحضار ففاسد لان معنى الرخصة اليسر والسهولة والتسليم اذا لم يحمه حال عقيب العقد لا بد من
 ان يحضر المبيع قبل العقد ليكنه التسليم عقبيه واذا احضر على فرق بين ان يبعده سلا او عينا او تفاوت
 في حق المشتري بين ان ينظر احضاره قبل العقد وبين ان ينتظر احضاره عقب العقد * يوضحه
 ان الرخصة لو بنيت عليه يكون النهي عنه في قوله نهى عن بيع ماليس عند الانسان * بيع ما غاب
 عن المجلس وهو جائز بالاجماع فانه لو باع شيئا غابا له قدره المشتري و اشارا الى مكانه او يند
 صرح وبين المكان والاشارة اليه غير معتذر ولو باع ما يحضره قبل الملك ثم ملك وسلم لم يجز
 قيت ان المراد من النهي بيع ماليس في ملكه لا بيع ماليس محضته وان الرخصة في قوله ورخص
 في السلم واقفة على عدم الملك الذي هو مقصد بالاجماع لاعلى القية عن المجلس * واما قوله لو باع
 ما هو موجود عنده سلا يجوز فلا يجديه تفعلان اقدامه على السلم دليل على ان اعناده مستحق
 بحاجة اخرى فصار بمنزلة المدوم كالماء المسحق بالشرب يجعل عدما في حق جواز التيمم *
 ولان الشرع لما بنى هذه الرخصة على عدم وهو امر باطن اقيم السبب الظاهر الدال على عدم
 والجزء من البيع الراجح وهو الاقدام على البيع بأكس الاثمان مقامه كاتيم السفر الذي هو سبب
 المشقة مقام المشقة التي هي امر باطن في حق الترخس (قوله) ومن ذلك قوله اي ومن التعليل
 الذي غير فيه حكم الاصل في القرع قول اصحاب الشافعي في الخاطي * والمكره يعني في الافتراء بان تضمن
 ذكر الكرم فيه غير ما بلغ فيه قيسق الماشقة ارضب الماء في حلقه او اكره على الافتراء ان فعلهما
 لا يكون فطر لعدم العصد كفعل الناسي فانه لما يقصد الفطر لم يضر القصد الى الشيء مع عدم
 العلم به لم يجعل فطره فطرا وان وجد منه القصد الى نفس الفعل فلا يكون فعل الخاطي * فطرا مع
 انه لم يقصد الفطر ولا الفعل كان اولي * وكذا المكروه على الفطر لان الاكره اذا كان بغير حق
 يقل فعل المكروه الى الحامل عليه واذا انتقل اليه لم يبق له فعل كالاكل ناسيلا اضيف الى
 صاحب الحق لم يبق للاكل فعل * وهذا بخلاف ما اذا بالغ في الضميمة فسبق الماشقة حيث
 يقصد صومه عند بعض اصحاب الشافعي وان لم يقصد الفطر لان المتابعة في الضميمة محظورة
 منهي عنها في حالة الصوم فاقولدها كان مضمونا عليه كمن حفر بئرا في الطريق يضمن ما تولد منه
 من تلف مال او انسان * قال الشيخ رحمه الله وهذا تعليل باطل ويزن فساد من وجهين احدهما
 ان بناء الصوم مع النسيان اي مع الاكل ناسيلا ليس لعدم القصد فان الزك يفت بعدم الاداء
 وبعد ما فات ليس لعدم القصد الى نفسه اثر في وجوده لان عدمه ليس بشئ فلا يصلح مؤثر في الوجود
 * الا ترى ان من تضرع عن ظن ان الفطر لم يطلع وقد كان مطلع يقصد صومه لقوات ركنه وان لم
 يوجد منه قصد الى الفطر فان القصد كما يندم بنسيان الصوم يندم بجعل اليوم * وان من اغنى
 عليه قبل غروب الشمس وبقى كذلك الى آخر الغد لا يكون صائما وان اقدم منه القصد الى ترك
 الصوم * وان من اراد الصوم اصلا لانه لم يعلم شهر رمضان ولم يأكل شيئا لم يكن صائما والقصد

ومن ذلك قولهم في الخاطي
 ان فعلهما لا يكون فطرا
 لعدم القصد كفعل الناسي
 وهذا تعليل باطل لان بناء
 الصوم مع النسيان ليس
 لعدم القصد لان قوا
 الركن يندم الاداء وليس
 لعدم القصد اثر في الوجود
 مع قيام حقيقة عدم
 الا ترى ان من لم يرض
 الصوم لانه لم يشرع بشهر
 ومضمان لم يكن صائما
 والقصد لم يوجد لكنه
 لم يجعل فطرا بالنسب غير
 معلول على ما قلنا

الى تقويت الصوم لم يوجد فاذا لم يكن لعدم القصد اثر في ايجاد الصوم مع عدم ما بنا في الصوم من الاكل لم يكن له اثر في وجود الصوم مع وجود ما بنا فيه ففرقا ان شاء الصوم النسي ليس لعدم القصد * لكنه متصل بقوله لعدم القصد اى لكن فعل انشائي وهو الاكل لم يجعل فطرنا بالنص وهو قوله عليه السلام تم على صومك * غير معلول اى غير معقول المعنى فلا يقاس عليه غيره * على ما قلنا اى في بيان امثلة الشرط الثاني * وقوله وعلى هذا الاصل بيان الوجه الثاني في بطلان ذلك التعليل يعنى يخرج فساد تعليله على هذا الاصل الذى نحن في بابه هو ان سلمنا ان نص النامى معلول فالحاق الخطأ * والمكره به غير مستقيم لانه لمساواة بين النامى وبين الخطأ * والمكره في العذر وعدم القصد وذلك لان النسيان امر جليل اى خلق عليه انسان لا يصنع له فيه ولا يمكنه الاحتراز عنه بوجه فكان مما وبمحضات كان منسوب الى صاحب الحق من كل وجه كالشارب بقوله عليه السلام انما اطعمك الله وسقاك فلم يصلح اضمن حقه لانه صدر منه ما يستقيم ان يجعل الركن باعتبار ما الاكراه فالحق قديم الاحتراز عنهما بالثبوت والاحتياط في المقدمات والاتجاه الى الامام العادل انما ليس من جهة صاحب الحق منه بية الحكم من النامى اليه ما يكون تغييرا لان النص لما وجب الحكم في المصوص يعنى ثباته في الفرع يعنى آخر لا يصلح جلة لذلك الحكم يكون تغييره في الفرع لا تعدي لان حكم الاصل ثابت بعله وحكم الفرع ثابت بلا علة فكان غيره * الا ترى ان المرض لم يسقط عنه القيام بسبب العذر الذى جاء من قبل صاحب الحق وهو المرض لم يجب عليه الاعادة قائما بعد البراءة بحج تعدية التقييد مع تحقق عجزه لان عذره ليس من جهة صاحب الحق حتى وجب عليه الاعادة قائما بعد رفع التقييد فكذلك اذهنا قتيبن باذكرنا ان حكم الاصل عدم ضمان حق انفسه صاحب الحق واثبت في افرع عدم ضمان حق ابتلاؤه ذير صاحب الحق فذره مدفوع فكان تغيير الاحالة * وانما قيد بقوله من وجه لان فعل العبد مضاف الى الله تعالى خلقا اذ هو خالق افعال العباد عند اهل السنة وان كان مضافا الى العبد كسبها فلهاذا قال من وجه * قوله * ومن ذلك اى وما فرج حكم الاصل في الفرع بالتعليل ان حكم الاصل في الاشياء الاربعة وهى الحنطة والتعوير والنثر والحج تحريم متنا بالتساوى في المعيارية وله الاسماء سواء وقد اثبتت خصص بعله الطم فيما لاميار له كالتفاحه والسفوجل والحنطة غير متناه فكان خلاف ما اثبت الشرع اذ الحرمة الانتهاء غير المؤبدة كالحرمة الثابتة بالرضاع او المناصرة غير الحرمة الثابتة بالطفقات الثلاث فيكون هذا تعليل باطلا * ولا يلزم عليه حرمة بيع المقلية بغير المقلية والدقيق بالحنطة قلنا غير متناهية بالكيل لان الحرمة ما ثبتت في هذا المحل وانما ثبت قبل الحمل متناهية بالمساواة كالباب لكن العبد باطل الكيل على نفسه بالقي والطعن فان الاجزاء بالقي تكثر اذ تنفتح الحنطة به والطعن تنفرق فلا تعرف المساواة بعد الكيل الذى جعل مساويا منها الحرمة فبقيت الحرمة غير متناهية ويحوز ان ثبت الحرمة متناهية ثم يطل النهاية بصنع العباد تنق غير متناهية فلما ان ثبتت غير متناهية باثبات الشرع وما اثبتا الشارع الانتهاء فلا كذا في الطريقة البرغبة * ولكن لم ان يقولوا نحن ما اثبتنا الحرمة بالتعليل بل بنص وهو قوله عليه السلام لا تبعوا الطعام بالطعام على ما امر

وعلى هذا الاصل سقط فعل
الناس لان النسيان امر
جليل عليه الانسان فكان
سماويا محضا فنب الى
صاحب الحق فلم يصاح
لبيان حقه فالتعدي الى
الخطأ وهو قصير من
الخطأ الى المكره وهو
من جهة غير صاحب
الحق من وجه يكون تغييرا
لا تعدي ومن ذلك ان
حكم النص في الربوا تحريم
متناه وقد اثبت الخصم فيما
لاميار له غير متناه

بيانه والتعليل بالطم لقصر الحكم على النصوص كالتعليل بالتمنية لالتعدي فلا يكون فيه تغير
ونحن وان بنان التعليل بعلة قاصرة فسد لكن ذلك بوجبان يكون فساد هذا التعليل باعتبار
القصر لا باعتبار تغير الحكم في الفرع فلم يكن من امثلة هذا الفصل قوله ومن ذلك
اي ومن التعليل بتغير الحكم في الفرع قول محلة في تعيين النقود الى آخره الدرهم
والدينار والفلوس الراجحة لاتعين بالتعيين في عقود المعاوضات عندنا وعند زفر والشافعي
واصحابه تعيين ونمرة الاختلاف تظهر فيما اذا اهلكت الدرهم المعينة او استحققت
للاينصاف العقد عندنا وعندهم ينفسخ ولواراد المشتري ان يشتريها ويعطى البائع
مثلا قدرا وصفته وذلك عندهم ليس به ذلك ولومات المشتري مفسدا كان البائع اسوة
لغيره فيها وعندهم كان البائع احق بها من غيره علوا فياذهبوا اليه بان التعيين تصرف
حصل من اهله مضاعا الى محله مفيدا في نفسه فيصح كتعيين السلع اما الاهلية فظاهرة
لانا ثبتت بالعقل والبلوغ والملك والجميع حاصله ولهذا صح منه تعيين السلطة للبيع واما
المحلية فلان محل التعيين حقيقة ما يشغل حيزا من المكان لتحديد الاشارة اليه والقدر بهذه
الذاتة فكان محلا لتعيين ولهذا يعين في الودائع والفصوص حتى لو اراد المودع والغاصب
ان يحبس الدرهم المودعة او الفصوصية ويرد مثلا لم يكره ذلك وكذا يعين في الهبة حتى
يكون للهواهب حق الرجوع في عيها لافي ثلثها وتعين في البيع ايضا حتى ان الغاصب
اذا اشترى بالدرهم الفصوصية بعينها طعاما وتقدها لايأجله تناوله ولو لم يعين لحقه ذلك
كالواشترى بدراهم مطلقة ثم فقد تلك الدراهم ثبت انها محل لتعيين واما كونه مفيدا في
حق البائع والمشتري جميعا اما في حق البائع فلاه ذلك العين والملك في العين اكل منه
في الدين ولهذا لو ادى زكاة العين من الدين لا يجوز ولو حاب لامل له وله على الناس
ديون لا يبحث في عيئه ولانه اذا ملك العين كان احق بها من سائر غرمائه بعد موته ولا يملك
المشتري ابطال حقه بالتصرف فيه فربما يكون ذلك من كسب حلال فيرغب فيه ما يرغب
في غيره واما في حق المشتري فلان ذمته لا تنصير بشقولة بالدين ولا يطالب بشئ اذا هلك
الدراهم في يده وبهذا الطريق تعين الدراهم في الوكالة حتى لو دفع دراهم ليشترى بها
شيئا فهلكت بطلت الوكالة واذا ثبتت هذه الجملة وجب ان ينصح كتعيين السلع وانما
يؤيد كونه مفيدا في نفسه احترازا عن تعيين صيغ الميراث فانه لا يصح مع وجود الاهلية
والحلية لعدم القائدة فان ما عين من الصيغ وغيره سواء في الوزن ولان الحكم قد يمنع
بعد ثبت الاهلية والمحلية لعدم النائدة فان من اشترى عبد نفسه من نفسه لا يصح لعدم
القائدة ولو اشترى عبده وعبد غيره بثمن معلوم صح ودخل عبده في البيع لظهور القائدة
وهو انقسام الثمن عليهما بعد دخولهما في العقد ولم يدخل كان بيعا بالخصه ابتداء قالوا
ولامعنى بقولكم ان موجب العقد في جانب الثمن ايجاده في الذمة ابتداء لان البيع مامرر
لايجاد الاموال بل شرع لنقل الملك الى الغير ولا يثبت الملك فيها وذلك يقتضى ان يكون

ومن ذلك قولهم في تعيين
النقود في المعاوضات انه
تصرف حصل من اهله
مضافا الى محله مفيدا في
نفسه فيصح كتعيين السلع

محل الملك موجودا في الجانبين تحقيقا لمعنى المعارضة فكانت العينة فيه اصلا والانتقال الى
 الدين رخصة كما في جانب البيع * قوله * هذا اي التعليل الذي ذكروه * تغيير لحكم
 الاصل اي الحكم الاصيل في الفرع فيكون باطلا * وذلك لان حكم الشرع في الاعيان
 ان البيع يتعلق به وجوب ملكها يعني حكم الشرع في الاعيان ان يتعلق بالبيع ثبوت ملك
 الاعيان لوجودها في نفسها ولهذا لا بد من وجودها في ملك البائع عند العقد ليصح العقد
 الا في موضع الرخصة * وحكم البيع في جانب الايمان وجودها وجوبها معا اي حكم البيع
 في جانب الثمن ان يوجد الثمن في ذمة المشتري ويجب عليه للبائع لان الثمن لم يكن موجودا
 في الذمة قبل البيع فوجد بعد البيع بصفة الوجوب فكان وجوده وجوبه من احكامه
 * ثم استدل على ان ما ذكر هو الحكم الاصيل في جانب الثمن بوجوه ثلاثة * فقال بدلالة
 ثبوته في الذمة ديوتا بلا ضرورة يعني انها ثبتت ديوتا في الذمة مع القدرة على العين فان
 من اشترى شيئا بدراهم فربيع وفي يده او كبسه دراهم او بين يديه دراهم موضوعة
 صح البيع وبقيت الثمن في الذمة فلو لم يكن ثبوته في الذمة اصليا وكان تجب ليجوز الان
 عند ما جاز البيع عند عدم العذر ولم يشرع عنه واستثنى حالة العذر ليظهر لا جهة
 فساد من جوازها كما فصل في جانب البيع بان نهى عن بيع ماليس عند الانسان ورخص في السلم
 فدلنا ان ثبوت الثمن دينا في الذمة حكم اضلي لاضروري شيوته في الذمة مطلقا سواء كان
 له دراهم او لم تكن * فاندرج فيما ذكرنا الجواب عما يقال البيع يثبت دينا في الذمة
 بلا ضرورة ايضا فان من له اكرار حطة لو باع حطة سلا يجوز ثم لم يبدل ذلك على انه
 حكم اصلي فكذا ههنا لان النهي لما ورد عن بيع ماليس عند الانسان وثبت في مقابلته
 الرخصة في السلم علم ان ذلك ليس باصلي وان الجواز في الصورة المذكورة بناء على
 الحاجة تقدير اكامر ياته وههنا لم يرد نهى عن الشراء بثمن ليس في ملكه بل قرر الشرع
 على العادة الجارية في الاسواق في الشراء بدراهم غير معينة فدل انه امر اصلي * وقوله
 وبدلالة جواز الاستبدال بها اي بالايمان وجه ثان في الاستدلال بان الدينية في الثمن اصل
 يعني جواز الاستبدال بالثمن قبل القبض بدل ايضا على ان ثبوته في البيع امر اصلي لاضروري
 اذ لو كانت العينة فيه اصلا وكان العدول عنها الى الدين رخصة بطريق الضرورة كما في
 السلم لبق فيما وراء موضع الضرورة وهو الجواز بالثبوت في الذمة على حكم العينة لان
 ما ثبت بالضرورة بقدر بقدرها ولو بقى على حكم العينة لم يحز الاستبدال به قبل القبض
 كما لم يحز الاستبدال بالبيع العين * الا ترى ان العينة لما كانت اصلا في البيع وكان العدول
 عنها الى الدين رخصة بطريق الضرورة لم يظهر الدينية فيما وراء موضع الضرورة وكان
 للمسلم في حكم العين في حرمة الاستبدال به قبل القبض وصحة القبض عليه وحده به هلاك
 رأس المال ولما جاز الاستبدال بالثمن قبل القبض ولم يرد عليه القبض وحده به هلاك
 البيع علم ان الثمن بخلاف السلعة وان الدينية فيه اصل اليه اشير في الامرار * فهذه

هذا تغيير لحكم الاصل لان
 حكم الشرع في الاعيان ان
 البيع يتعلق به وجوب
 ملكها لوجودها وحكم
 البيع في جانب الايمان وجودها
 وجوبها معا بدلالة ثبوته
 في الذمة ديوتا بلا ضرورة
 وبدلالة جواز الاستبدال
 بها وهي ديون ولم يحفل في
 حكم الاعيان فيما وراء
 الرخصة

عرفت ان قوله وهي ديون اى حال كونها ديونا الى آخره لبيان الفرق بينه وبين السلم بل
 دينيته اصل ودينية السلم عارض * وقوله و بدلالة انه لم يجر هذا النص بقبض ما يقابل له دليل
 ثالث على اصالته دينية الثمن يعنى لو كانت العينة اصلا في الثمن لتمكن بالقل الى الدين ضرب
 عذر فيه لا محالة فانه ابدى عن صاحبه من العين وهذا نقص فيه فكان يجب جبر هذا النص
 بقبض ما يقابل له وهو المبيع في المجلس كما وجب جبر غرر الدينية في السلم فيه بقبض رأس المال
 في المجلس دينا كان او عينا ولما لم يجب جبر هذا النص بقبض المبيع علم ان الدينية فيه اصل
 * فاذا صح التعيين لتعلب الحكم شرطا يعنى لما ثبت ان الحكم الاصلى في الثمن وجوده
 ووجوبه في الذمة لوصح التعيين لخرج وجود الثمن عن كونه حكما للبيع ولصار محلا
 لثبوت ذلك فيه كما في جانب السلفة وقد عرفت ان المحال شروط وكان في التعيين انقلاب
 ماهو الحكم شرطا * وهذا اى الانقلاب المذكور تغيير محض فكان باطلا * قال القاضي
 الامام في الامرار حكم العقد ما يجب به والثمن نفسه يجب بالقدو المحل ما يشترط وجوده
 ليحل حكمه وحكم العقد غير محله فان المحل شرط يراعى قبله كشرط كل عمل من عباده
 او معاملته والحكم ما ثبت بالقدو فكانا في طرفي قبض فاذا جعل الثمن محلا لتعيينه وشرطه
 كان شرطا تغير موجه به الى ضده فكان فاسدا كما اذا اراد ان يجعل المحل بشرطه حكما
 * فان قيل * ان سلمنا ان الدينية اصل في الثمن ولكن لان سلمنا ان العينة غير مشروعة فيه بل
 الدينية تكون اصلا عند عدم التعيين والعينة تكون اصلا في حال التعيين كما في المكيلات
 والموزونات والقررة فانها ثبتت في الذمة معنا فما اذا عينت صح التعيين * قلنا * لما ثبت ان
 الدينية اصل في لم يجر ان يكون العينة معها اصلا لان التعيين انفي لقرار من الدين والمالك
 في العين اكمل منه في الدين فكيف تكون الدينية مساوية للعينة فلما كانت الدينية اصلا
 لم يكن العينة مشروعة معها اصلا الا بترخص من الشارع ولم يوجد بخلاف المكيلات
 والموزونات فان فيها شبه الامنان وشبه الساع فان الثمن ما يقوم به نفسه وغيره
 كالدراهم والدنانير فانها قيم انفسها في التلافات ويقوم بها الاموال ايضا
 والسلع ما يقوم بالايمان ولا يقع التقويم بها في التلاف كالاعيان والمكيلات والموزونات
 كانت قيم انفسها في الشرع والعرف ولم يجب بتساويتها دراهم ولا يقوم بها غيرها
 عند التلاف كما يقوم الدراهم والدنانير فقل اذا عقد العقد بها في الذم كما يعقد بالدراهم
 ثبت اثباتا لشبهها بالايمان واذا عينت او عقد العقد عليها كما يعقد على السلم ثبتت لسما الشبهها
 بالسلم فكان التعيين فيها تغيير الاحدى الجهتين لا تغييرا لموجبها الاصلى فيصح * وما ذكرنا
 خرج الجواب عن قولهم انه تصرف في محله لانه لما كان متغيرا لموجب الاصلى في هذا
 العقد لم يكن ملافا معه * واما تعيينها في الودائع والقصوب والبرغات فلانه لا يلزم منه
 تغيير موجب العقد بل يتقرر به موجهه فان القصب او الايداع او الهبة لا يرد قط الا على
 العين فان غضب الدين وايداعه غير ممكن وكذا تملكه من غير من عليه فكانت العينة

وبدلالة انه لم يجر هذا
 النقص بقبض ما يقابل له
 فاذا صح التعيين انقلاب
 الحكم شرطا وهذا تغير
 محض وقال الشافعي ان الحكم
 في كفارة العين والظهار
 انه محرم في تكفير فكان
 الايمان من شرطه وهذا
 تغيير بعيد الاطلاق مثل اطلاق
 المقيد هذا وما شبهه تغيير الحكم
 في الفروع

شرطاً يتحقق هذه التصرفات * وأما تعيينها في الوكالة فغير مسلم فانه لو اشترى الوكيل بمثل تلك الدراهم في ذمته كان مشترياً للموكل ولو هلكت بعد الشراء رجع على الموكل بمثلها فاما اذا هلكت قبل الشراء فاما بطلت الوكالة لانها غير لازمة في نفسها والموكل لم يرض بكون الثمن في ذمته عند الشراء فلو تعيقت الوكالة لاستوجب الوكيل بالشراء الدين في ذمة الموكل وهو لم يرض به * وكذا في مسألة الشراء بالدراهم المقصوبة لا يتعين تلك الداهم حتى لو اخذها المقصوب منه كان على الغاصب مثلها ديناً ولكنه استعان بالعقد والتقدم بما هو حرام فتمكن فيه شبهة الخيبت فلم يحل له تناوله * وأما ماذكروا من الفوائد فليس من مقاصد العقد وانما تطلب فائدة التعيين فيما هو المقصود بالعقد وفيما هو المقصود وهو ملك المال الدين اكل من العين وبالتعيين ينتقض فانه اذا استحق العين او هلك بطل ملكه واذا ثبت ديناً في الذمة لا يتصور هلاكه ولا بطلان الملك فيه بالاستحقاق * وأما قولهم المقصود من العقد نقل الملك في الموجود لا الابدان فكذلك الا انا حكينا بوجود الثمن بالعقد لاجل المشتري لا لاجل البائع اذ المشتري يحتاج الى تحصيل الملك وذلك بالثمن فلو جدها بالعقد لثبت فيه الملك للبائع ويحصل مقصود المشتري بواسطته وهو ثبوت الملك له في المبيع ثبت ان المقصود به ليس الا ثبوت الملك في البدلين للمتعاقدين وان وجوده من ضرورات حصول المقصود اليه اشار الامام ابو الفضل الكرماني رحمه الله * واعلم انه قد قيل هذا المثال ليس من فروع الاصل الذي نحن بصدده في التحقيق فان بالتعليل لم يغير حكم الاصل وهو البيع في الفرع وهو الثمن بل تغير الحكم الاصل الذي في الثمن به * وكذا المثال الذي بعده لان بالتعليل فيه وهو قوله انه تحرير في تكفير فكان الايمان من شرطه قياساً على كفارة القتل انما يغير الحكم الاصل الذي في الفرع وهو الاطلاق لاحكم الاصل وهو كفارة القتل الا ان الشيخ اورد ههنا باعتبار مجرد حصول التغير بالتعليل في الفرع * ويمكن ان يقال في المثال الاول قد حصل تغيير حكم الاصل وهو البيع في الفرع بالتعليل فان حكم الاصل وجوب التعيين ولا بد فيه من اشتراط قيام السلعة عند العقد والحكم الثابت بالتعليل في الفرع جواز لا وجوب فلا يلزم منه اشتراط قيام الثمن عند العقد فيكون تغييراً * ويؤيده ما ذكره شمس الائمة في آخر هذه المسئلة فبين هذا انه ليس في هذا التعليل تهديفة حكم الاصل بعينه بل اثبات حكم آخر في الفرع * فاما في المثال الثاني فلا تغير لحكم الاصل في الفرع كما قيل والله اعلم * مثل الاطلاق في المفيد فانه تغيير حتى لو قيل في كفارة القتل تحرير في تكفير لم يكن الايمان من شرطه قياساً على كفارة اليمين والظهار كان باطلاً بالاجماع لانه تغيير للعقد الى الاطلاق فكذا عكسه هذا اى ججع ما ذكرنا من الائمة * قوله * وقد صح ظهار الذمي * ظهار الذي باطل عندنا وعند الشافعي رحمه الله صحيح لان موجب الظهار الحرمة وهو من اهل الحرمة كالمسلم وهو اهل للكفارة لانه من اهل الاطعام والاعناق وبان لم يكن اهلاً للصوم لا يتنجس صحة ظهاره بالكعبه ليس باهل للتكفير بل بالاهل وظهاره صحيح ولن

وقد صح ظهار الذمي عند
الشافعي فصار تغييراً للحرمة
المتناهية بالكفارة في الاصل
الى اطلاقها في الفرع عن الغاية

لم يكن اهلا للكفارة فهو اهل للمحرمه فيعتبر ظهوره في حق الحرمة كما اعتبر ابو حنيفة رجوعه الله
إبلاء الذي في حق الطلاق وان لم يعتبره في الكفارة * وقلنا هذا التعليل باطل لان حكم
الظهار في حق المسلم حرمة متناهية بالكفارة ولا يمكن اثبات مثل تلك الحرمة في حق الذي
قائه ليس باهل للكفارة فلو صح ظهوره لثبت به حرمة مطلقة فيكون تغيير الحكم الاصل
في الفرع وهو باطل * وانما قلنا انه ليس باهل للكفارة لان المقصود بالكفارة التطهير والتكفير
ولهذا ترشح فيها معنى العبادة حتى تنادى بالصوم الذي هو عبادة محضة ولا تنادى الابنية
العبادة ويفتى بها ولا تقام عليه كرها والتكفير ليس باهل للتكفير والتطهير ولا لاداء العبادة *
بخلاف العبد لانه من اهل الكفارة الا انه عاجز عن التكفير بالمال لعدم الملك بمنزلة الفقير
حتى لو عتق واحساب مالا كانت كفارته بالمال ايضا كالفقير اذا استغنى * وبخلاف الایلاء
لانه طلاق مؤجل والذي من اهل الطلاق والان حرمة الثابتة باليمين مطلقة لا مؤقتة
بالكفارة ولهذا لا يجوز التكفير قبل الحث بخلاف الظهار * فصار اى يصحح ظهوره *
او التعليل لصحة ظهوره لضعف قوله وقد صح ظهور الذي عند الشافعي انه قال بجهته بالتعليل
الى اطلاقها في الفرع عن الغاية اى الى اثباتها في الفرع مطلقه عن الغاية غير مقيدة بها
فكانت هذه الحرمة شبيهة بالحرمة الثابتة في الجاهلية قاتها كانت في الجاهلية مؤبدة * قوله *
ومن ذلك اى وما تضمنه الشرط الثالث * ما قلنا اى قولنا الى فرع هو نظيره اى نظير
الاصل في الوصف الذى تعلق الحكم به لاق جمع الاوصاف قاتها لا توحد الا في النصوص
عليه * فاما اذا خالفه اى خالف الفرع الاصل فيما قلنا فلا اى فلا تعدى يعنى لا يصح
التعدى لان من شرطه المماثلة بين المحلين على ما مر وذلك اى خلاف الفرع الاصل *
مثل ما قلنا في تعدية الحكم اى تعدية الشافعي الحكم وهو بقاء الصوم * من الناسى في الفطر
اى في الاكل واشرب حالة الصوم وكلمة في بيان محل النسيان لاصالة له كما في قوله تعالى
ولقد ارسلنا فيهم منذرين * الى الخاطئ والمكروه في الفطر * ان ذلك متعلق بفناء اى قلنا
ان بقاء الصوم ثبت بطريق المنع على الناسى بقوله عليه السلام تم على صومك والمذنب
في الخاطئ والمكروه دون المذنب في الناسى فيما هو المقصود بالحكم وهو التفتى عن العهدة
لان عذر الخاطئ لا ينفك عن تقصير من جهته بترك المبالغة في التعرض ولهذا يجب الدية
والكفارة على الخاطئ في القتل * وكذا عذر المكروه لانه حدث بصنع مضاف الى العباد
لا الى صاحب الحق ولهذا لا يحل له الاقدام على الفطر بالاكرام * فصار تعدية اى صار التعدية
من الناسى اليها تعدية الى ما ليس بنظيره اى نظير الناسى او نظير الاصل * وعدى
حكم التيمم الى الوضوء اى عدى الشافعي ما ثبت في التيمم من اشتراط الى الوضوء فقال
انه طهارة فلا تنادى الابائية بالتيمم * وليس بنظيره اى ليس الفرع وهو الوضوء بنظير
الاصل وهو اتيتم في اخفاره الى التيمم وكونه طهارة لان التيمم تلويث بذاته والتلويث
لا يكون تطهيرا حقيقة لكنه صار مطهرا شرعا في حالة الضرورة بالنسبة * وهذا اى الوضوء

ومن ذلك ما قلنا الى فرع
هو نظيره فاما اذا خالفه فلا
وذلك مثل ما قلنا في تعدية
الحكم من الناسى في الفطر
الى الخاطئ والمكروه ان
ذلك ثبت منه المذنب في الخاطئ
والمكروه دون المذنب في
الناسى فصار تعدية الى
ما ليس بنظيره وعدى
حكم التيمم الى الوضوء
في شرط التيمم وليس بنظيره
لان التيمم تلويث وهذا
تطهير و غسل

تطهر في نفسه وغسل في ذاته فلا يدل افتقار ما هو تلويث جعل تطهيرا ضرورة الى التنية
 على افتقار ما هو تطهير بنفسه اليها لعدم تساويهما في المعنى الذي تعلق الحكم به كافتقار
 اباحة الميتة في حالة الاضطرار الى الاحتراز عن الادخار والاكل فوق سد الرمي لا يدل
 على افتقار اباحة الذكوة الى ذلك لعدم تساويهما في المعنى الموجب له * ثم ذكر الشيخ
 رحمه الله ما يرد علينا نقضا فقال وقال الشافعي رحمه الله انتم عديتم حرمة المصاهرة من
 الوطى الحلال وهو الوطى بالتكاح او بعلت اليين الى الوطى الحرام وهو الزنا ولاشك
 ان هذه الحرمة تثبت بطريق الكرامة والتمتع حيث تعلق الاجنبية بالام ولهذا من الله
 تعالى علينا بهذه الحرمة بقوله وهو الذي خلق من المائشرا فجعله نسبا وصهرا * وليس
 بنظيره اى ليس الوطى الحرام نظير الحلال في اثبات الكرامة واستحلال التمتع لان الحرام
 سبب القتل والخذلان لاسباب الاكرام والاحسان واذا لم يكن الحرام نظيره كانت العديّة
 فاسدة * واجاب بقوله قلنا ماعدينا الحكم من الحلال نفسه الى الحرام بل الاصل في
 ثبوت حرمة المصاهرة الولد الذي هو المقصود بالتكاح قاته لما استحق سائر كرامات البشر
 من الولاية والملك ونحوهما استحق هذه الكرامة وهي حرمة المحارم فصرم عليه امهات
 امه وبناته ان كان ذكرا وآباءه وابناؤه ان كان انثى ولما كان الولد مخلوقا من مائى الرجل
 والمرأة تعدى اليهما الحرمات الثابتة في حق الولد * وذلك لان المائين لما مترجا بحيث لا يمكن
 تمييز احدهما عن الآخر وخلق منهما الولد ونسب الى كل واحد منهما بكامله صار ما هو
 جزء الام منه مضافا الى الاب بالبعضية وما هو جزء الاب منه مضافا الى الام بالبعضية
 ثبت بينهما بوابطته نوع بعضية واتحاد كما ثبت بين الاخوين بواسطة ان كل واحد منهما
 جزء ابيه حقيقة * وهو معنى قوله كأنهما صار اشخصا واحدا يعنى في حصول ما هو
 المقصود بالتكاح كزوجى باب وزوجى خف هما باب واحد وخف واحد بانتيار تعلق المقصود
 بهما جميعا * واذا ثبت بينهما هذا النوع من الاتحاد بواسطة تعدت الحرمات الثابتة في
 حقهما اليهما فصر آباءه الوطى وابناؤه في الحرمة بمنزلة آباء الموطوءة وابنتها وامهات الموطوءة
 وبناتها بمنزلة امهات الوطى وبناته ثم تعدى ذلك اى الحكم الثابت للولد وهو اثبات
 الحرمة المذكورة الى سببه وهو الوطى لان حقيقة العلوق امر باطنى لا يمكن الوقوف
 عليه ولا يدري ان الولد ينخلق من مائه او من ماد غيره فانهم ما هو سببه من اليه فقامه كما
 اقيمت الخلوة مقام الدخول في تكبل المهر وايجاب العدة والسفر مقام المشقة في تعاقب الرخص
 به فصار اى الوطى عاملا في اثبات الحرمة بمعنى الاصل وهو الولد او الجزئية الثابتة بين
 الشخصين * فلم يميز تخصيصه اى تخصيص الوطى الحلال باثبات هذا الحكم باعتبار معنى في
 نفسه وهو الحلال ولا يابطل الحكم عن الوطى الحرام باعتبار معنى في نفسه وهو الحرمة اذلا
 اثر لصفة الحرمة في منع هذا المعنى الذي لاجله اقيم هذا السبب مقام ما هو الاصل في
 اثبات الحرمة * وللاصقة الحل في ائسابه اذ الولد يوجد بالوطى باى صفة كان وولد

وقال الشافعي رحمه الله انتم عد
 تهم حرمة المصاهرة من الحلال
 الى الحرام وليس بنظيره
 في اثبات الكرامة فقلنا
 ماعدينا من الحلال الى
 الحرام لان الوطى ليس
 باصل في التحريم حلالا
 كان او حراما وانما الاصل
 هو الولد المستحق لكرامات
 البشر فلما خلق من المائين
 تعدى اليهما الحرمات
 كأنهما صار اشخصا واحدا
 فصار آباؤه وابناؤه كأنهما
 وابنتها وامهات وبناتها مثل
 امهات وبناتها ثم تعدى ذلك الى
 سببه وهو الوطى فصار
 عاملا بمعنى الاصل فلم يميز
 تخصيصه لمعنى في نفسه
 وهو الحلال ولا يابطل الحكم
 بمعنى في نفسه وهو الحرمة

الرشدة وغيره سواء في استحقاق الكرامة * ولا يقال الاتحاد بما ثبت بينهما واسطة نسبة الولد على ما قلتم وذلك في الوطى الحلال دون الحرام لأن الولد لا ينسب إلى الزاني بوجه فلا يصير جزءا من الأم مضاعفا إليه فكيف تعدى حرمة أمهاتها وبنتها إليه * لا نقول أن لم ينسب الولد إليه بالنوة فقد نسب بالجارية لأنه مخلوق من مائه حقيقة ولهذا حرمت البنت المحلوقة من الزنا على الزاني وهذا القدر كاف في ثبوت الاتحاد وتعدى الحرمة * على أنه لا فصل بين هذه الحرمات فنيوا بها فثبت في جانب المرأة لعدم انقطاع النسبة عنها شرعا ثبت في جانب الرجل أيضا ضرورة عدم الفصل كذا قيل * وصار هذا أي ضرورة الزنا سببا لهذه الحرمة باعتبار قيامه مقام الولد مثل قولنا في الفص * أنه من أسباب الملك في الفصوب للغاصب مع كونه عدوانا بمحضاتهما أو جوب ضمان الفصب الذي هو مشروع لأن وجوب الضمان بطريق الجبر وإنه يعتمد الفوات والفوات لا يتم إلا زوال الملك فكان زوال الملك إلى الغاصب باعتبار أن البذل يجب عليه من شرائط وجوب الضمان بشرط الشيء تعلمه فكان سببية الفصب للملك بطريق التبعية كسببية الزنا للحرمة لا بطريق الإصالة كسببية البيع للملك * فثبت بشروط الأصل أي ثبت كون الفصب سببا للملك بالشرائط التي ثبت بها الأصل وهو وجوب الضمان لا بشروط نفسه والأصل مشروع لأعدوان فيه كالتبع فلم يفت بعد إلى صفة العدوان في التبعية كأن التيمم ثبت بشروط وجوب التوضي * خلفا عنه ولم يفت إلى كونه تلو شافي نفسه * قال تيسر الأثرة رجاء الله أن لا تثبت الملك بالفصب حكمه كما توجب بالبيع وانما ثبت الملك به شرطا للضمان الذي هو حكم الفصب وذلك الضمان حكم مشروع كالبيع وكون الأصل مشروعاً يقتضي أن يكون شرطه مشروعاً * وقوله وكان هذا الأصل إلى آخره جواب عما يقال قدامكم الوطى الحرام مقام الولد في إثبات حرمة المصاهرة وما التعموه مقامه في إثبات النسب حتى لم يثبتوا النسب بالزنا بوجه مع أن النسب يحتاط في إثباته كما يحتاط في إثبات حرمة المصاهرة * فقال هذا الأصل وهو إقامة السبب مقام السبب أصل متفق عليه فيما يثبت على الاحتياط من الحرمات مثل إقامة النكاح مقام الوطى في إثبات حرمة المصاهرة واستحداث الملك مقام الشغل في وجوب الاستبراء والنوم مقام الحدث في انتقاض الطهارة النظم حرمة أداء الصلوة وذلك لأن الشارع لما نهى عن الرية كانه عن الربوا علمنا أن الشبهة متخفة بالحقيقة في محل الاحتياط السبب دال على المسبب فثبت به شبهة وجود المسبب مقام حقيقة وجوده في محل الاحتياط فاما النسب فإني على مثله من الاحتياط لأنه تعالى قال ادعوه لا يأثم والنبى عليه السلام قطع النسب عن الزاني بقوله وقماهر الجرف فعل أنه ليس بنظر ما نحن فيه في الاحتياط * فوجب قطعه أي قطع النسب عن الواطى * عند لزوم الاشتباه وذلك في الزنا لأن المرأة ربما زنى بها غير واحد من الرجال وربما كانت ذات زوج مع ذلك فلما اعتبر نفس الوطى في إثبات النسب لاشتبهت الأنساب وضاع النسب وفيه من الفساد ما لا يخفى فقطع الشرع النسب عن الزاني ولم يثبت إلا بالفراش لهذه المحكمة الأثرى أنه لا يثبت بالوطى * الحلال وهو الوطى * ملك الجين فكيف ثبت بالحرام المحض * ولا يلزم على هذا أي على ما ذكرنا أن الوطى * والوطوة يصيران بمنزلة

وصار هذا مثل قولنا في الفصب أنه من أسباب الملك تبعاً وجوب الضمان لأصل فثبت بشرط الأصل فكان هذا الأصل مجمعا عليه في الحرمات التي يثبت على الاحتياط فاما النسب فإني على مثله من الاحتياط فوجب قطعه عند الاشتباه ولا يلزم على هذا أن هذه الحرمة لا تعدى إلى الأخوات والأخوة ونحوهم لأن التعليل لا يعمل في تمييز الأصول وهو امتداد التحريم وهذا مما يكثر أمثله ولا يخفى ومن ذلك قولنا

شخص واحد بواسطة الولد وتعدى الحرمات من كل جانب الى الآخر حتى صار أباه وابناؤه
 كما بينهما ابناؤه وعلى العكس * ان هذه الحرمات هي الحرمات الثابتة بالعضية بين الرجل والمرأة لاتعدى
 الى الاخوة والاخوات حتى لم يصر اخو الواطي كاخى المرأة ولا اخت المرأة كاخته في الحرمه
 * ونحوهم كالاعمام والعلمات والاخوال والخالات * لان التعميل لا يعمل في تغيير الاصول وهو
 امتداد التبريم يعنى اثر التعميل في اثبات الحكم في الفرع لا في تغيير الحكم الثابت في الاصل والنص
 انما ورد بالحرمه في الاصل مقتصره على الابو الابناء والامهات والبنات فلو اثبتنا الحرمه في الاصل
 ممتدة الى الاخوة والاخوات ونحوهم او في الفرع ممتدة اليهم لكان التعميل مغيرا حكم النص في الاصل
 او في الفرع وكلاهما باطل * او المعنى ان حرمة الاخوة والاخوات ونحوهم ثبتت في الاصل
 موقفة بالنكاح بقوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين وقوله عليه السلام لاتنكح المرأة على عمتها
 الحديث فلو ثبتت بالوطي الحرام لصارت مؤبدة في الفرع اذ لانكاح ههنا توقفت الحرمه به
 فكان هذا تعميلا مغيرا لحكم النص في الفرع ولاعل للتعميل في تغيير الاصول اى
 احكامها بوجه والاول اوجه * وهذا اى التعدى الى ما ليس بغير الاصل
 بما يكثر امتلته كتمعية ايجاب الكفارة من جماع الاهل في رمضان الى جماع البتة والجمعة *
 وتعدية ايجاب الحد من الزنا الى الواطئة بالتعويل وتعدية ايجاب الحد من شرب الخمر الى
 شرب النبيذ بطله الحاضرة لان البهيمه او الميتة ليست مثل المنصوص عليه في اقصاء الشهوة
 التى تعلق الكفارة به * وكذا بالوطئة ليست مثل الزنا في الحاجة الى الزجر لما مر *
 وكذا النبيذ ليس نظير الخمر في الاحتياج الى شرع الحد لعدم استدعاء قلبه الى كثيره بخلاف
 الخمر * قوله * ولا نص فيه * التعميل لتعدية الحكم الى موضع فيه نص لا يجوز عند
 عامة اصحابنا سواء كان على وفاق النص الذى في الفرع او على خلافه وهو اختيار القاضى
 الامام ابى زيد ومن تابعه من التأخرين * وعند الشافعى رحمه الله ان كان على خلاف
 النص الذى في الفرع كان باطلا وان كان على وفاقه من غير ان يثبت زيادة فيه او اثبت
 زيادة لم يتعرض لها النص كان صحيحا لانه اذا كان موافقا له كان مؤكدا لموجب وان كان
 مثبتا لزيادة كان النص عنهما ساكتا يكون بيانا والكلام بيان ان كان ظاهرا فهو محتمل لزيادة
 البيان فيجوز التعميل فيحصل زيادة البيان ولكنه لا يحتمل خلاف موجه فيطل التعميل على
 خلافه * ولكننا نقول التعميل لاثبات الحكم في محل فيه نص ان كان موافقا للحكم الثابت
 فيه بالنص فلا فائدة فيه لان الحكم لما ثبت بالنص لا يجوز اضافته الى العلة كما لا يجوز اضافته
 في النص للقول الى العلة وان كان مخالفا له فهو باطل لان التعميل لا يصلح لمبطل الحكم
 النص بالاجماع * وان كان مثبتا لزيادة لم يتعرض لها النص فهو باطل ايضا لان اثبات
 زيادة لم يثبت اولها النص بمنزلة النسخ والرفع فان جميع الحكم في موضع النص كان ما ثبتت النص وبعد
 الزيادة يصير بعضه وقد بينا ان ذلك نسخ فلا يجوز زيارته * واختيار مشايخ سمرقند على ما يشير اليه
 كلام صاحب البرهان ان يجوز التعميل على موافقة النص من غير ان يثبت فيه زيادة وهو الاشبه لان فيه

ولا نص فيه لان التعدية
 اليه بمخالفه النص
 مناقضة لحكم النص بالتعويل
 وهو باطل والتدنية بموافقة
 النص لقوم الكلام لان
 النص يعنى عن التعويل
 ومثال ذلك قول الشافعى
 في كفارة القتل العمد
 واليمين الغموس

تأيد النص على معنى أنه لو لا النص لكن الحكم ثابت بالتعليل ولا مانع في الشرع والعقل عن تعاضد الأدلة وتأكد بعضها ببعض فإن الشرع قد ورد بآيات كثيرة وأحاديث متعددة في حكم واحد وقد ملا السلف كتبهم بالتصديق بالنص والمقول في حكم واحد هذا هو الحكم ثابت بالنص والسنّة والمقول ولم ينقل عن أحد في ذلك نكير فكان ذلك إجماعاً منهم على جواز ذلك *
 يوضحه أن الحديث الغريب يجب قبوله إن كان موافقاً للكتاب لقوله عليه السلام إذا روي لكم عن حديث فأعرضوه على كتاب الله فلو اتفقوا قبلوه وما خالف فردوه مع أنه لا فائدة في قبوله إلا تأكيد دليل الكتاب به فكذا التعليل على موافقة الكتاب يجوز لهذه الفائدة * وهذا بخلاف التعليل بعلّة قاصرة حيث لا يجوز لفائدة التأكيّد لأن التأكيّد لا يحصل به لاستفاد من النص الذي ثبت الحكم به وتأكيّد الشيء يحصل بما يستفاد من غيره لا بما يستفاد من نفسه الأثرى إن معنى التأكيّد هنا أنه لو لا النص لثبت الحكم به وفي العلة القاصرة لو لا النص لم يثبت الحكم بها أصلاً لأنها تستفاد من النص فتعدم بعدمه لأجل أنّه ثبت أن التعليل بعلّة قاصرة خال عن الفائدة بخلاف ما نحن فيه * ومثال ذلك أي مثال تمدد الحكم إلى ما فيه نص على وجه يوجب إبطاله أو تغييره قول الشافعي في كفارة القتل واليمين الغموس أي إيجابه الكفارة فيهما اعتباراً بالقتل الخطأ واليمين المتعقّدة فإن الكفارة فيهما متعلّقة بمعنى الجنابة وذلك أكمل في العمود الغموس وهذا تعليل على خلاف النص الوارد فيهما وهو قوله عليه السلام خسر من الكبائر لا كفارة فيهن وعدمها الغموس وقيل النفس بغير حق وكذا قوله تعالى ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم بقضتي أن تكون جهنم كل جزاءه فأيجاب الكفارة كان زيادة على النص بالرأي * وشرط الإيمان في مصرف الصدقات * شرط الشافعي رحمه الله الإيمان في مصرف الصدقات الواجبة مثل الكفارات وصدقة الفطر اعتباراً بمصرف الزكاة فإن الإيمان فيه شرط بالإجماع * وقلنا نصوص الكفارات وصدقة الفطر غير مقدّمة بالإيمان فلا يجوز إبطال إطلاقاتها بالتعليل كما لا يجوز إبطال التقييد به وكذا قوله تعالى لا ينهكم الله عن الذين لم يقاتلوك الآية يدل على جواز صرفها إلى أهل الذمّة فكان اشتراط الإيمان بالتعليل محتاجاً له * وأما شرط الإيمان في مصرف الزكاة بالحديث المشهور الذي زاد مثله على الكتاب وهو قوله عليه السلام لم أذبحن بيعة إلى اليمين ثم أعلمهم أن الله تعالى فرض عليهم صدقة تؤخذ من أغنيائهم وترد إلى فقرائهم * ومثل شرط التعليل في منافع الكفارات فإن الشافعي شرط التعليل فيه اعتباراً بالكسوة * وهو قاسد لأن الأ طعام جعل الفير طعاماً وذلك يحصل بالإباحة فاشتراط التعليل فيه يكون تقييداً للنص الواحد فيه بالتعليل فيكون باطلاً * وشرط الإيمان في رقية اليمين والظهار أي اشتراط صفة الإيمان في رقية كفارة اليمين والظهار اعتباراً بكفارة القتل فاسد أيضاً لأن إطلاق النص الوارد في الفرع وهو قوله تعالى أو تبرّر رقية فبرر رقية من قبل أن يغاسق قضى الخروج عن العهدة باعتناق الرقية الكافرة فتعديدها بالوئمة يكون تغييراً لموجب هذا النص بالرأي فإن تقييد المطلق بتغير كإطلاق التقييد هذا أي ما ذكرنا من التعليل في هذه الأمثلة كله أي أكثره تعديده إلى ما فيه نص بتغيره بالتقييد وفي اليمين الغموس تعديده إلى ما فيه نص

وشرط الإيمان في مصرف الصدقات اعتباراً بالزكاة ومثل شرط التعليل في طعام الكفارات وشرط الإيمان في رقية كفارة اليمين والظهار وهذا كله تعديده إلى ما فيه نص بتغيره بالتقييد

بالإبطال قوله * وأما الشرط الرابع أي اشتراط الشرط الرابع وهو أن يبقى حكم النص أي النص
العلل على ما كان قبل التعليل فلان تغيير حكم النص في نفسه أي في ذاته بالرأى باطل سواء حصل
التغيير لحكم نص في الأصل أي القيس عليه أو حصل التغيير لحكم نص في الفرع كالأشكال المذكورة
في قوله ولا نس فيه * وهو معنى قوله كإبطاله في الفروع * والضمير في نفسه وإبطاله
راجع إلى التغيير * ويجوز أن يكون معناه أن تغيير حكم النص الجلل في نفسه باطل بالرأى إذا كان تغيير حكم
نص الأصل في الفرع باطل على ما بينا في طهار الذم والسم الحلال وجريان الزوايا لا ميعار له * وذلك
أي تغيير حكم الأصل فيما قاله الشافعي * على ما قلنا أي في باب الوقوف على أحكام الذم أو في بيان
الشرط الثالث ومثل قوله أي قول الشافعي في حد القذف أنه لا يبطل الشهادة حتى لو تاب كان
مقبول الشهادة لأنه مخدود في كبيرة فقبل شهادته بعد التوبة قياسا على الحدود في سائر الجرائم
كأثرنا وشرب الخمر * وهذا أي قوله أن حد القذف لا يبطل الشهادة تغيير حكم النص لأن النص
الوارد في حد القذف يوجب أن يكون حكم القذف إبطال الشهادة على سبيل التأيد حدا
ولهذا فوض إلى الأئمة وهو يصلح حدا لأنه إيلام معنوي بأخراج شهادته من الاعتبار كالجلد
يصلح حدا لأنه إيلام ظاهر * وقد أبطله أي بطل الشافعي هذا الحكم فيجعل بعض الحد حدا
لأن الوقت من الأبدية يعني أنه لم يقبل شهادته قبل التوبة وقبلها بعد التوبة والنص يقتضي
رد شهادته في كلا الحالتين فيكون اقتصار عدم القبول على ما قبل التوبة جعل بعض الحد حدا
لأن الوقت أي الوقت المعين وهو الزمان الذي قبل التوبة من الأبد بعضه فيكون هذا تغيرا
لموجب النص * وهذا الكلام إنما يستقيم إذا جعل الشافعي رجاءه رد الشهادة قبل التوبة
بطريق الحد وليس من مذهبه ذلك بل الشهادة مردودة عنه قبل التوبة للفسق * فالأولى ما قال
شمس الأئمة رحمه الله أن القاذف ساقط الشهادة بالنص إذا عثر وجهه يكون ذلك متمم لحدّه وبعد
التعليل يتغير هذا الحكم فإن الجلد قبل هذا التعليل كان بعض الحد في حقه وبعده يكون تمام الحد
فيكون تغيرا على نحو ما قلنا في التفرع أن الجلد إذا لم يضم إليه التفرع يكون حدا كاملا وإذا
ضم إليه يكون بعض الحد * وأثبت الرد أي بنفس القذف يعني أثبت الشافعي رد شهادة القاذف بنفس
القذف بدون اعتبار مدة العجز عن الاتيان بالشهود حتى لو شهد قبل تحقق العجز لا تقبل شهادته
اعتبارا بسائر الجرائم للشهادة كأثرنا وشرب الخمر ونحوهما فإنه إذا ارتكب كبيرة يصير ساقط
الشهادة من غير توقف على مدة زمان * وهو تغير أي أثبات الرد بنفس القذف تغيير لموجب
النص فإنه تعالى قال والذين رمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة
ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا رتب الرد على القذف وعدم الاتيان بأربعة شهداء كارتب الجلد عليهما
والعجز لأثبت الأبدية مدة قاتل الرد بدون مدة العجز يكون تغيير لموجب النص كآيات الجلد
بمعن اعتبار العجز وزاد في على الجلد في زنا البكر بعلة أنه صالح للعن من الزنا كآية * وهو
تغيير لأن الله تعالى جعل الجلد كل الحد بقوله فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة إذا نكح تدخل
على الأجزاء اسم لكل في فتى زيد عليه الزنى لا يكون بنفسه كافيا فيكون تغييرا للنص * ثم أنه

وأما الشرط الرابع وهو
أن يبقى حكم النص على
ما كان قبل التعليل فلان
تغيير حكم النص في نفسه
بالرأى باطل كإبطاله في
الفروع وذلك مثل قول
الشافعي في طعام الكفارة
بشرط التخليك أنه تغيير
لحكم النص بعينه لأن
الاطعام اسم لفعل يسمى
لزامه طعاما وهو الأكل
على ما قلنا ومثل قوله
في حد القذف أنه لا يبطل
الشهادة وهذا تغيير لأن
النص يوجب أن يكون
حكم القذف إبطال الشهادة
حدا وقد أبطله فجعل
بعض الحد حدا لأن الوقت
من الأبد بعضه وأثبت
الرد بنفس القذف دون
مدة العجز وهو تغيير
وزاد في على الحد وهو
تغيير وجعل الفسق مبطلا
لشهادة والولاية وهو
تغيير لأن حكم الفسق
بالنص أثبت والتوقف
دون الإبطال ومثله كثير

وان زاد التي في الحقيقة بخبر الواحد هو قوله عليه السلام البكر بالبكر جلد مائه وتقريبه لا بالقياس
 الا ان التغيير كالا يجوز بالتعليل لا يجوز بخبر الواحد لانه لا يصلح معارضا لكتاب كالتقريب فاوردته
 الشيخ في هذه الامثلة على سبيل الاستطراد * وجعل التمسك بمطالبة الشهادة حتى لا يقع النكاح
 بشهادة الفاسق ولو قضى القاضي بشهادة الفاسق لا ينفذ قضاؤه عند اعتبارا بالعيب والعصب
 * والولاية حتى انما يصلح للقضاء بوجه ولم يكن له ولاية تزويجه في احد قوله لان الفسق نقص
 يؤثر في الشهادة فيمنع ولاية النكاح كارق * وهو تغيير لحكم النص لان الحكم الثابت بالنص
 في حق الفاسق انجب والتوقف في خبره لا لا ابطال وبعدها من جهة الاطلاق فيد لا يبق التوقف
 فحكم النص بعدم التعليل لا يبق على ما كان قبله * وادلم ان الامثلة المذكورة في هذا الفصل ليست
 بلامية لان في جميع هذه الامثلة حصل تغيير حكم النص الذي في الفرع لا بتغيير حكم النص الملل
 في القيس عليه فان في طعام الكفارة لم يتغير حكم النص في القيس عليه وهو الكسوف في قبول
 شهادة القاذف بعد التوبة لم يتغير حكم القيس عليه ايضا وكذا البواقي * فانظر الملام ما ذكر
 في كتاب الحج في باب جزاء الصيدان الشافعي الحق السباع التي لا يؤكل لحمها بالجنس افواسق حتى لو قتل
 الحرم شيئا منها ابتداء لا يجب عليه شيء لان النبي عليه السلام انما استثنى الجنس لان من طبعه ان الاذناء وكل
 ما يكون من طبعه الاذناء كان مستثنى من النص بمنزلة الجنس * وقلنا هذا تعليل باطل لا نالوجعلنا
 الاستثناء باعتبار معنى الاذناء خرج المستثنى من ان يكون محصورا بعدد الجنس فكان تغييرا
 لحكم النص الملل بالتعليل * وما ذكر المصنف في شرح الجامع الصغير ان اشراط الخيارات
 فوق ثلاثة ايام يجوز عند ابي يوسف ومحمد ورجهما لله لان الخيار للنظر والناس يتفاوتون
 في الحاجة الى مدة النظر فوجب ان يكون ذلك مفوضا الى رأيهم * وقال ابو حنيفة رحمه الله
 هذا التعليل باطل لان فيه ابطال حكم النص وهو التقدير بثلاثة ايام فلم يكن تعدية حكم النص
 مع ان هذه مدة تامة سالحة لا تزيد النظر ودفع الثمن فاذا زدت المدة ازداد الخطر مع قلة
 الحاجة الى النظر * وذكر الشيخ في بيوع الجامع الصغير ايضا ان عبد الواقى قال رجل ان
 عبك قد اخذ فلان فيمنعه وصدقه فلان فباعه فابيع باطل لان الزمى من يبيع الا بى
 وان كان معللا بالهجز عن التسليم الا اننا لو جوزنا بيعه باعتبار انه مقدور التسليم لكان التعليل
 مبطلا لنقص لان هذا العبد ابقى في حق المتعاقدين والحكم في النصوص عليه ثابت بالنص
 لا بعينه * ورأيت في بعض نسخ اصول الفقه ان تعليل حرمة الربوا في الاشياء الاربع
 بالقوت كما قال مالك رحمه الله من هذا القليل لاقتضائه عدم الحكم في المثلج * ثم ذكر الشيخ
 رحمه الله النقوض الواردة على هذا الاصل مع اجوبتها * وقال وقال الشافعي انتم غيرتم
 حكم النص بالتعليل في مسائل وقد وقعتم فيما اهتم منها ان نص الربا بم القليل والكثير
 وهو قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام بمعنى هذا النص لا يفصل بين القليل والكثير
 فيوجب الحرمة في القليل الذي لا يكال كالجوهر في الكثير الذي يكال وبعدها علموه بالكيل
 والجنس وعلقت الحرمة بصفة الكيل لم يبق النص متناولا للقليل لانه ليس بمكيل فكان تغييرا

وقال الشافعي انتم غيرتم
 حكم النص بالتعليل في مسائل
 منها ان نص الربوا بم
 القليل والكثير وهو قوله
 لا تبيعوا الطعام بالطعام

لوجه بالتعليل لاتعدية لحكمه * وهو معنى قوله فخصصتم منها اى من الخطة اذا المراد من الطعام الخطة وديقتها في العرف * التقليل وهو الذى لم يدخل في الكيل بالتعليل * ولا معنى لقولكم ان الاستثناء يكون من جنس المستثنى منه وانما استثنى المكيل لان المراد من التساوى هو المساواة في الكيل فكان المستثنى منه هو المكيل ايضا لان المستثنى منه الطعام بالطعام والمستثنى الطعام بالطعام ايضا فكان الجنس واحدا الا انه قيل حرام بيع الطعام بالطعام الا ان يوجد الخالص وهو التساوى بمعنىاره فكان المستثنى بيع طعام بطعام حالة التساوى والمستثنى منه بيع طعام بطعام حالة عدم التساوى لان يقال المستثنى مكيل فان بيع المكيل منه بنفسه حرام كذلك ما لم يتساوى فرضنا ان المستثنى بيع طعام بطعام اذا تساوى الا ان التساوى انما يعرف بالقياس لا بمساواة من المقدار كذا في الاسرار * ومنها ان النص اوجب الشاة في الزكاة بصورتها ومعناها للفقير لان الله تعالى اوجب الصدقة للفقراء بمقتضى فقرها النبي صلى الله عليه وسلم بقوله في خمس من الابل شاة في اربعين شاة واشاتهما فصار كان الله تعالى قال انما الشاة للفقير فصار الشاة مسهقة بصورتها ومعناها هالة كالدار المشفوعة للشفيع * وانتم ابطالتم اى اسقطتم الحق عن صورة الشاة بالتعليل بالمالية * وهو تغيير لموجب النص لاتعدية لحكمه لان الشاة كانت هى الواجبة عينا قبل التعليل بحيث لا يسهه تركها الى غيرها وبعده لم يبق واجبة لانه يسهه تركها الى غيرها وهو القيمة فكان هذا مثل نقل حق الشفيع من الدار الى الثوب بالتعليل ومثل تعليل الزكوة واليهود بعملة الخسوع لاتعدية الى بخل آخر وهو اقامة الحد مقام الجبهة او اقامة الزكوة مقام السجود * والحق المستحق مراعى بصورته ومعناه يعنى قد استحق الفقير على صاحب المال الشاة بالنص والحق المستحق واجب الرماية صورة ومعنى كما في سائر حقوق المباد فاستعمال القياس لا يبطال الحق من الصورة او المعنى كان باطلا لانه موضوع لاتعدية حكم الشرع لا لتقليل الحق من محل الى محل * ومنها ان النص اوجب الزكاة للاصناف المسكين بفتح الميم وسكون الباء بقوله اى في قوله تعالى انما الصدقات للفقراء * ولوقيل الشرع اوجب الزكاة الى آخره لكان احسن * اضيفت الصدقات اليهم باللام وهى لتلك لغة فكانت هذه الاضافة للقيمة بان جعلها حقها وجعلهم مستحقين لتلك على صاحب المال كما لو اوصى بثلاثه لامهات اولاده وللفقراء والمساكين كان الثلث بينهم اثلاثا * ويدل عليه قوله عليه السلام ان الله تعالى لم يرض لقيمة الصدقات تلك مقرب ولا نى مرسل حتى قسم بنفسه فوق سبعة اربعة فبين ان الاضافة للقيمة بينهم ثبوت اى الحق الواجب مقسوم بينهم وجوبا لا يختص به صنف منهم ثبت ان حكم النص جعلها مشتركة بين الاصناف المذكورة وانتم ابطالتم الشركة وحق سائر الاصناف يتجوز الصرف الى صنف واحد بل الى فقير واحد بالتعليل وانه خلاف موجب النص لاتعدية لحكمه * ومنها ان الشرع اوجب التكثير لافشاح الصلوة بقوله تعالى وربك فكبر وقوله عليه السلام مفتاح الصلوة اليهودي وتحريمها

فخصصتم منها التقليل
والنص اوجب الشاة
في الزكاة بصورتها
ومعناها فاطلم الحق عن
صورتها بالتعليل والحق
المستحق مراعى بصورته
ومعناها كما في حقوق
الناس واوجب النص
الزكاة للاصناف المسكين
بقوله تعالى انما الصدقات
وقرأ بطلتموه بحجواز
الصرف الى صنف واحد
بطريق التعليل واوجب
الشرع التكثير لافشاح
الصلوة وعين الماء لفصله
العين التحص وقد اطلعت
هذا الواجب بالتعليل

التكبير وقوله عليه السلام للاعرابي الذي علمه الصلوة اذا اردت الصلوة فطهر كا
امر الله تعالى ثم استقبل القبلة ثم قال الله اكبر واتم بالتعليل بإنشاء ذكر الله على سبيل
التعظيم غيرتم هذا الحكم في النصوص حيث جوزتم افتتاح الصلوة بغير لفظ التكبير مثل
قوله الله اجل او الرحمن اعظم ومنها ان الشرع عين الماء لغسل الثوب النجس بقوله
عليه السلام تلك المرأة ثم اغسله بالماء وقد غيرتم بالتعليل بكونه من بلا العين والاثر هذا
الحكم حيث جوزتم تطهير الثوب النجس باستعمال سائر المائعات سوى الماء مثل الخل والماء
ورد ونحوهما قوله والجواب ان هذا اى ما زعت انا غيرنا النص بالتعليل وهم
اى شئ ذهب اليه قلبك من غير دليل اما الاول وهو نص الربوا فلان الخصوص
اتماثلت فيه بصفة النص لا بالتعليل وذلك اى ثبوت الخصوص بالصفة ان المستثنى
منه يعنى اذا لم يكن مذكورا اتماثلت على وفق المستثنى فيما استثنى من الذى اى المبنى لان حذف
المستثنى من الذى جائز بل ان المستثنى يدل على المحذوف واذا صح حذفه وجب اثباته على
وفق المستثنى تحقيقا للاستثناء فانه لا يصح الا فى الجنس من حيث الحقيقة وأما بقاى الذى
لان حذف المستثنى منه فى الآيات لا يجوز لا تقول جائز الا زيدا لانه لو قدر فيه احد من
الناس كما قدر فى التنى يكون استثناء الواحد من الواحد لان التكرار فى الاثبات يخص وهو
غير مستقيم بخلاف التنى لان التكرار فيه تم فيكون استثناء الواحد من العام ولو اضمح فيه
القوم حتى صار كأنه قال جاءنى القوم الا زيدا لا يصح ايضا لان القوم مجهولة ولو قدر
فيه اعم العام وهو جميع الناس لم يصح ايضا لان مجئ جميع الناس عنده سوى زيد غير منصور
ثبت ان حذفه لا يصح الا فى التنى كما قال اى محمد فى الجامع ان كان فى الدار الا زيدا فبعدى جر
كان المستثنى منه بنى آدم اى ان كان فى الدار احد من بنى آدم فكذا حتى لو كان فيها صبي او امرأة لم يثبت
ولو كان فيها دابة او متاع لم يثبت لان الدابة او العارض لا يجانس المستثنى فلا يدخل تحت التبيين ولو قال
الاحجار كان المستثنى منها الحيوان اى الحيوان الذى يقصد بالسكنى حتى لو كان فيها انسان او شاة حث
ولو كان فيها متاع لم يثبت ولو قال الامتناع اى ثوب فان التناع فى اللغة اسم لما يتبعه وفى
العرف صار عبارة عن الثوب كذا ذكر فى بعض الحواشى وصرح شمس الأئمة بذكر لفظ
الثوب فقال ولو كان قال الأتوب وهكذا فى الجامع ايضا كان المستثنى منه كل شئ اى كل شئ
يقصد بالسكنى والامساك فى الدور حتى لو كان فيها انسان او دابة او شئ سوى الثوب
بما يقصد بالامساك فى الدور يثبت وان كان فيها شئ من سواكن البيوت مثل الفارة والحية
والعقرب لا يثبت استحسانا لان كل ما قل يعلم ان الخائف لم يقصد فى هذه الاشياء بيمينه من
الدار ثبت ان المستثنى منه اذا لم يكن مذكورا يقدر على وفق المستثنى وههنا استثنى
الحال بقوله الاسواء بسواء اذ المراد منه حال تساويهما فى الكيل والمذكور فى صدر
الكلام هو العين واستثناء الحال من الاعيان باطل فى الحقيقة وان كان يحتمل الصحة
بطريق الجواز بان يجعل الاستثناء منقطعاً ولكن الجواز خلاف الاصل فدل ان الاستثناء

والجواب ان هذا وهم
اما الاول فلان الخصوص
اتماثلت بصفة النص وذلك
لان المستثنى منه اتماثلت
على وفق المستثنى فيما استثنى
من الذى كما قال فى الجامع
ان كان فى الدار الا زيدا
فبعدى حران المستثنى منه
ينزاد ولو قال الاحجار
كان المستثنى منه الحيوان
لان المستثنى حيوان ولو قال
الاستناع كان المستثنى منه
كل شئ وههنا استثنى الحال
بقوله عليه السلام الاسواء
بسواء واستثناء الحال من
الاعيان باطل فى الحقيقة
فوجب ان يثبت عموم
مصدره فى الاحوال بهذه
البدلالة وهو حال التساوى
والتنزيه ضد والمجازفة ثم
استثنى منه حال التساوى
ولن يثبت اختلاف
الاحوال الا فى الكثير
فصار التنبيه بالنص مصححاً
بالتعليل لابه

الاستثناء يقع عاتاقه ظاهره انما اذا لو كان الاستثناء من قبيل الاخلطة او الشبهة او التفاح او نحوها بل بما يضمن القطن من احوال البيع * فوجب ان يثبت عموم صدره اى صدر الكلام * بهذه الدلالة اى بدلالة استثناء الحال كفى قولك ما تانى زيد الا راكبا اى ما تانى فى شئ من احواله الاعلى حالة الركوب وكما فى التنزيل ولا يأتون الصلوة الا وهم كسالى اى لا يأتونها فى شئ من احوالهم الا فى حالة الكسل * لا تدخلوا بيوت النبي الا ان يؤذن لكم اى لا تدخلوها فى الاحوال الاحالة الاذن * وهوى عموم الاحوال حال التساوى والتفاضل والمجازفة اذلا حالة لبيع الطعام بالطعام سوى هذه الاحوال على ما بيناه فى الاستثناء * ولن يثبت هذه الاحوال المختلفة الا فى الكثير لان المراد من التساوى هو المساواة فى الكيل بالاجاع والتفاضل عبارة عن فضل على احد التساويين كيلا والمجازفة عبارة عن عدم العلم بالمساواة والمفاضلة فكان آخر هذا الكلام دليلا على ان اوله لم يتناول القليل * فصار التغير بالنس اى حاصل بالنس يعنى حصل تغير اول الكلام عن العموم الى الخصوص بالنس اى بدلالته * مصاحبا لتعليل اى موافقا له وهو منتصب على الحال * ويجوز ان يكون خبر صارو التقدير فصار التغير الحاصل بالنس مصاحبا او يكون خبرا بدخبر يعنى تعليلنا بالكيل وافق التغير الذى حصل بدلالة الاستثناء فى هذا النص فان الاستثناء يدل على ان القليل ليس بمراد من هذا الكلام وتعليلنا بالكيل يدل على ان القليل ليس بعمل الربوا فوافقا لان التغير حصل بالتعليل على ما زعمت * وباقى الكلام مذكور فى فضل الاستثناء

قوله * واما الزكوة فليس فيها حق واجب للتغير تغير بالتعليل اى ما ابطنا بالتعليل حقا مستقفا للفقير لان الزكوة ليست بحق للفقير * واعلم ان لما نحن فى جواب هذه المسئلة طريقتين احداهما انما ابطنا الحق المستحق من عين الشاة لانه لا حق للفقير فى صورة الشاة واما حقه فى ماليتها فان النبي عليه السلام جعل الابل غرضا للشاة بقول فى خمس من الابل شاة وعينها لا توجد فى الابل وانما يوجد فيها مائة الشاة فصرنا انه اراد بالشاة ماليتها لان المالبة بعض الشاة فكفى بذكر الكل عن البعض فلم يكن فى تعليلنا ابطال حق الفقير من صورة الشاة الا ترى انه لو ادى واحدا منها جاز بالاجاع ولو كان حقه متعلقا بالصورة لكان ينبغى ان لا يجوز كالموادى من خمسة دراهم خمسة ذنانير على اصل الخصم * والثانى واليه مال الشيخ اكثر المحققين من اصحابنا انه لا حق للفقير فى الزكوة يتغير بالتعليل اذ لو كان له فيها حق لما حل وطى الجارية المشقة للتجارة بعد المحلول قبل اداء الزكوة كالجارية المشتركة والمحل اكل طعام وجبت فيه الزكوة قبل ادائها والمجاز تصرف المالك فى مال الزكوة بعد وجوبها بدون اذن الامام بل الزكوة عبادة خالصة اصلية من اركان الدين شرعت شكرا على نعمة المال كالصلوة شرعت شكرا على نعمة البدن واليه اشار النبي صلى الله عليه وسلم بقوله بنى الاسلام على خمس شهادة ان لا اله الا الله واقام الصلوة واتاء الزكوة الحديث ولهذا لا يتأدى بدون النية * ولا يجوز ان يجب للعباد بوجه لانه يؤدى الى الاشتراك وهو ينفي معنى العبادة بل المستحق للعبادة هو الله تعالى لا غير فثبت ان الواجب لله تعالى على المخلص * ثم حق لله تعالى وان كان لا يقبل التغير بالتعليل سقى العبادة لان حقه منها

واما الزكوة فليس فيها حق واجب للفقير يتغير بالنس لان الزكوة عبادة محضة فلا تجب للعباد بوجه ولما الواجب لله تعالى وانما سقط حقه فى الصورة اذنه بالنس لا بالتعليل لانه وعدا رزقي الفقراء ثم اوجب مالا مسمى على الاغنياء لنفسه ثم امر بالتجار المواعيد من ذلك المسمى وذلك لا يجنبه مع اختلاف المواعيد لا بالاستبدال

سقط عن الصورة باذنه الثابت بمقتضى النص لا بالتعليل * وذلك انه تعالى وعد اوراق العباد بقوله جل ذكره وامن ذبابة في الارض الاعلى الله رزقها واوجب لنفسه حقا في مال الاغنياء بالنصوص الواجبة لاز كوة ثم امر الاغنياء بصرف هذا الحق الواجب عليهم في الفقراء ايفاء للرزق الموعد لهم عند الله تعالى وهو معنى قولهم امرنا بانجاز المواعيد من ذلك المسمى وحق الفقراء في مطلق المال لا في مال معين لان حوائجهم مختلفة كثيرة لا تندفع الا بمطلق المال فلما امر الله تعالى الاغنياء بالصرف الى الفقراء مع ان حقهم في مطلق المال دل ذلك على اذنه باستبدال حقه ضرورة * كالسلطان يميز اى يعطى من الجائزة وهى العطية الراتبية بمجواز مختلفة ثم امر بعض وكلائه بان يميز تلك المواعيد من مال معين له فيدهيكون اذنا باستبدال هذا المال للمعين الذى قيد هذا المأمور ضرورة * ولكن اودع عيننا عند آخر ثم امره بقضاء الديون عنها بصير ذلك امر البيع وقضاء الديون عن ثمنها فكذلك ههنا فحين ان حقوق الحق عن صورة الشاة ثبت ضرورة الامر بالصرف الى الفقير والثابت بضرورة النص كالثابت بالنص (فان قيل) فيما ذكرنا من التمثال الاستبدال ضرورى اذ لا يمكن انجاز المواعيد المختلفة من المال المعين ولا قضاء الدين من المعين فاما ههنا فلا ضرورة لانه يمكن ايفاء الرزق الموعد من عين الشاة الا ترى انه لو اداها بمجوز بالإجماع فلا حاجة الى التفسير وإقامة الغير مقامها * قلنا انما يتكلم فيما اذا ادى عين الشاة لانيما اذا ادى قيمتها فان ذلك درجة اخرى * فنقول اذا ادى عين الشاة ما يصير الفقير قابضاً حقه من حيث انها مال وان قيمتها عشرة دراهم مثلاً او من حيث انها مال مقيد مسمى بانها شاة او الجم ولا اشكال انه يقتضيه من حيث انها مال منقوض مطلق لانه هو الموعد وقبض حق الله تعالى يحصل بمقتضى قبض حق نفسه فانه انما نص الله تعالى ما يصير قابضاً اياه لنفسه بدوام اليد عليه فلا يكون الفقير قابضاً مالم يقيد لان المطلق غير القيد فتحقت الحاجة الى ابطال قيد الشاة وبصير حق الله تعالى مطلقاً ليمكنه قبضه حقا لنفسه اذ الاصل في كل حقين مختلفين بتأديان قبض واحد ان يجعل الحق الاول على وصف الحق الثانى ليتأدى الاول بقبض صاحب الثانى حقه كرجله على آخر كخطة وعليه مائة درهم لا آخر فقال لى عليه الخطة اذ الدرهم التى على بمالى عندك من الخطة فادى الدرهم الى صاحبها كان صاحب الدرهم قابضاً حق نفسه وانتقل حق صاحب الخطة من مالى الدرهم الى الدرهم فى ضمن الاداء ليمكن جعله قابضاً للدرهم بقبض صاحب الدرهم فان قبضه بضمن قبض صاحب الخطة حق نفسه * الا ان الفرق ان هناك يحتاج الى الاستبدال الى مال آخر وههنا يحتاج الى ابطال القيد * واذا ثبت انه عند اداء الشاة بصير مؤدياً حق الله تعالى بماليتها من حيث انها متقومة بعشرة دراهم لامن حيث انها شاة كانت الشاة وغيره في ذلك سواء فاذا ادى بمجوز بطريق الدلالة كذا في الطريقة البرغرية * فصار التفسير بحمام التعليل بالنص اى اجتماع التفسير بالنص والتعليل واقرنا لان التفسير حصل بالتعليل * وانما التعليل بحكم شرعى جواب عما مال للمحصل للتفسير وجواز استبدال بالنص لا فائدة في التعليل بعد اذ فائدة تعدية الحكم الى محل النص فيه ولم يوجد ههنا * فاجاب بان جواز الاستبدال ثبت مطلقاً فتناول الاستبدال

كالسلطان يميز لاولية وواعيد كتبها باسمهم ثم امر بعض وكلائه بان يميزها من مال يمينه كان اذا بالاستبدال فصار تفسير اجماعاً للتعليل بالنص لا بالتعليل وانما التعليل لحكم شرعى وهو كون الشاة سالحة للتسليم الى الفقير وهذا حكم شرعى

بما يصلح لدفع حاجة الفقير وما يصلح له فالتعليل لبيان أن الاستبدال بما يجوز بما يصلح لدفع
 حاجة الفقير من الأموال لا بما يصلح له كالإسكان الفقير داره مدة بنية الزكاة لا يجوز عن الزكاة
 لأن المدة لا يصلح بدلا عن العين في هذا الباب لأن العين خير من النعمة على ما عرفت * أو هو رد
 لكلام الختم فإنه لما زعم أن التعليل لا يقع لإبطال حق مستحق للفقير لا بعدية حكم شرع في الموضوع
 لأن فيه بين أولائه لاحق للفقير وأن التغيران حصل بمقتضى الضرر وإن كانا في التعليل
 لم يقع الأحكام شرعى فإن لهذا النص حكيم وجوب الشاة وصلاحيته الشاة لكفاية حتى
 الفقير فحينئذ نلصق صلاحية الشاة ونين المعنى الذي به صارت الشاة صالحة كفاية حتى الفقير لتعديها
 به إلى ما لنص فيه * وبإنه أي بيان أن كون الشاة صالحة لتسليم إلى الفقير حكم شرعى أن الشاة
 يقع له تعالى بإتداء قبض الفقير يعني يقع تسليم الشاة إلى الفقير فله تعالى على الخلوص في ابتداء القبض
 كما قال الله تعالى ألم يعلموا أن الله هو يقبل التوبة عن عباده ويأخذ الصدقات * وقال عليه السلام
 الصدقة تقع في كف الرحمن قبل أن تقع في كف الفقير * ثم يصير الفقير بدوام يده عليه
 كن امر لا آخر . أن يجب لفلان عشرة على أنه ضامن فوهب بصير الموهوب له
 قابضا لا أمرا ولا ثم قابضا لنفسه بدوام يده . قربة مطهرة يعني مطهرة لنفسه عن الآثام كما
 قال تعالى خذ من أموالهم صدقة تطهرهم * ولما له من الخبث كما قال عليه السلام أن هذه
 البيعات يحضرها الغفو والخبث فتشوبها بالصدقة أمر بالصدقة ليرقع الخبث المتكمن في
 البيعات بسبب الغفو والكذب وإذا ارتفع الخبث عن السبب وهو البيع رقع عن السبب
 وهو المال * وإذا وقعت قربة مطهرة صارت من الأوساخ كالماء المستعمل على ما وقعت
 الإشارة النبوية إليه في قوله صلى الله عليه وسلم يا عمار بنى هاشم أن الله تعالى كره لكم أوساخ
 الناس وفي رواية فضالة الناس وعوضكم منها بخمس الخمس ولهذا كانت النار يترك في الأيام
 الماضية فحرق المتقبل من الصدقات والقرابين ولم يكن يتنفع بها أحد واحلت لهذه الآية
 بعد أن ثبت خبثها بشرط الحاجة كما أحلت الميتة بالضرورة ولهذا لم تحمل لغنى إذا لم يكن
 طالما لعدم الحاجة ثبت أن حكم النص صلاحية المحل للصرف إلى كفاية الفقير لأن حكم
 النص ما أوجبه للنص والنص الموجب للشاة أوجب صلاحيتها للصرف إلى الفقير فيكون
 ثبوت الصلاحية حكم النص * ولا خلاف صلاحية الشاة لإدائه حتى الفقير لم يثبت بالنص
 بل كانت باصل الخلقة * لانا نقول نحن ما علمنا تلك الصلاحية بل صلاحية حدثت بعد ما
 قد بطلت في الأمم المتقدمة على ما قررنا وهي تثبت بالنص لهذه الأمة فيكون حكم النص
 * فلهذا بالتقويم يعني قلنا إنما حدثت صلاحية الصرف للشاة إلى الفقير باعتبار كونهما
 ما متقوما لأن حاجة الفقير تدفع باعتبار التقويم ألا ترى أن الدراهم الخمسة الواجبة
 في الميتين منها أو نصف مثقال من الذهب الواجب في عشرين مثقالا منه لو لم يكن متقوما
 لم يندفع بها حاجة الفقير أصلا فلهذا هذه الصلاحية بعلة التقويم وعديها إلى سائر الأموال
 للاشتراك في العلة على موافقة سائر الملل فإن حكمها تعميم حكم النص مع بقاء حكم النص

فبإنه أن الشاة تقع لله تعالى
 بإتداء قبض الفقير قربة
 مطهرة تصير من الأوساخ
 كالما المستعمل قال النبي عليه
 يابى هاشم أن الله تعالى
 كره لكم أوساخ الناس
 وعوضكم منها بخمس
 الخمس وقد كانت النار
 تنزل في الأمم الماضية
 فحرق المتقبل من الصدقات
 واحلت لهذه الأمة بعد
 أن ثبت خبثها بشرط الحاجة
 والضرورة كما تحمل الميتة
 بالضرورة وحرمت على
 النبي فصار صلاح الصرف
 إلى الفقير بعد الوقوع لله تعالى
 بإتداء اليد لصير مصروفا
 إلى الفقير بدوام يده حكما
 شرعيا في الشاة فلهذا
 بالتقويم وعديها إلى سائر
 الأموال على موافقة سائر
 الملل

في الموصى عليه على قراره وههنا بهذه المثابة فان صلاحية الشاة لاداء حق الفقير لم يطل
 بهذا التعليل بل بقيت كما كانت * قال القاضي الامام في الاسرار الزكوة وجبت عبادة لله تعالى
 وما حب لله تعالى عبادة يجب بلا شركة وما يأخذ الفقير يأخذ حقا لنفسه لا لشركة لاحد
 فيه فقلت ان الشاة تأدى بها حق الله تعالى عبادة ثم حق الفقير لابد من القول به ضرورة
 والتعليل لم يقع لحق الله تعالى فانه متعين فيما عين الله عز وجل اذ الزكوة لا تشغل الا النصاب
 بالاجماع وكذلك يجوز بالاجماع اداء حق الفقير من غير النصاب والوجوب لله تعالى لا
 يشغل الا النصاب فلم يأتها غير ان * قال واذا ثبت هذا علم ضرورة ان الواجب بالنص شاة
 وجب اخراجها الى الله تعالى حقا له كما يخرج السجدة والقرآن وهي صالحة لحق الفقير لان
 حق الفقير لما كان على الله تعالى وحق الله تعالى على الفتي لم يتصور ثبوت ما يصير لله
 تعالى حقه للفقير الا بعد صيرورته لله تعالى برزقه على الله فقصر الشاة قبل ان تصير لله تعالى
 صالحة لحق الفقير ضرورة كرجل يستو في دراهم على رجل ثم يوفى غيره فتكون صالحة
 لايضاة حق الغير حين استوفاه لنفسه ثبت ان الحكم في الشاة التي هي لله تعالى في حق
 الفقير انها صالحة لايضاة حق لاتها حق له وانما تصير حقا له بعدما تصير لله تعالى وكونها
 صالحة لايضاة حق الفقير حكم شرعي فحال التصرفات تعرف شرعا كقولنا الخير لا تصلح
 بحل البيع والخل يصلح * لا يكون الصلاحية حقا لعباد وانما ثبت لهم الحق بالسبب فيه
 ولما كان حكمنا شرعيا قبل التعليل ليمدى الصلاحية الى غيرها مع القرار عليها كما قبل
 التعليل انما كانت الحقية لله تعالى فلا جرم لم يقبل التعليل ولم يعد الى غير النصاب بالاجماع
 * فان قيل التعليل باطل لان الشاة الصالحة للفقير هي التي وجبت لله تعالى بحق الله تعالى
 والتعليل لغو في حق الله تعالى فيجب اخراج عين المسمى والنزاع فيه * قلنا ان الله تعالى
 لما امرنا بايضاة رزق الفقير منها بالتسليم اليه ورزقه مال مطلق دلنا على الغاء الاسم في حق
 الايضاة وحقهم مال مطلق ودلنا انه ذكر الاسم تقسيرا على من وجب عليه فيده اوصل
 الى ما في نصابه او من جنسه فسقط اعتبار اسم الشاة بامر الله تعالى بايضاة الرزق لا بالتعليل
 فكونها حق الله تعالى بما لا يقبل التعليل على ما مر وانه مثل قوله تعالى فلا تغفل لهما افلا
 قام الدليل انه نهى لاکرام الابوين بكف الاذى عنهما وذلك في جنس الاذى لا في الاذى
 بهذه الكلمة سقط اعتبار الاسم وبقيت العبرة للاذى المطلق * فصار الحاصل ان وجوب
 الشاة يتضمن امرين كون الشاة حق الله تعالى عينا وصلاحية الشاة لكفاية حق الفقير
 والاول لا يقبل التعليل والثاني قبيله ولكن قبوله للتعليل لا يفيد الفصود مع بقاء الاول
 على حاله لان التغير انما يأخذ حق الله تعالى من العبد يرزقه لاحق العبد وحق الله تعالى
 لما بقي في الشاة عينا كيف يمكنه اخذ غير الشاة من العبد باعتبار انه صالح لكفايته مع ان
 حق الله تعالى لم يثبت فيه الا انه لما ثبت بدلالة النص ان حقه جل جلاله في مطلق المال
 لا في غير الشاة امكنه اخذ غير الشاة لثبوت حق الله تعالى فيه بالدلالة وتعدية الصلاحية

اليه بالتعليل * ولو ثبت حق الله تعالى فيه اعنى في غير الشاة دليل ولم تعد الصلاحية اليه لم يثبت الجواز كما في عكسه ثبت انه لا بد من كلا الأمرين فلذلك ذكر الشيخ قوله وانما التعليل لحكم شرعى الى اخره بعد ما بين ان سقوط حق الله تعالى في الصورة حصل بآذنه * قوله * ولما ثبت الى اخره بنى الخصم كلامه في المستثنين على حرف واحد وهو ان الزكوة يجب حقا للفقير ابتداء فبطل اللام في قوله تعالى انما الصدقات للفقراء لان الملك ولما ابطال الشيخ كلامه في المسئلة المتقدمة وفيه جواب عن المسئلة الثانية اشار ذلك فقال ولما ثبت ان الواجب وهو الزكوة خالص حق الله تعالى لما ذكرنا لم يمكن ان يحمل اللام على حقيقتها وهي التخليك كما زعم الخصم لان ما هو حق الله تعالى على الخلوص لا يكون حقا لغيره بل يحمل على انها لام العاقبة اى يصير المودى لهم بعاقبة كما في قوله تعالى فانقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا فان اخذهم موسى لم يكن لغرض العداوة والخرن ولكن لما ادى عاقبته الى الامرين صار كأنهم التقطوه لهما * ومنه قول الشاعر شر * لدوا الموت وابنوا الخراب * فكلكم يصير الى التراب * ومعلوم ان الولادة والبناء ليسا لغرض الموت والخراب ولكن لما لم يكن بد لو لو من الموت والبناء من الخراب سار كان الامرين وقعا لهذين الغرضين * وذكر في المطلع ان اللام لقصر جنس الصدقات على الاصناف المحدودة وانما مخصصة بها لابتجوازها الى غير ها للاستحقاقهم جميعا كما يقال انما الاخلاقه لقريش يراد لاتصدهم ولا تكون لغيرهم ويحتمل ان تصرف الى الاصناف كلها وان تصرف الى بعضها وهو منهج عمرو على وابن مسعود وحذيفة وسعيد بن جبر والفسهاك وابى لسمالية وابراهيم الضحى وميمونة بن مهران وغيرهم من الصحابة والتابعين وعليه علمونا * اولانه اوجب لهم بعدما صار صدقة يعنى ولئن سلمنا انها للتخليك لامتد ايضا على ان الصدقة تكون ملكا للفقير قبل الاداء لان الله تعالى اوجب لهم اى اثبت لهم الملك في المال بعد ما صار صدقة حيث قال انما الصدقات للفقراء ولم يقل انما الاموال للفقراء * وذلك اى صيرورة المال صدقة انما يكون بعد الاداء الى الله تعالى وذلك لا يتحقق قبل قبض الفقير فلا يكون في الآية دليل على ان الزكوة قبل القبض حق الفقير فلا يجب صرفها الى الاصناف المذكورة * اوهو دليل آخر على كون اللام للعاقبة معطوف على الاول من حيث المعنى يعنى لان الواجب خالص حق الله تعالى كانت اللام للعاقبة اولانه اوجب لهم بعدما صار صدقة وذلك بعد الاداء الى الله كانت اللام للعاقبة لان الواجب قبل التسليم صلاحية ان يصير صدقة فيكون ملكا للفقير لا ان الملك في الحال له فيكون اللام للعاقبة * وفي الوجهين بعد ولا يعرف وجه عطف لانه على تقدم * وتبين انما ما بطلنا حق الباقيين بالصرف الى صنف واحد لانه لاحق لهم فيها * فصاروا على هذا التحقيق مصارف باقتدار الحاجة يعنى لما ثبت ان الواجب خالص حق الله تعالى وان ذكر هذه الاصناف ليس لبيان الاستحقاق لانهم لا يصلحون لذلك للمهاجرة كان ذكرهم لبيان المصرف الذي يكون المال يقبضهم لله تعالى خالصا اى السبيل في هذا الحق الواجب لله

ولما ثبت ان الواجب خالص حق الله تعالى كان اللام في قوله تعالى للفقراء لام العاقبة اى يصير لهم لعاقبة اولانه اوجب لهم بعدما صار صدقة وذلك بعد الاداء الى الله تعالى

تعالى الصرف الى هؤلاء باعتبار الحاجة * وبيان ما ذكر القاضي الامام رحمه الله ان
الواجب من الزكاة حق اخراج الى الله بقطع المالك ملكه من ذلك القدر لاحق لاحديه
وحتى الفقير في رزقه على الله تعالى حال حاجته لاتعلق لحقه بالنصاب الا ان الله تعالى لما امر
بفضاء حق الفقير بماله على صاحب المال يصير كنف الفقير بالآية في حق الزكاة شرطا
لتأدي حق الله به لان يصير مستحقا لما وجب على الفنى بفناء * واذا صار هكذا قلنا الاصناف
السبعة ما صاروا مستحقين بالآية للزكاة بل صاروا مصارف صالحين اصرف الزكاة
اليهم كالكعبة الصالحة للصلوة اليها لا ان تكون مستحقة * ثم انا دللنا قلنا انما صاروا مصارف
بفقرهم وحاجتهم واستحقاقهم الرزق لذى الحاجة على مولاهم وهو الله جل جلاله لا بوصف
آخر لم يعرف شيئا شرعا من الغرم والقربة والرق ونحوها * الا ترى ان الغارم وابن السبيل
والغرض في سبيل الله لو لم يكونوا قراء لايحل لهم الزكاة ولو صاروا مصارف بالاسم لحاز
الصرف اليهم مطلقا من غير اشتراط الحاجة كافي الموارث وكذا لو اجتمع في شخص واحد
اسم مختلفة بان كان مكاتب ابن سبيل ومسكينا وغارما لا يستحق الاسماء واحدا ولو كان
الاسم قاتق بالاسم لا يستحق بكل اسم سهمها على حدة كما في الارث اذا اجتمع سببان في شخص
ان كان زوجا وابن عم يستحق بهما جميعا فعلى ان الوجوب متعلق بالحاجة غير ان الحاجة تقع
بهذه الاسباب في الاغلب فذكر الله تعالى هذه الاسماء التي هي اسباب الحاجة ليدل على
بان الفقير مستحق بمحاجة حتى شاركة غيره للمحتاج وان لم يكن بسبب المقر فعلى انهم مصارف
بمالة الحاجة فصاروا جنسا واحدا كانه قيل انما الصدقات للفقراء والمحتاجين باى سبب احوا
ثم تعلق الحكم بادنى ما ينطلق عليه اسم الجنس على ما مر بيانه * ثم هذا التعليل لا يرفع حكم
النص لانهم بالنص كانوا مصارف للزكاة وهم مصارف اى صالحون للصرف اليهم صرفت
اليهم ام لا لكعبة قبله وصالحه لصرف الصلوة اليها اداء واستقبالا لفضل العباد * وتبين ان
التعليل ونوع حكم شرعى وهو معرفة شرط جواز ادائه الزكاة كالكعبة للصلاة لالحق
العبد * وتبين ان القسوم بينهم حكم ان كانوا مصارف الزكاة وقد بينوا كذلك فلا يجوز
لاحدان يكركونهم مصارف الاما انتسخ من المؤلفه فلو فهم بانهم كانوا مصارف بعله اخرى
وهى اعلا * كلمة الله واعزاز دينه بالاحسان لالحاجة المصروف اليه الى الرزق فكان ذلك
بابا على حدة كتاب العامل اليوم يعطى لارزقا على الحاجة بل جزء على حسب في العمل للفقراء
في جباية الصدقات * وهذا بخلاف مسألة الوصية لانا انما اتينا الاسم في الواجب عليه
صدقة لان ما يجب صدقة يجب الاخراج الى الله تعالى ثم الصرف الى الرزق حتى ان رجلا
لوند فقال لله على ان تصدق بمالى على الاصناف السبعة كان له ان يؤديها الى فقير واحد
لانه التزام بانظر الصدقة فاما الوصى فلم يثبت له ولاية التصرف بحكم انها صدقة في حق
صرفه اليهم بل لثبوت الولاية على الموصى بامر التصرف في ماله بالصرف الى حيث سماه
واما نحن ثلاثة اسماء فوجب الصرف على ذلك لما ثبت عبرة الصدقة في حق الوصى كزائر

فصاروا على هذا التحقيق
مصارف باعتبار الحاجة
وهذه الاسماء اسباب
الحاجة وهم يحملهم الزكاة
مثل الكعبة للصلاة وكل
صنف منهم مثل جزء من
الكعبة واستقبال جزء
من الكعبة جائز كاستقبال كلها
فكذلك هنا وكان قول
الشافعي رحمه الله تغييرا بان
جعل الزكاة حقا للمعاد
وهو خطاه عظيم

بالتصدق بشاة لايحل له التصديق بغيرها وفيما ائزمه الله تعالى يحل له ذلك * كذا في الاسرار
 * ولان في اوامر الله تعالى يراعى المعنى لان كلامه لا يعبرى عن حكمة وفائدة وليس كذلك
 اوامر اليباد لاحتمال ان العبد لم يقصد الفائدة بل قصد الاسم لان قوله وضله قد يتخلو عن
 فائدة فلذلك روى في امر اليباد الاسم والمعنى جميعا * قوله * واما التكبير فواجب لعينه
 الى آخره * الاختلاف في هذه المسئلة ايضا راجع الى ان الزكوة في التبرمة عين التكبير عنده
 فلم يحز اقامة غيره مقامه كاقامة الحمد مقام الجبهة وعندنا الركن فيها عمل اللسان على ثناء على الله
 عز وجل والتكبير شرع لتحصيل عمل الثناء بذكره بمنزلة الالة للفعل لان الصلوة عبادة
 بدنية والمستحق فيها افعال تحمل على اعضاء مخصوصة تقي عن التعظيم كالقيام للقدم والركوع
 لظاهر والسيود للجبهة واللسان من جلة البدن ومن الاعضاء الظاهرة من وجه فكان
 المستحق استعماله بما يحصل به التعظيم عما هو ثناء على الله سبحانه فعين الشرع التكبير لان به
 يحصل اثناء لانه هو المستحق في نفسه كما ان المستحق في السجود ان يصير الجبهة لان يصير
 الارض مسجودا بها وكان المستحق في ذكر كلمة الشهادة اذا نال على اللسان من عمل الايمان وهذه
 الكلمة آله بها يحصل الاداء الا ان يكون الركن ان تصير هذه الكلمة مذكورة بلسانه ولهذا
 قام مقامها سائر الكلمات بالفارسية والعربية وغيرهما * واذا ثبت ان الواجب عمل اللسان
 صرح العلل واقامة غير التكبير مقامه لان عمل اللسان لا يتبدل بوانما يتبدل الآلة والالة في تحصيل العمل
 لا يجب مقصودة بل الضرورة لتحصيل العمل بما يصلحها لذلك العمل كالبيع للجمعة واستعمال
 القلم للكتابة والسكين للتخفيف فلا يمكن لها صفة في نفسها الا صلاحية للعمل والتعليل
 واقامة آله اخرى مقامها لا يتبدل حكمها فانها تبقى سالحة بعد التعليل كما كانت وبقى استعمالها
 واجبا اذا اضطر الى تحصيل العمل بان لا يند آله اخرى وهو كقوله وليستج بائة اجار
 فان تعين الجمر لا يدل على عدم جواز اقامة الدر مقامه بل الجمر آله يجوز ان تعين ويجوز
 ان يتغير بينها وبين ما في معناها * وهذا بخلاف الجبهة للسجود حيث لا يقام غيرها مقامها
 لان الركن المستحق ضرورة للجبهة ساجدة بالارض فيصير الجبهة مستحقة حكما لان
 وضعها لا ينفصل عنها فلا يقوم غيرها مقامها * وهذا كاجير الواحد لا يستحق الاجر بعمل
 غيره له لان المستحق بالعقد منافعه ومنافعه لا يتصور الا انه فصارت نفسه بمنزلة المستحق
 فلم يقيم غيره مقامه * والاجير المشترك يستحق الاجر بعمل غيره له لان المستحق عليه يحصل
 صفة في العمل بعمله وعمله آله لا مقصود وثلاث الصفة تحصل بعمل غيره له لان عمل غيره له
 بامر به ينقل اليه حكما لانه مما عاك بالاستعارة والاجارة واذا صار له صارت الصفة الحاصلة
 به له كالعمل بنفسه فاستحق الاجرة وان تبدلت الالة * ولا يلزم على ما ذكرنا القرأة حيث
 لا يقوم ذكر آخر مقامها لان الواجب عمل اللسان على قراءة وللقراءة فضيلة ليست لغيرها
 من الاذكار وهي ان القرو من عند الله تعالى ويمرح على الحائض والجنب قرأه فلا يجوز
 اقامة غيرها من الاذكار مقامها الا ترى ان غير الفاتحة من السور لما سوى الفاتحة في الفضيلة

واما التكبير فواجب لعينه بل
 الواجب تعظيم الله بكل
 جزء من البدن والالسان
 منه لانها من ظاهر البدن
 من وجه فوجب فعلها
 والثناء آله فعلها فصار
 حكم النص ان يحمل التكبير
 آله فعله لانه ثناء مطاوع
 بناء الى سائر الآنية مع ثناء
 حكم النص وهو كون
 التكبير ثناء سالحا للتعظيم
 وانما ادعيها دون ان
 يكون التكبير به واجبا
 لانا وجدنا سائر الاركان
 افصلا توجد من البدن
 ليصير البدن فاعلا فكذلك
 اللسان

قام مقامها في الجواز وان تعينت الفاتحة بالحديث * ولا يلزم عليه الاذان ايضا حيث لا يتأدى
بلغة اخرى ولا يشاء آخر لان ار صكن ليس عمل الثناء على الله تعالى فانه لو تكلم به
واخفاه لم يحز والثناء حاصل ولكن الواجب اعلام الناس بحضور الصلوة
والاعلام انما يقع بصوت مقدر تلك الحروف فتغير الحروف تغير الصوت فلا يبق
اعلاما * وروي عن ابي حنيفة رحمه الله انه يجوز ذلك والله اعلم * والثناء آله فعلها اى
فعل اللسان واللسان بمعنى الرسالة يؤثت و بمعنى العضو لا يؤثت ولعل الشيخ انت الضمير
على تأويل اللسان بالجارجة وذكره بعده في قوله الله فعله على الاصل * وأشار بقوله ثناء
مطلقا اى ثناء خالصا الى الله لا يجوز الخلق مالم يس ثناء محض بالتكبير مثل قوله اللهم اغفر لى
حتى لا يصير شارعا به * وانما ادعينا هذا اى ان الواجب بالنص هو التعظيم باللسان
والتكبير باليد * قوله * وكذلك استعمال الماء اى وكما ان التكبير ليس بواجب بعينه استعمال الماء
في ازالة النجاسة الحقيقية ليس بواجب بعينه لان من اتى الثوب النجس او قطع موضع
النجاسة بالمقراض او احرقه بالنار سقط عنه استعمال الماء ولو كان استعماله واجبا بعينه لم
يسقط بدون العذر لكن الواجب از الله العين النجسة لئلا يكون مستعملا لها عند لبسه
والماء الله اى الله الازالة على تأويل الاسقاط والابعاد والواجب في الحقيقة هو الحرير
عن النجاسة حالة الصلوة الا ان الحرير عنها اذا اراد الصلوة في الثوب الذى قامت به
نجاسة انما يتحقق بارتائها فكان الواجب في هذه الحالة الازالة والماء الله * فاذا عدنا
حكمه اى حكم النص او حكم الماء الى سائر ما يصلح الله كاطل وماء الورد وكل ما ينصرف
بالمصر فقد بقى حكم النص على ما كان قبله من غير تغيير * وهو حكم شرعى اى كون
الماء الله سالحة للتطهير حكم شرعى * ثم فسر صلاحه للتطهير فقال وهو انه لا ينحس حالة
الاستعمال بمعنى انما اردت بكونه الله سالحة للتطهير انه لا ينحس حالة الاستعمال لانه مطهر
بالقوة قبل الاستعمال فان ذلك امر حسي او طبعى لا ينصح لتعليله * وانما التعليل لحكم
شرعى في المزيل وهو عدم نجاسة حالة الاستعمال * ولحكم في المحل وهو ثبوت الطهارة
فيه هذا حكم شرعى اى الحكم الثابت بالنص عدم ثبوت صفة النجاسة في المزيل وهو الماء
لان الله النص الى ان يزال الثوب وثبوت صفة الطهارة في المحل بواسطة الازالة * فعدنا
هذا الحكم الشرعى الى نظيره بالتعليل * وبما انه ان الماء مطهور في الاصل بالنص والاجماع
قال الله تعالى وازلنا من السماء ماء طهورا والطهور اسم لما يتطهر به كالكوب والحلوب
اسم لما يركب ويحلب واه انما كان مطهورا لانه من يل للنجاسة من المحل لانه يبدل حكم
النجاسة الى طهارة شرعا بدليل ان المحل لا يظهر مالم تزل عين النجاسة عنه * واذا كان
التطهير بحكم الازالة وغير الماء بشارك الماء في الازالة فيشارك في حكمه وهو ان يكون
مطهورا مثله واذا صار مطهورا سقط نجاسة بلاقاة النص وثبت الطهارة في المحل بعد تحقق
الازالة كما في الماء * ولا يقال الماء مع كونه مطهورا نجس بالمس لم يقاسوا سقط حكم القياس

وكذلك استعمال
الماء ليس بواجب بعينه
لان من اتى الثوب النجس
سقط عنه استعمال الماء
لكن الواجب ازالة العين
النجس والماء آت فاذنا
عدنا حكمه الى سائر
ما يصلح الله بقى حكم النص
بعينه وهو كون الماء آلة
سالحة للتطهير وهو حكم
شرعى وهو انه لا ينحس
حالة الاستعمال هذا حكم
شرعى في المزيل والطهارة
في محل العمل فعدنا الى
نظيره

في حقه بالنص ضرورة إمكان التطهير به ولم يرد نص في غيره ولم يتحقق ضرورة
لاندفاعها باستعمال الماء فيبقى على أصل القياس * لانا نقول لانسلم ان الماء يتنفس بالنفس
به لانه متى تنفس لم يبق طهورا فان هذا الاسم لا يتحقق الاحالة الفسل اذ حقيقة التطهيرة
الاحالة الفسل فكان طهورا حالة الاستعمال بالنص لاجتكم الضرورة ككل الميتة بل لان
هذه الصفة اصلية له كحل الذبحة الا ترى ان الضرورة ترتفع بماء الاودية ثم جعل
ماء البحر طهورا بلا ضرورة ثبت انه طهور من غير ضرورة * ولما ثبت انه اصل قبل
التعليل وقد ثبت انه صار طهورا باعتبار الازالة فصار كل مزيل طهورا مثله حتى ان
السيف اذا اصابه دم فيس ومسح بمحجر او خشبة طهر وكان ذلك طهورا لانه ازال
عنه واثره كالماء كذا في الاسرار * وذكر الشيخ ابو الفضل الكرماني رحمه الله في جواب
هذه الشبهة ان بعض النجاسة التي كانت مجاورة للتوب جاور الماء لان نجاسة الماء بالملافة
ما كان يبدله في نفسه بل بالمجاورة ومن ضرورة اثبات المجاورة في حق الماء عدم المجاورة
في التوب بقدره والنجاسة في نفسها متناهية فلا بد من ان يقطع المجاورة عن التوب بكرر
الفصل لتناهي النجاسة ضرورة الا ان الشرع تصرف بالحكم بتأهي النجاسة بإزالة العين
والأثر فيما له أثر وبالثبات فيما لا أثر له ثبت ان القول بعدم الزوال عن المحل وعدم تنأهي
النجاسة مردود عقلا وان التنفيس بأول الملافة ان سلم غير مانع عن ثبوت الطهارة في المحل
وكذا الطهارة في المحل كانت ثابتة بأصل الملقحة ولم تبق بالمجاورة فاذا زال الجاور ظهرت
الطهارة الأصلية لان ثبت طهارة بالنص ابتداء * قوله * ولا يلزم ان الحدث لا يزول
بأسائر المايعات * ووجه وروده انه لا جاز في ازالة النجاسة الحقيقية إلحاق غير الماء به في
كونه طهورا بملة الازالة جاز في النجاسة الحكمية الإلحاق بهذه الملة ايضا لان طهورية
الماء فيها باعتبار الازالة كما في النجاسة الحقيقية وقد انكرتم ذلك فيكون مناقضة منكم * فقال
لا يلزم علينا ذلك لان محل الماء وهو التطهير لا يثبت في محل الفسل الا بآيات المزال وهو
المانع الحكمي من اداء الصلوة المسمى بالحدث لا يثبت بواسطة ازالته الطهارة في المحل * فقال
وذلك اي المزال امر شرعي ثبت في محل الفسل غير معقول المعنى لطهارة المحل حقيقة
وشرعا * اما حقيقة فظاهر * واما شرعا فلانه لو ادخل يده في الأنا لا يفسل وكذا حل
له تناول الطعام باليد من غير غسل الا ان الشرع اتيه عند استعمال الماء الذي لا يبالى
بجنبه بقوله جل ذكره ولكن يريد ليطهركم فلم يستقم اثبات هذا المزال الذي هو غير معقول
المعنى عند استعمال أسائر المايعات بأمرى لان ما ثبت غير معقول المعنى لا يمكن تعليله لتعدية
الى محل آخر مع انه لو كان معقول المعنى لا يمكن التعدية ايضا لان سائر المايعات ليس
بنظير للماء فان الماء يوجد مباحا لا يبالى بجنبه فلا يكون في آيات المزال الذي يلزم منه
جنبه عند الاستعمال حرج فيمكن اثباته فاما سائر المايعات فاموال لا توجد مباحة الى الغالب
فيكون في آيات المزال الذي يلزم منه جنبها وحرمة الانتفاع بها حرج عظيم فلا يدل آيات

ولا يلزم ان الحدث
لا يزول بأسائر المايعات
لان عمل الماء لا يثبت في
محل الحدث الا بآيات
المزال وذلك امر شرعي
ثبت في محل غسل غير
معقول عند استعمال الماء
الذي يوجد مباحا لا يبالى
بجنبه ولم يستقم اثباته في
اوان استعمال سائر
المايعات بالرأى وهو محال
يعقل مع ان سائر المايعات
يلحقنا الحرج بجنبها لا بها
اموال لا توجد مباحة
غالبا

الزوال فيما لا يخرج في خبثه على اثباته فيما فيه حرج فتبين الخلق قياسا ودلالة * ولا يقال
إذا لم يثبت الزوال في المحل عند استعمال المانع ينبغي أن يجوز الصلوة بدون استعمال الماء
* لانا لا نذكر وجود المانع من أداء الصلوة في المحل فإنه ثابت بالإجماع ولكننا نقول أنه
لا يصير من الاستعمال المانع لأن إزالته بالماء تثبت غير معقول المعنى فلا تعدى الى المانع
* أو نقول هو ثابت في حق المنع من أداء الصلوة بالإجماع ولكنه غير ثابت في حق استعمال
المانع وظهر أثر ظهوره بازائه وصيرورته خيضا باستعماله فيه وإذا لم يثبت في حقه
يقى غير ظهور لتوقف الطهورية على الإزالة فكان استعماله وعدم استعماله سواء (قوله)
ولا يلزم يعنى على هذا الجواب أن الوضوء صحيح مع هذا أى مع أن الزوال غير معقول المعنى
بغير التنية يعنى لما اعتبر بجانب الزوال في الوضوء ومنعت عن الخلق غير الماء به لكون
الزوال غير معقول المعنى ينبغي أن تشترط التنية في الوضوء لثبوت الطهارة غير معقول
المعنى كما في التيم فقال الماء مطهر بطبعه لم يحدث فيه معنى لا يعقل وإنما حدث في المحل
تجاسة غير معقول حتى صار الماء مطهرا ومنزله لا والتنية من شرائط العمل فإذا بقي الماء
مطهرا بطبعه ولم يتغير لاحتياج الى تنية التطهير ليصير مطهرا بخلاف التراب فإنه ليس
بمطهر بنفسه بل فيه تلويث وإنما جعله الشرع مطهرا وكساه صفة الطهورية عند إرادة
الصلوة فيشترط لظهوره إرادة الصلوة فإذا وجدت حدثت له صفة الطهورية فالتحق بالماء
بعد ذلك لاحتياج الى التنية كذا شرح القويم * قال القاضي الإمام رحمه الله هذه مسائل
لا يستقيم الكلام فيها إلا بعد تمييز الآلة من الركن فالركن بالإجماع لا يقوم مقام ركن والآلة
تقوم مقام الآلة والله اعلم

ولا يلزم أن الوضوء
صحيح هذا بغير التنية لأن
التغير ثبت في محل العمل
بوجه لا يعقل بقاء الماء
عائلا بطبعه من الوجه الذي
يعقل وهذه حدود
لا يهتدى لدركها إلا بالتأمل
والإصناف وتظيم حدود
الشرع وتوقيع النافذ
رحمهم الله من الله وفضلا

﴿ باب الركن ﴾

قال الشيخ الإمام ركن
القياس ما جعل علما على
حكم النص مما اشتمل عليه
النص وجعل الفرع نظيرا
له في حكمه بوجوده فيه

﴿ باب الركن ﴾

﴿ قوله ﴾ ركن القياس ما جعل علما على حكم النص ركن الشيء جانبه الأقوى لفة * وفي
عرف الفقهاء ركن الشيء مالا وجود لذلك الشيء الآية كالقيام والركوع والسجود للصلوة
ولما لم يكن لقياس وجوده بالمعنى الذي هو مناط الحكم كان ذلك المعنى ركنا فيه * وإنما
سماه علما لأن الموجب في الحقيقة هو الله تعالى والعلل أمارات على الأحكام في الحقيقة لا موجبات
فكان ذلك المعنى مرفعا لحكم الشرع في المحل وهو معنى العلم * ثم الحكم في النصوص عليه
أن كان مضافا الى النص وفي الفرع الى العلة كما هو مذهب مشايخ العراق والقاضي الإمام
والشافعيين ومتابعمهم بكون ذلك المعنى علما على وجود حكم النص في الفرع وأن كان الحكم
مضافا الى العلة في الأصل والفرع جميعا كما هو مذهب مشايخ سمرقند من أصحابنا وجهور
الاصوليين بكون ذلك المعنى علما على ثبوت حكم النص في الأصل والفرع معا * وذكر
بعض الأصوليين أن العلة في الأصل بمعنى الباعث وهي أن يكون مشتملة على حكمه صالحة
لأن تكون مقصودة للشارع من شرع الحكم ليعنى الأمانة المجردة لأنها إذا كانت مجرد
أمانة وهي مستنبطة من حكم الأصل لزم الدور لأنها من حيث كونها مستنبطة من

حكم الاصل تكون متفرعة عنه ومن حيث انها امارة مجردة ولا فائدة للامارة سوى تعريف الحكم كان الحكم متفرعا عنها وهو دور قال ومن كون الامارة المجردة لا فائدة لها سوى تعريف الحكم يعلم بطلان التعليل بحالان الحكم في الاصل معرف بالنص او بالاجماع مما اشتمل عليه النص يعني يشترط ان يكون ذلك المعنى الذي جعل علما على حكم النص من الاوصاف التي اشتمل عليها النص اما بصيغته كاشتمال نص الربوا على الكيل والجنس او بغير صيغته كاشتمال نص النبي عن بيع الابق على البعز عن التسليم لان ذلك المعنى لما كان مستتبعا من النص لا بد من ان يكون ثابتا به صيغة او ضرورة وجعل الفرع نظيره في حكمه بوجود الضمير فيه وحكمه راجع الى النص وفي وجوده راجع الى ما واليه السببية يعني وجعل الفرع مائلا للنص اى النصوص عليه في حكمه من الجواز والفضل والحل والحرمة بسبب وجود ذلك المعنى في الفرع وقيل هو احتراز عن العلة القاصرة وذكر بعض الاصوليين ان اركان القياس اربعة الاصل والفرع وحكم الاصل والوصف الجامع اما حكم الفرع فثمة القياس لتوقفه عليه ولو كان ركنانيه لتوقف على نفسه وهو محال وهذا حسن لان انقضاء القياس كالتوقف على المعنى الذي هو العلة توقف على التلازم الباقية وذكر في الميزان ان ركن القياس هو الوصف الصالح المؤثر في ثبوت الحكم في الاصل متى وجد مثله في الفرع يثبت مثل ذلك الحكم فيه قياسا عليه لان القياس لما كان ردا لفرع الى اصل لا يثبت حكم الاصل فيه ولا يمكن اثبات حكم الاصل في الفرع بالنص لانه لا يؤول ان فرع لم يكن بد من ان يكون في الاصل وصف يجب به الحكم شرعا حتى يثبت مثله في الفرع بمثل ذلك الوصف الاول ثم لا يمكن اثبات الحكم في الفرع فدل ان الركن ما قلنا وان كان لاثبات الحكم بالقياس سوى الوصف الذي ذكرنا شرائط لكن الحكم يضاف الى الركن عند وجود الشرائط لانه كالتكاح يشق بالايجاب والقبول عند وجود الشرائط من الاهلية والشهادة ونحوهما وثبوت الحكم يضاف الى الايجاب والقبول دون الشرائط فكذا هذا قال صاحب الميزان هذا هو الصحيح وهو قول مشايخ سمرقند رحمهم الله قوله وهو جائز ان يكون وصفا لازما اى المعنى الذي جعل علما على حكم النص يجوز ان يكون وصفا لازما للنصوص عليه مثل الثنية جعلناها علة للزكاة في الحكم قلنا يجب فيها الزكاة سواء صيغت صياغة تحمل او تحرم كالتجرب في غير المصوغ من الذهب والفضة لانها لا تجب في غير المصوغ لو وصف انه بمن ياصل الحقيقة وهذه الصفة لا تبطل بضرورته حليا فان الذهب والفضة خلقا جوهرى الايمان لايامر فلهما هذا الوصف بحال الا ترى ان الربوا المذكور عنده هذا الوصف في الحكم بعدما صار حليا لبقاء الوصف (فان قيل) ان الزكاة لاتعلق بكونه ثمنا فان الدراهم اذا استعملت حليا لم يجب فيها شيء عندئذ بل بمعنى تحت الثمن وهو انه التجارة به وهذا وصف عارض متصل به من قبلنا فاذا جعل حليا سقط هذا الوصف فبسبب الزكاة المتعلقة به كالمطلوب للمعاملة علوفة (قلنا) لا فرق بين قولنا ثمن وبين قولنا مال التجارة فالتجارة تكون بالامان والثنية

وهو جائز ان يكون وصفا
لازما مثل الثنية جعلناها
علة للزكاة في الحلي و
الطعم جملة الشافعي علة
لربوا ووصفا عارضا و
واسما كقول النبي عليه
السلام في المستحاضة انه
دم عرق اغضب وهو اسم
علم

يصير نصبا بالاسم ما ثبت ان الثنية التي جاسار الذهب والقضة نصبا صفة لازمة بمزلة صفة
 ذم لا تزول بحال كذا في الاسرار * والطم جملة الشافعي حلة للرؤيا باعتبار ان الطم يعني
 عن خطر المحل لتعلق بقاء العالم به فلا بد من اظهار الشرف في العقد بشرط زائد وهو المأثلة
 كقيد تلك الابضاع بشرط ثم الطم وصف لازم للمعوم كالثنية الجوهرين ثبت ان التعليل
 ينحل هذا الوصف جائز * ووصفا عارضا واسمائي كايحوز ان يكون ذلك المعنى وصفا لازما
 يحوز ان يكون وصفا عارضا ويحوز ان يكون اسما فان النبي صلى الله عليه وسلم علل انتقاض الطهارة
 في حق المستحاضة بقوله لفظة بنت حيش توشى * وصلى قائما هو اى دم الاستحاضة دم عرق النحر
 * وهو اى الدم اسم علم اى اسم موضوع لم يسبق عن معنى * والفجر صفة عارضة اذ الدم موجود
 في العرق وليس بتفجير * فالتعليل بالاسم يدل على اعتبار صفة النجاسة * وبالنسبة يدل على
 اعتبار صفة الخروج يتعلق الانتقاض بهذين الوصفين (فان قيل) لانتم ان تعليل النبي صلى الله
 عليه وسلم كان لانتقاض الطهارة بل لنفي وجوب الاغتسال اولني سقوط الصلوة فان الاشتكال
 كان واقعا فيها لا في وجوب الوضوء فانه يجب بالبول الذي هو ادى منه فكان التعليل لبيان
 نفي وجوب الاغتسال عنها اول سقوط الصلوة فان كل واحد متعلق بدم الرحم لا بدم العرق
 (قلنا) قد اشكل وجوب الوضوء على امام مجتهد من ائمة المسلمين وهو مالك بن انس حيث يميل
 بازدم الاستحاضة حدث فكيف لا يشكل على امرأة حديث عهد بالاسلام * على انا نجعل
 هذا التعليل لكل ما يصلح علة له من المنظوم والمفهوم جميعا فيكون بالنص دليلا على وجوب
 الوضوء من كل دم عرق يتغير اى يسيل * وبالحال دليلا على ان الاغتسال وسقوط الصلوة
 لا يتماقتان بدم العرق بل بدم الرحم كذا في الاسرار * ولا يذهب بك الوهم في قوله وصفا عارضا
 واسمائي انه لا بد من اجتماع الامرين لصحة التعليل بالوصف العارض فان التعليل بكل واحد منهما
 منفردا صحيح ولهذا ذكر بعده وصف الكيل منفردا بدون ذكر الاسم وقد صرح شمس الائمة
 بذكر او كمال الوافعال وقد يكون وصفا عارضا او اسما * وهكذا ذكر في التوقيم ايضا قيل
 وانه يحوز ان يكون وصفا لازما او عارضا اسما او حكما الا ان الشيخ رحمه الله ذكر الوافعال
 ولان في المثال المذكور لا بد لانتقاض الطهارة من الامرين * وذكر صاحب الفواعل تفصيلا
 واختلافا في هذا الفصل فقال ان الاسم اذا جعل علة فان كان مشتقا من فعل كالضارب والمقاتل
 يحوز ان يجعل علة لان الافعال يحوز ان تجعل عللا في الاحكام * وان لم يكن مشتقا بان كان علما
 كزيد وعمر ولا يحوز التعليل به لعدم لزومه وجواز انتقاله وانما يوضع موضع الاشارة وليست
 الاشارة بعللة فكذا الاسم القائم مقامها * وان كان اسم جنس كالرجل والمرأة والبعير والقرص
 فمن الاحصاء من جواز التعليل به للزومه ومنهم من لم يحوز وهو الصحيح عندي لان التعليل بالاسم
 يشبه التعليل بالطرد وهو فاسد بخلاف الاسماء المشتقة فان التعليل فيها موضع الاشتقاق بالنفس
 الاسم (فان قيل) ما الفرق بين التعليل باسم الدم وبين التعليل باسم النحر حيث لم يحوز على ما مر
 بيانه (قلنا) الفرق ان التعليل هناك لتعديقه اسم النحر الى التثنية ثم تاب الحرمه على الاسم فيكون قياسا

وافجر صفة عارضة
 غير لازمة وعلينا بالكيل
 وهو غير لازم ويكون جلبا
 وخفا

في اللغة فلا يجوز والتعليل ههنا بمعنى الاسم لتعدي الحكم به الى الفرع لا بمجرد الاسم فيكون تعاملا
 بالوصف حقيقة فيصح * وقد ذكر صاحب الميزان فيه ان ركن القياس قد يكون اسما عند بعضهم
 كقوله الحجر ثبت باسم الحجر هو تعليلها حتى لا تمتد الى الثلث وثابت في قليل الحجر او وجود
 الاسم وان لم يسكروا كذا الخلو يتعلق باسم الزنا والتدفق والمرقو نحوها * قال ولكننا * وان
 عني به انه يتعلق بعين الاسم لا يصح لان الاسم ثبت بوضع ارباب اللغة ولهم ان يسموا الحجر باسمه اخرون
 عني به المعنى القائم بالذات الذي استحق به الاسم وهو كون المايح من ماء العنب بعدما غلى
 او اشند فهذا مسل ولكن حينئذ يكون هذا تعليل الحكم بالمعنى لا بالاسم * وعنه * يعني نص
 از بوا بوصف الكيل وهو غير لازم لان ذلك وصف عارض يختلف باختلاف عادات الناس
 في الاماكن والاوقات * ويكون جليا اى يكون ذلك المعنى ظاهرا لا يحتاج فيه الى زيادة
 تأمل مثل الطوف جعل علة لستوط البجاسة في الهرة وسواكن البيوت * وخفية * مثل
 القدر والجنس في الاشياء الستة * والمراد من الجلي المعنى القياسي ون الخفي المعنى الاستحسانى
 * وذكر بعضهم ان التعليل بالاوصاف الخفية الباطنة مثل تعليل ثبوت حكم البيع برضاء
 المتعاقدين لا يجوز لان الوصف العلني به معروف للحكم الشرعى الذى هو خفي فلا بد من
 ان يكون جليا لان الخفي لا يعرف بالخفي * والجواب ان الوصف وان كان خفيا لكنه
 بدلالة الصيغ الظاهرة عليه كدلالة الايجاب والقبول على الرضاء او بدلالة التأثير صار من
 الاوصاف الظاهرة فيجوز تعاملا به * قوله * ويجوز ان يكون حكما اى يجوز ان يكون
 ما جعل عللا على حكم النص حكما من احكام الشريعة عليه السلام علل بقضاء دين العباد
 في حديث الختمية وهو حكم * وقال بعض الاصوليين لا يجوز تعليل الحكم الشرعى
 بالحكم الشرعى لان الحكم الذى فرض علة ان كان مقدما على الحكم الذى جعل مملولا
 لزم انتقاض العلة لتخلف حكمها عنها فلا يصلح علة * وكذا ان تأخر علة لان انتاخر لا يكون
 علة للتقدم * وكذا ان قارنه اذ ليس جعل احدهما علة للآخر اولى من العكس لاحتمال
 ان يكون هو علة وان يكون غيره فهو اذن على تقدير ثلاث لا يكون علة وعلى تقدير
 واحد يكون علة والعبرة في الشرع للغالب لا لقادر فوجب الحكم بانه ليس بعلة * ولان
 شرط العلة التقدم على المعلوم وتقدم احد الحكمين على الآخر غير معلوم فكان شرط العلية
 محجولا فلا يجوز الحكم بالعلية * وذهب الجمهور منهم الى ان التعاملا بالحكم يجوز لما ذكرنا
 ان النبي عليه السلام علل به في حديث الختمية حيث قال ارأيت لو كان على ابيك دين
 والدين عبارة عن ثابت في الذمة وذلك بالوجوب وان حكم * وقال في حديث انقبلة
 للصائم ارأيت لو تمضمض بماء ثم سحبه اكان يضرك * وفي حرمة الصدقة على بني هاشم
 ارأيت لو تمضمض بماء ثم سحبه اكانت شاربه * وفي آية الرجل اهل ابيه لو وضعه
 في حرام اكان بائمه فهذا كله تعاملا بالحكم * ولان العلة ان جعلت بمعنى الامر العرفية
 فلا امتناع في ان يجعل الشارع حكما عللا لحكم آخر بان يقول اذا حرمت كذا فاعلموا اني

ويجوز ان يكون
 حكما كقول النبي عليه
 السلام في التي سألت عن
 الحج ارأيت لو كان على
 ابيك دين وهذا حكم
 وكقولنا في المدبر انه
 مملوك تعلق عقده بمطلق
 موت المولى وهذا حكم
 ايضا

حرمت كذا وإذا أوجبت كذا فاعلموا اني حكمت بهذا * والاجماع يعني البادئ فلا امتناع
ايضا في ان يكون ترتيب احد الحكمين على الآخر مستلزما حصول مصلحة لا تنحل من
احدهما بانفراده ثبت ان التعليل بالحكم جائز * وخرج بما ذكرنا الجواب عن كلامهم
لأننا لانسل انتقاض العلة على تقدير التقديم لأن الحكم لم يكن علة بذاته بل يجعل الشارع اياه
علة بقران الحكم الاخر به * ولانسل ايضا عدم صلاحيته لعلة على تقدير التأخير لأن العلة
يعنى المعرف والتأخير يصلح معرفا للتقدم ولا على تقدير المقارنة لأن الكلام مفروض فينا اذا كان
احد الحكمين مناسباً للحكم الاخر من غير عكس * ولانسل ايضا ان التقدم شرط للعلة
على ما يأتي بيانه في موضعه ان شاء الله عز وجل * وقولنا في المذهب انه ملوك تعلق عقده
بمطلق موت المولى فلا يجوز بيعه كام الولد من قبيل التعليل بالحكم لأن التعلق حكم ثابت
بالتعليل * وقوله بمطلق موت المولى احتراز عن المذهب المتقدم فان بيعه جائز بالاتفاق قبل
وجرد الشرط مثل ان يقول ان شئني الله مريض او قدم غائبي فانت حر بعد موتى او قال
ان مت من مرضي هذا او من المرض القلاني فانت حر بعد موتى * قوله * ويجوز ان يكون اى
ما جعل علما على حكم النص * فردا اى وصفا فردا وهو بلا خلاف * ويجوز ان يكون
عددا من الاوصاف ومعناه انه لا بد اثبات الحكم من اجتماع تلك الاوصاف حتى لو كان كل
وصف يعمل في الحكم بانفراده كاجتماع البول والغائط والمذى والارص فان كل واحد
مستقل في اثبات حكم لحديث وكاجتماع القتل العمد والردة في شخص واحد فان كل واحد
مستبعد في ايجاب القتل لا يكون ذلك مانعا من بعده وفيه خلاف معروف بين اهل الاصول
على ما عرف في موضعه * ثم التعليل بعدد من الاوصاف جائز عند الجمهور لان ما ثبت به عليه
الوصف الواحد ثبت به عليه الاوصاف المتعددة اذ لا يمنع ان تكون الهيئة الاجتماعية من
الاوصاف المتعددة علة بما هو الدليل على غن التعليل بها من تأثير او مناسبة او اخالة او غيرها
من مسائل العلة * وذهب بعض الاصوليين منهم ابو الحسن الاشعري وبعض المعتزلة الى
ان التعليل لا يجوز الا بوصف واحد لا تركيب فيه لأن تركيب العلة لو صح لكانت العلة صفة
زائدة على مجموع الاوصاف لا تعلق بمجموع الاوصاف ونجهل كونها علة والمجهول غير
المعلوم * وبعدها ثبت انها زائدة فاما ان يقال حصلت تلك الصفة بتامها لكل واحد من تلك
الاوصاف وحديثه يلزم ان يكون كل وصف علة لان يكون المجموع علة وهو خلاف القرض
واما ان يقال حصلت تلك الصفة للمجموع وحديثه يلزم ان يثبت لكل واحد من الاوصاف
جزء من تلك الصفة وهو فاسد لان انقسام الصفة العقلية بحيث يكون له النصف وثلاث وربع
محال والجواب عنه انه لا امتناع في حصول الصفة للمجموع من حيث هو مجموع من غير
نظر الى الافراد لانه من حيث هو مجموع شئ واحد * على ان ما ذكرتم يقتض بالحكم على
المتعدد من الالفاظ والحروف بانه خبر واستخبار او غير ذلك من اقسام الكلام لأن كونه خبرا
زائد عليه ثم اما ان يقوم كونه خبرا بكل حرف او بمجموع الحروف ويلزم منه انقسام المعنى

ويجوز ان يكون فردا
وعدها كما

الى آخر ما ذكرتم * والتحقيق فيه ان معنى كون مجموع الاوصاف علة هو ان الشارع
قضى بالحكم عنده رعاية لما اشتملت عليه الاوصاف من الحكمة وليس ذلك صفة لها فضلا
عن كونه صفة زائدة ليزم ما ذكره * وقوله كما في الروا يجوز ان يكون متعلقا بقوله عددا فان
حرمة الروا متعلقة بوصفين وهما القدر والجنس * ويجوز ان يكون متعلقا بالجميع فان
حرمة الروا النسبية متعلقة بوصف واحد وهو الجنس او القدر عندنا وحرمة الروا الفضل
متعلقة بوصفين كما قلنا فيكون الروا مثالا لفرد والعدد بينهما والتعليل بالاوصاف مثل
تعليلنا في نجاسة سؤر السباع بان السباع حيوان محرم الاكل لا لكرامته ولا بلوى في سؤره
فيكون سؤره نجسا كسؤر الخنزير والكلب * وكنتعليل وجوب القصاص بالقتل بالحد من
الخشب بانه قتل عمد وان يحص فيكون موجبا للقصاص كالقتل بالسيف * ثم من جواز التعليل
بالاوصاف لم يتصر على عددا لما نقل عن ابي الجهم الشيرازي انه قال لا يجوز ان يزيد الاوصاف
على سبعة * وجهه ان اقصى ما يتوقف عليه الحكم محله ومعنى يقتضيه امامطلقا او مشروطا
بوجود شرط او عدم مانع وقد يتعلق المعنى مقتضى الفاعل فيعتبر اهليته واقصاها العقل
والبلوغ ثم قد لا يشتغل به الشخص الواحد يصيب المعارضات فيحتاج الى غيره فيكون مجموع
ما يتوقف عليه الحكم اجماعا وقبولا صادرا من العاقل البالغ في المحل مع تران الشرط واثباته المانع
وهي سبعة وكل ما زاد على ذلك فهو تفاصيل هذه الجملة فيمكن رده اليها * ولما نقل هذا من
تكلف كما ترى اعرض عنه العامة لم يقتصروا على عدد * وقوله * ويجوز في النص بمعنى يجوز
ان يكون ذلك المعنى مذكورا في النص او يجوز ان يكون ذلك المعنى ثابتا في المنصوص عليه كالتمثيل
بالطوف في الهرة فانه مذكور في النص وهو قوله عليه السلام لها من الطوافين والطوافات عليكم
او هو ثابت في المنصوص عليه وهو الهرة * وكذا التعليل بالقدر في الاشياء الستة فانه
مذكور في النص وهو قوله عليه السلام كيلا يكيل وزنا يوزن او ثابت في المنصوص عليه
وهو الاشياء الستة * وهذا لا يشكل اي جواز التعليل بوصف في النص غير مشكل لان
النص هو الذي يعلل بالتعليل بوصف فيه يكون صحيحا لا بحالة * ويجوز في غيره اذا
كان ثابتا بمعنى ويجوز ان لا يكون ذلك المعنى ثابتا بصريح النص او لا يكون ثابتا في المحل
المنصوص عليه بل يكون في غيره ولكنه من ضروراته مثل تعليل جواز السلم باعدام
العائد اي بقره واحتياجه * وليس ذلك في النص لان اعدام معنى في العائد لاقى السلم
لكنه ثابت به اي بالنص باعتبار ان وجود السلم المنصوص عليه يقتضي ما قد اعدام
صفته فكان ثابتا باقتضائه فيكون بمنزلة الثابت بين النص * ودلل الشافعي عدم جواز
نكاح الامة على الجرة الثابت بقوله عليه السلام لا تنكح الامة على الحرية بانه اي نكاح الامة
ارفاق جزء منه وهو الولد مع الفتنة عنه فلا يجوز وعدها الى نكاح الامة مع طول الحرية
* وليس في النص فان قوله عليه السلام لا تنكح الامة على الحرية لا يدل على هذا المعنى
بصريحه * ولكنه ثابت به فان ذكر النكاح يقتضي ما كسحا كما ان ذكر السلم يقتضي ما قد

في باب الروا
يجوز ان يكون في النص
وهذا لا يشكل ويجوز في
غيره اذا كان ثابتا به كما جبه
في الحديث انه رخص في
السلم وهو معلول باعدام
العائد وليس في النص
والنهي عن بيع الاباق
معلول بالجهالة او العجز
عن التاميم وليس في النص
وعلى الشافعي رجة الله
في نكاح الامة على الحرية
بارفاق جزء منه وليس
في النص ولكنه ثابت به

والارتاق صفته فكان ثابتا بمقتضى النص * وذكر في الميزان انهم اختلفوا في اشتراط كون الوصف قائما بمحل الحكم فعدد مشايخ العراق هو شرط استدلالا بالعدل العقلية كالحركة علة لصيرورة الذات متحركا ويستحيل ان يكون الحركة في محل علة لصيرورة ذات آخر متحركا فكذا في العلة الشرعية * ومشايعنا قالوا انه ليس بشرط بل يجوز ان يكون ذلك الوصف في غير محل الحكم فان البيع والكاح والطلاق ونحوها محل لثبوت الاحكام في الحال بهذه العبارات قائمة بالعاقدين وكذا كون الشخص معدما محتاجا دله جواز السلم والاجازة وهذا الوصف قائم بالعائد لا بمحل الحكم * قال ويجب ان لا يكون وجوده شرطا في محل الحكم لان علة الشرع امارات ودلالات على الاحكام وقيام الدليل بالمدلول ليس بشرط لصحة الدليل كالعالم دال وجود الصانع ولهذا قلنا ان اصر علة لتغير المحصور وكذا العين علة لتغير الشيء الذي اصابته العين وان لم يوجد اتصال وانما يختص العلة بهذا الشرط عند المتزلة ولهذا انكروا النقص والعين لعدم الاتصال بمحل الحكم والله اعلم * قوله * وانما استوت هذه الوجوه بمعنى اوجوه التي ذكرناها من قوله وهو جائز ان يكون وصفا لازما الى قوله ويجوز في غيره قد كان ثابتا به في صحة التعليل بها لان الدليل الذي ثبت به كون اوصاف جهة ويعرف به كونه علة هو الازع على ماثير * وذلك اى الاثر لا يوجب الفصل بين هذه الوجوه لجواز ظهور التأثير لكل واحد منها حتى ظهر لشيء منها التأثير فقد قام الدليل على كونه جهة فوجب اضافة الحكم اليه * واتفقوا ان كل اوصاف النص بمجملتها لا يجوز ان يكون دالة لاهل التأثير لكثير من الاوصاف في الحكم فان من المعلوم انه لا تدخل بوصف الاخرى المذكور في قوله عليه السلام لتجتمع في نهار رمضان اعتق رتبة في الحكم فان الترتي والهتدي فيه سواء ولا لعنى الحرية فان الكفارة تجب على العبد والولواتع الاهل فانها تجب بترتنا وبوطى الامة * ولا يوجب المعين من الشهر المعين الذي وقع فيه فان سائر الايام من ذلك الشهر وسائر شهور رمضان في وجوب الكفارة سواء * وكذا الحكم في سائر الحوادث فانها تشمل على مكان كذا وزمان كذا ولا تدخل مثل هذه الاوصاف في الحكم بالاتفاق ففرقا ان التعليل بجميع الاوصاف غير مستقيم * ولان التعليل بجميع الاوصاف لتعليل بما لا يتعدى لان جميع الاوصاف لا يوجد الا في الموصوف عليه وذلك قاسد على ما مر بيانه * وكما اتفقوا على عدم جواز التعليل بالجميع اتفقوا على عدم جواز التعليل بكل وصف لما بينا انه لا تأثير لجميع الاوصاف في الحكم الا ترى ان الخلطة يشتمل على انها مكية مطعومة مقتاتة مدخرة جب حشم شيء ولم يشل احد ان كل وصف من هذه الاوصاف علة لحكم الربوا فيها بل العلة بعض هذه الاوصاف * واتفقوا ايضا على انه لا يجوز التعليل ان يعال باى وصف شام من غير دليل لان ادعاء وصفها من الاوصاف انه علة بمنزلة دعواه الحكم فكذلك لا يسمع منه دعوى الحكم بلا دليل لا يسمع دعوى كون الوصف علة بلا دليل * وذكر بعض

وانما استوت هذه الوجوه لان العلة انما تعرف مجملتها بها وذلك لا يوجب الفصل واتفقوا ان كل اوصاف النص بمجملتها لا يجب ان يكون علة واختلفوا في دلالة كونه علة على قولين فقال اهل الطرداه بصير حجة بمجرد الاطراء من غير معنى يعقل

الجديدين انه لاحاجة الى اقامة الدليل على صحة العلة ولكن لمعترض ان يبطل المعنى الذي ذكره
 المثل ان كان عنده مبطل فان يجز عنه زومه الا بقياد * وهذا قلد لما قلنا ان المثل مدع
 فلا يكون له بد من اقامة البرهان على دعواه ان لا يكون متحكما على الشرع * فان قيل *
 يجز السائل عن الاعتراض او انتفاء المفسد هو الدليل على صحة العلة * قلنا * ومن ان ثبت
 ان المجز عن الاعتراض يدل على صحة العلة والسائل مسترشد بطلب دليل العلة ليتقادل قضيتها
 فكان على المثل اقامة الدليل * وكيف يمكن جعل انتفاء المفسد دليل الصحة مع امكان قلبه
 السائل بان يقول لابل عدم المصحح دليل فساد * يوضحه ان المدعى لو قال للمدعى عليه
 مجزك عن الاعتراض على دعواي ومن تقضها دليل على صحتها فلا حاجة لي الى اقامة البينة
 او قال المدعى عليه للمدعى مجزك عن اقامة البينة دليل على اني حق كان ذلك باطلا ولا يسط
 بهذا اقامة البينة عن المدعى والالبين عن المدعى عليه فكذا ههنا * واذا ثبت انه لا بد من اقامة
 البينة على صحة العلة فاعلم ان القاييس يحتاج الى اقامة الدليل على وجود العلة في الاصل
 والفرع جميعا لان القياس كما يتوقف على وجود العلة في الاصل يتوقف على وجودها
 في الفرع الان وجودها في الفرع يجوز ان ثبت بسائر انواع الأدلة من الحس ودليل
 العقل والعرف والشرع * وجودها في الاصل لا يثبت الا بالادلة الشرعية لان كون
 الوصف علة وضع شرعي كان الحكم كذلك فلم يمكن اثباته الا بالدليل الشرعي والادلة
 الشرعية النصوص والاجماع والاستنباط * واخلاف ان النص يصلح دليلا على العلة سواء
 دل عليها بطريق التصريح بان يذكر الشارع لفظا من الفاظ التحليل بان يقول لكذا اولعلة
 كذا اولاجل كذا او ما يجري مجراها مثل قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس * من اجل
 ذلك كتبنا على بنى اسرائيل * كذا يكون دولة بين الاغنياء منكم وقوله عليه السلام
 كنت نبيكم عن لحوم الاضاحي لاجل الزافة على القافلة او بطريق التنبية والاشارة مثل
 قوله عليه السلام ارايت لو تمحضت بماء ارايت لو كان دلي ابيك دين ينقص الرطب
 اذا جف تمر طيبة وماء ظهور من بدل دنته فاقبلوه وكقول الراوى سها رسول الله
 عليه السلام فمجد زنى ماعز فرج * وكذا الاجماع يصلح دليلا عليها بالاجماع مثل وصف
 الصفر فانه علة لتبوت الولاية على المال بالاجماع فائتياه ولاية الانكاح في انقيب الصغرة
 ومثل تقديم الاخ لابل وام على الاخ لابل في الميراث فان امتزاج الاخوة علة لتقديم فيه
 بالاجماع فيقاس عليه النكاح وعدم الاخ لابل وام فيه ايضا هذه العلة * وعند عدم النص
 والاجماع اختلف القاييسون فيما يصلح دليلا على العلة كما قرره الشيخ بقوله واختلفوا في دلالة
 كونه علة اى فيما يدل على كون الوصف علة على قولين فقال جماعة منهم الاطراد وهو
 وجود الحكم عند وجود الوصف من غير ان يتصل فيه معنى من تأثير او اخالة يصلح دليلا على العلة
 وبصير الوصف به حجة على التبروه من المنعون باهل الطردوساى بان اقوالهم واختلفوا فيما بينهم
 في الباب الذى الى هذا الباب * وقال عامتهم لا يصير الوصف حجة بمجرد الاطراد ولا بد لصيرورته

وقال ائمة الفقه من السلف
 والخلف انه لا يصير حجة
 الا بمعنى يقبل وهذا المعنى هو
 صلاح الوصف ثم عداله
 وذلك على مثال الشاهد
 لا بد من صلاحه بما يصير به
 اهلا للشهادة ثم عداله
 ليصح منه اداء الشهادة ثم
 لا يصح الاداء الا بلفظ
 خاص

علة من معنى يعقل وهذا قول جمهور الفقهاء من السلف والخلف رضى الله عنهم ويسمون أهل
 الفقه * وهذا أى المعنى المقول الذى لا بد لصيرورة الوصف حجة منه وان يكون صالحا للحكم
 ثم يكون معدلا * وذلك أى الوصف فى اعتبار الصلاح والعدالة بمنزلة الشاهدانه لا بد من اعتبار
 صلاحه فشهاده اولا بوجود العقل والبلوغ والخبرية الاسلام ان كان شاهدا على المسلم فيه ثم
 اعتبار عدالته ثانيا بان يكون مجتبا عن مخطورات دينه ليصح منه الاداء ثم لا يصح الاداء الا بلفظ
 خاص ينهى عن الوكادة والتحقق وهو لفظ اشهد او ما يساويه فى المعنى من سائر اللفاظ فكذا ههنا
 لا بد لجعل الوصف علة من صلاحه للحكم بوجود الملازمة من عدالته بوجود التأثير ومن اختصاصه
 من بين سائر الاوصاف كاختصاص الشهادة بلفظ اشهد فان التعليل بجميع الاوصاف او بكل
 وصف لا يصح على ما قلنا * ثم الشيخ رحمه الله جعل الوصف ههنا بمنزلة الشاهد وجعله فى
 اول باب اقياس بمنزلة الشهادة والاصل بمنزلة الشاهد * وهكذا ذكر فى مختصر التوقيف فى بيان
 اشتراط الملازمة فقال الملازمة شرط لان الاصل شاهد والوصف المستنبط شهادة والشهادة
 محصنة بلفظ وهو اشهد فحتى اتي به يجب القبول واذا اتي بغيره ينظر ان كان فى معناه يجب القبول
 والا فلا فكذا القياس اذا اتى بلفظ من قول من السلف يعقل واذا اتى بغيره ينظر ان كان فى معناه يجب القبول
 والعمل به والا فلا * ويواظف ماذكر فى التوقيف وهو ان التعليل لم يقبل بالمعنى الدليل على ان الوصف
 ملائم واذا صار ملائما لم يجب العمل به الا بالعدالة وذلك لكونه مؤثرا فى الحكم وان عمل به قبل التأثير
 صح فاقبل الملازمة فلا يصح العمل به كالشاهد اذا شهد لم يقبل حتى يأتى بلفظ اشهد
 او بما ياله بلفظ اخرى ولا يصح العمل به قبل ذلك واذا جاء بلفظ اشهد لم يجب العمل به حتى يعدل
 وان عمل به صح وتعد اذا كان مستورا بلا خلاف * فعلى ماذكر ههنا لو لم يذكر قوله ثم لا يصح
 الاداء الا بلفظ خاص لم تتم التمثيل وعلى ماذكر فى التوقيف ومختصره لا بد من ذكره لتمام التمثيل
 * قوله * وافقوا أى الشارطون لصلاح الوصف وعدالته على ان المراد بصلاح الوصف
 ملائمته أى موافقته ومناسبته للحكم بان يصح اضافة الحكم اليه ولا يكون تأييدا عنه كاضافة ثبوت
 الفرقة فى اسلام اخذ الزوجين الى اياه الآخر من الاسلام لانه يناسبه لآلى وصف الاسلام لانه
 ناب عنه لان الاسلام عرفنا صما لمحقوق لا قطعا لها * وكذا المحذور يصلح صيا للعقوبة والمباح
 سببا للعبادة ولا يجوز عكسه لعدم الملازمة * وهو المراد من قوله ذلك أى الملازمة ان يكون الوصف
 على موافقة ما به عن السلف من العلل المتقولة فانهم كانوا يعللون باوصاف ملائمة لاحكام
 غير نارية عنها فانما كان موافقاها يصلح ان يكون علة * والافلا قال الغزالي رحمه الله المراد بالناسب
 ما هو على مناهج المصالح بحيث اذا اضيف اليه الحكم انتظم كقولنا حرمت الخمر لانها تزيل العقل
 الذى هو ملاك التكليف وهو مناسب لا كقولنا حرمت لانها تقذف بأثره وتحفظ فى الدين فان
 ذلك لا يناسب * ونقل بعض اصحاب الشافعى فى مصنفه عن القاضي الامام ابى زيد رحمه الله
 ان المناسب ما يمرض على القول * نقلته بالقبول * ثم اعترض عليه بان هذا التفسير وان كان
 موافقا لوضع الغوى حيث يقال هذا الذى مناسب لهذا الذى ملائم له غير انه لا طريق للمناظر الى

وا تفقوا فى صلاحه
 انه انما يراد به ملائمة
 وذلك ان يكون على موافقة
 ما نبيه عن السلف من
 العلل المتقولة لانه امر
 شرعى تعرف منه ولا يصح
 كالعامل به قبل الملازمة
 العمل بشهادة قبل الاهلية
 لكن لا يجب العمل به الا
 بعد العدالة والعدالة عندنا
 عن الاثر وانما نرى بالآخر
 ما جعل له اثر فى الشرع

الى اثبات المناسب هذا التفسير على نفسه في مقام الاستدلال لاحتمال ان يقول السائل هذا مما يلتقاه
عقل بالقبول وليس الاحتجاج على بطلانه عقل غيبي بالقبول اولى من الاحتجاج على ذلك
الغير بعدم تلقى عقل له بالقبول * ثم قال فكان الاولى ان يقال المناسب وصف ظاهر منضبط بحصل
عقلا من ترتب الحكم عليه ما يصلح ان يكون مقصودا من حصول مصلحة او دفع مفسدة * ويمكن
ان يجاب عنه باننا نعتبر الملازمة للازمام على الخصم بل لصحة العمل في حق نفسه والذي يناظر نفسه
لا يكابر نفسه فيما يقتضى عقله * والملازمة بالهمز الموافقة ومنه قولهم هذا طعام لا يلائمى اى
لا يوافقنى ولا يقال ملازمة بالواو فانها من الوم * وقوله ولكن لا يحب العمل به اى بالوصف لا
بالعدالة استدراجه من مفهوم الكلام الاول وتقديره ولا يصح العمل بالوصف قبل الملازمة ويصح
بعدها ولكن لا يحب الابعاد العدالة * قال ابو اليسر اذا كان الوصف ملائما يصلح ان يكون دالة
ويجوز العمل به ولكن لا يحب مالم يكن مؤثرا عندنا وعند اصحاب الشافعي مالم يكن مخالفا اذا
ظهر اثره او اخالته فينتدب يجب العمل به فالملازمة شرط لجواز العمل بالعلل والتأثير والاختلاف شرط
لوجوب العمل بها * قال ومعنى قولنا يجوز العمل بالعلة قبل ظهور التأثير انه لو عمل بها عاد
نفذ العمل ولم يقع كالمقضى القاضى بشهادة شهود غير ظاهر العدالة * قوله * والعدالة عندنا
هى الاثر عين ليس الخلاف في تفسير صلاح الوصف انما الخلاف في تفسير العدالة فعندنا عدالة
الوصف ثبت بالتأثير * ثم فسر الوصف المؤثر فقال وانما معنى بالآثر اى بالوصف المؤثر ما جعل
له اثر في الشرع * ولعله انما فسر به ما ذكره انما فسر به البعض بالدوران وجودا وعلما فان صاحب
القول اع روى عن ابي الطيب ان التأثير عنده ان يوجد الحكم بوجود العلة وعدم بعدمها كالشدّة
في الحجر ثبت التحريم بوجودها ويؤول بزوالها وكذا في نقصان الحد يوجد نقصان بوجوده
ويؤول بزواله * وفسر الشيخ في بعض مصنفاته بهذه العبارة ومعنى التأثير ان يكون لجنس ذلك
الوصف تأثير في اثبات جنس ذلك الحكم في مورد الشرع امامد لولا عليه بالكتاب او بالسنة
او بالاجماع اى ثبت اثر هذا الوصف بهذه الجمع * وذكر بعض الاصوليين ان اهمل انواع القياس المؤثر
وهو باعتبار النظر الى عين العلة وجنسها وعين الحكم وجنسه اربعة اقسام * فالاول هو
ان يظهر تأثير عين الوصف في عين ذلك الحكم وهو المقطوع الذى ربما قرره منكر والقياس اذ
لا يمتد بين الفرع والاصل مباينة الاتعداد محل فانه ان ثبت ان علة الزى فى اثر الكل فالحاصل
لم يكن به بلا شبهة وان ثبت ان علة الطم فآزيب لم يكن به قطعا لا يمتد الاختلاف عددا الاشخاص
التي هى مجارى المعنى ويكون ذلك كظهور اثر الواقع في ايجاب الكفاية على الاعراب اذ يكون
الترى والهندي في نعماء * والثاني ان يظهر اثر عينه في جنس ذلك الحكم اى جنسه القريب كتأثير
الاخوة لا بام فى التقديم في الميراث فيقاس عليه ولاية الانكاح فان الولاية ليست هى عين
الميراث لكن بينهما بجانسة في الحقيقة فان هذا حق وذلك حنى وهذا دون الاول لان المفارقة
بين جنس وجنس غير بعيدة بخلاف المفارقة بين محل ومحل فانها لا يشترتان اصلا فيما يتوهم
انه مدخل في التأثير * والثالث ان يؤثر جنسه القريب في عين ذلك الحكم كاستقالة قضا الصلوات

المتكررة بعذر الاعماء فان تأثير جنسه وهو عذر الجنون والحض شهر في عينه ايضا باعتبار لزوم
 المشقة والخروج والاربع ماضه اثر جنسه في جنس ذلك الحكم كسقاط الصلوات عن الحائض
 بالمشقة قاله فظهر تأثير جنسه وهو مشقة السفر فان مشقة السفر ليست عين مشقة الحائض في جنس
 هذا الحكم وهو اسقاط الركعتين الزائدتين فانه ليس عين الاسقاط عن الحائض فان هذا اسقاط اصل
 الصلوة وذلك اسقاط البعض ولكنه من جنسه القريب باعتبار انه تخفيف في الصلوة *
 وكتعديل القتل بالقتل في ايجاب القصاص بخلاف القتل العمد والعدوان فان جنس الجناية العمد
 معتبر في جنس القصاص كالاطراف مع انه ظهر تأثير عين القتل العمد العدوان في عين
 الحكم وهو وجوب القصاص في المحدد * ثم قال ولا خلاف بين القائلين في الاقسام
 الثلاثة الاولى انها حجة والقسم الاخير مختلف فيه بينهم والخيار انه حجة لكونه مغلبا
 على القن * قوله * وقال بعض اصحاب الشافعي عدالته بكونه مخيلا اى موقعافي
 القلب خيال القبول والصحة فثبت صحته بشهادة القلب * وذكر في بعض كتبهم ان الاخالة من
 اخالات السماء اذا كانت ترجى المطر لان المناسبة ترجى الغلبة لاشهرها بها * ثم العرض على
 الاصول احتياجا اى بعد ثبوت الاخالة بعرض الوصف على الاصول بطريق الاحتياط
 لا بطريق الوجوب ليحقق سلامته عن المناقضة والمعارضة * والفرق بينهما ان مناقضة
 الوصف ابطال نفسه باثر اوصاف او اجماع يرد دلى خلافا او ايراد صورة تخلف الحكم
 فيها عن الوصف ومعارضة الوصف ايراد وصف آخر يوجب خلاف ما اوجبه ذلك له
 بوصف من غير تعرض لفس الوصف * ثم معنى عرض الوصف على الاصول ان يقابل
 بقوانين الشرع فان طابقها وسلم عن البطالات والعوارض فقد شهدت الاصول بصحته
 وصار حجة * وقال صاحب القواطع ناقلا عن القاضي ابي الطيب مثال شهادة الاصول
 قولنا لا يجب الزكاة في اثاث الخيل لانها لا تجب في ذكورها فالاصول شاهدة لهذه العلة لانها
 مبنية دلى التسوية بين الذكور والاناث في وجوب الزكاة ومقولها * قال وهذا طريق
 يقضى الى غلبة الظن لان الانسان اذا علم ان فلانا اذا اعطى بنانه شيئا يعطى بنيه مثله
 فاذا سمع انه اعطى البنات شيئا غلب على فئته اعطاء البنين مثله فثبت ان شهادة الاصول
 دليل الصحة من هذا الوجه * قال ومن نظيره قول الملل من صحح خلافة صحح ظهاره
 * وقوله من زعم العشر زعم ربع العشر حتى يجب الزكاة على الصبي * وقوله ما حرم
 فيه النساء حرم فيه الفرق قبل التقاضى * قال وامثال هذا تذكر فالاصول تشهد بصحة
 هذا التعليل * وانما تعرض على اصلين فصاعدا * قال شمس الائمة رجدة واذا ما كفى
 لذلك اى للمرض اصلا من بقرلة عدالة الشاهد فان دورقها بعرض حالهم دلى المزيك وادنى
 ما كفى لذلك عند اثبات * يصح العمل به اى بالوصف الخجل * لانه اى لان الوصف
 بالمرض يصير حجة * وانما النقض جرح اى النقض يجرح الوصف بعد صحته فيخرج
 عن كونه حجة كجرح الشاهد بالرق يخرج كلامه من ان يكون شهادة بعد ما صح ظاهرا *

وقال بعض اصحاب الشافعي
 عدالته بكونه مخيلا ثم
 العرض على الاصول
 احتياطيا سلامته عن المناقضة
 والمعارضة وقال بعض
 اصحابه بل عدالته بالمرض
 على الاصول فان ابرده
 اصل مناقضا ولا معارضا
 صار معد لا وانما يمرض
 على اصلين فصاعدا فعلى
 القول الاول يصح العمل به
 قبل العرض وعلى الثانى
 لا يصح لانه يصير حجة
 وعلى القول الاول صار حجة
 بونه مخيلا وانما النقض
 جرح والمعارضة دفع

والمعارضة دفع اى انها لا تمنع الوصف عن العلية ولكن تدفع الحكم كقائمة الشهود على
 الالفة او الابرأه من المدعى عليه لا يمنع شهادة شهود المدعى ولكن يدفع حكمها وهو الاثام
 واذا كان كذلك لا يتوقف صيرورة الوصف حجة على انقطاع احتمالها كما لا يتوقف
 شهادة الشاهد على انقطاع احتمال الجرح والدفع * احتج اهل المقالة الاولى وهم الذين
 ابتوا العدالة بالاخالة ولم يشترطوا التأثير بان الاثر معنى من الوصف لا يحس ليعلم بالحس
 * ولكنه بما يعقل اى يدرك بالعقل فكان طريق الوقوف عليه تحكيم القلب لانه هو العزيز
 عند انقطاع الادلة المحسوسة فاذا وقع في القلب خيال القبول واثر الجملة صار حجة للعلية
 كذا ذكر في اصول شمس الاثمة والتقويم وغيرهما * وذكر الشيخ في الكتاب ان الاثر
 معنى لا يعقل واراد به ان الاثر من الوصف ليس بمعنى يوجب العقل ويتضمنه لان ثبوت
 الوصف علة بالشروع بالالعقل اذ العقل لا يبتدى اليه ولم يرد به ان اثره اذا ثبت شرعا لا يدرك
 بالعقل انه اثره * واذا ثبت انه غير محسوس ولا معقول وجب القل عنه الى شهادة القلب
 التى هى المثيرة عند انقطاع الادلة * وهو كالنوى اى جمل الوصف حجة شهادة القلب
 مثل جعل النوى حجة في باب القبة بشهادة القلب عند تعذر العمل بسائر الادلة المحسوسة
 * وبؤيده قول النبي صلى الله عليه وسلم لو ابصت بن مفيد ضع يدك على صدرك واستفت
 قلبك فما حك في صدرك فدعه ون فذاك الناس به قبت ان العدالة حصل بالاخالة * ثم
 العرض اى عرض الوصف على الاصول بعد ثبوت اخطائه للاحتياط لا لا وجوب بمنزلة
 ما لو كان الشاهد معلوم العدالة عند القاضى فان العمل بشهادته جائز له والعرض على المزيكين
 بعد ذلك نوع احتياط لجواز ان يظهر له بالعرض عليهم ما لم يكن معلوما به * بخلاف الشاهد
 المستور الحال حيث يجب العرض على المزيكين لتعرف حاله وان كان الاصل هو العدالة لانه
 اى الشاهد يتوهم ان يعترض فيه بعد وجود اصل الاهلية من الحرية والعقل والبلوغ
 والاسلام ما يبطل شهادته من فسق او غيره من ردة وحدوث زو-ية واقامة حد في قذف
 فاذا لم يكن حاله معلوم القاضى لا يثبت عدالته عنده مع احتمال هذه العوارض ما لم يعرض
 حاله على المزيكين * فاما الوصف الذى هو علة بعد ما ثبت صفة الصلاحية فيه * فلا يحتمل
 مثله اى مثل ما يستعمل الشاهد من اعتراض ما يخرج عن كونه علة بعد ما ثبت صلاحية باللائمة
 وعدالته بالاخالة فكان العرض على الاصول ههنا احتياطيا * فان سلمنا ما نضفه ويعارضه
 بكونه مطردا في الاصول فيحكم وجوب العمل به يزداد وكادة * وان ورد عليه نقص
 فذلك يكون جرحا بمنزلة الشاهد الذى هو معلوم العدالة اذ ظهر فيه طعن من بعض المزيكين
 فان ذلك يكون جرحا في عدالته لان اثنين به انه لم يكن عدلا * ونظيره معارض فان
 ذلك يكون دفعا بمنزلة شاهد آخر يشهد بخلاف شاهد به الاول كذا ذكر شمس الاثر حذاه
 * ووجه القول الاخر وهو اثبات عدالة الوصف بالعرض على لاسول انه اى الوصف
 اذا كان صالحا على مثال الطل الشرعية غير ثابت عن الحكم كان صالحا لاضافة الحكم اليه

واحتج اهل المقالة الاولى
 ان الاثر معنى لا يعقل فقل
 عنه الى شهادة القلب وهو
 الخيال وهو كالنوى جعل
 حجة بشهادة القلب عند
 تعذر العمل بسائر الادلة
 ثم العرض بعد ذلك للاحتياط
 بخلاف الشاهد لانه يتوهم
 ان يعترض فيه بمدائل
 الاهلية ما يبطل الشهادة
 من فسق او غيره فاما
 الوصف فلا يحتمل مثله
 فاذا كان ملائما غير ثابت
 صار صالحا واذا كان مخيلا
 كان معدلا ووجه القول
 الاخر انه اذا كان على مثال
 الطل الشرعية كان صالحا
 كالشاهد

كالشاهد اذا كان حرا عاقلا بالغا مسلما وقد اتى بلفظ اشهد وما هو في معناه كان صالحا لان
يحمل الشهادة ثم قد يحتمل اى الوصف ان يكون مجروحا بان يكون منتقضا كالشاهد يحتمل
ان يكون مجروحا بالفسق فلا بد من العرض اى عرض الوصف على المزيك وهم الاصول
ههنا دفعا للاحتيال كالابد من عرض الشاهد على المزيك هناك لذلك فاذا سلم عن القوض
والمعارضات ثبت عدلته وذلك لان الاصول شهد بان الله تعالى على احكامه كما كان ارسول
عليه السلام في حال حيوته فيكون العرض على الاصول واستناع الاصول من رده بمنزلة
العرض على ارسول صلى الله عليه وسلم في حيوته وسكوته عن الرد وادى ذلك اصلان
وذهب بعض من اوجب العرض الى انه لا بد من العرض على كل الاصول لان احتمال النقص
والمعارضة لا يتقطع الا بالعرض على الجميع فرد ذلك وقال ادنى ذلك اى اقل ما يجب العرض
عليه اصلان ولا يعتبر وراء ذلك اى وراء الاصلين في وجوب العرض لان التزكية
بالاحتمال لا ترد بمعنى العرض بمنزلة التزكية والتزكية وان كانت امرا محتملا لكونها
اخبارا عن عدم العلم بما يوجب الجرح لاعتدال العلم بعدم ما يوجب جرحه وبما وقف غير المزيك على
بعض اسباب الجرح ور بما يكون المزيك كاذبا في التعديل فكان ينبغي ان يجب العرض على
جميع المزيكين قطعاً لاحتمال بقدر الامكان لانها لا ترد بالاحتمال لان الرجوع الى جميع
المزيكين لقطع الاحتمال جرحا بينا وقد اسقط الشرع ذلك عنا بقوله وما جعل عليكم في الدين
من حرج فكذلك ههنا العرض على كل الاصول متقدر لكونه غير محصور فسلط اعتباره
ووجب الاقتصار على الاولى وهو اصلان قال شمس الائمة رحمه الله ومن شرط العرض
على كل الاصول لم يجد بدا من العمل بلا دليل لانه وان استعصى في العرض فالتصميم يقول وراء
هذا اصل آخر هو معارض او ناقض لما تدعيه فلا يجبد من ان يقول لم يقم عندي دليل النقص
والمعارضة ومثل هذا لا يصلح حجة لازام التحصيم بقوله وجد قولنا وهو ان عدالة الوصف
تثبت بالتأثير اذا جئنا الى ابيات كون الوصف الذي لا يحس ولا يعاين حجة وترجع احتمال
الصواب على احتمال اللفظ وما لا يوقف عليه من طريق الحس فطريق معرفته الاستدلال
بآثره الذي ظهر في موضع من المواضع الا ترى اننا نعرف اى طلبنا معرفة صدق الشاهد
باحترازه عن محظور دينه فان اثر دينه لما ظهر في منه عن ارتكاب سائر محظورات دينه يستدل
به على منعه عن الكذب الذي هو محظور دينه ايضا لان كل المحظورات من حيث يحمل الطبع
اليها سواء وذلك اى صدق الشاهد بما يعرف وجوده بآثره اى اثره كايضا لا بالحس فثبت
ان طريق معرفة ما لا يحس الاستدلال بالآثر واما معناه ان صدق الشاهد بما يعرف وجوده
بظهور اثره الصدق في غير هذا الموضع بان احتراز عن الكذب في سائر المواضع فيستدل به
على احترازه عنه في الشهادة ايضا كما يعرف بالاحتراز عن سائر المحظورات فكان الاستدلال
بالاحتراز عن سائر المحظورات استدلالا بظهور اثره على اثر آخر والمؤثر هو الدين
والاستدلال بالاحتراز عن الكذب في غير هذا الموضع قريبا من الاستدلال

ثم قد يحتمل ان يكون
مجروحا فلا بد من العرض
على المزيكين وهم الاصول
ههنا وادى ذلك اصلان
ولا يشتر وراء ذلك لان
التزكية بالاحتمال لا يرد
ووجه قولنا اننا احتجنا الى
اثبات ما لا يحس ولا يعاين
وهو الوصف الذي جعل
علما على الحكم في انفس
وما لا يحس فاما يعلم بآثره
الذي ظهر في موضع من
المواضع الا ترى اننا نعرف
صدق الشهادة باحترازه
عن محظور دينه

هو الصدق * وكذلك اى وكان عرف صدق الشاهد بما ذكرنا تعرف الصانع جل جلاله بالاستدلال باستار صنعه كإشعار اليه تعالى في آيات كثيرة مثل قوله تعالى ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار الى قوله لايات لقوم يعقلون وقوله عز اسمه ومن آياته ان خلقكم من تراب الى قوله ومن آياته ان تقوم السماء والارض بامرء وقوله جل ذكره ان في السموات والارض الى آخر الآيات * وقال على رضى الله عنه البصرة تدل على الجبر وأثار المثل تدل على السيز وهذا الهيكل العلوى والمركز السفلى اما تدلان على الصانع العليم الخبير * واستدلالا يجوز ان يكون منتصبا على الحال اذ المصدر يقع حالا يعرف الصانع مستدلين بأثار صنعه * وذلك بى معرفة الصانع انما يعرف بالوصف والبيان يعنى اننا نعرف حصول المعرفة للمستدل اذا قدر على الوصف والبيان بوجه يجمع عليه بان يقول الاشياء المحكمة التقنية موجودة على وجه تقتضيه الحكمة فمرقا ان لها موقدا ولا بد من ان يكون واحدا حيا قديما عالما قادر احكاميا * وبين سائر الاوصاف الذى يجب الايمان به لان يقول صفة الاستدلال انه يمكن ان ذو وجهة او ذر صورة لا لا ترى في الشاهد موجودا لا متغيرا او ذا جهة او ذا صورة فان ذلك ليس باستدلال بل هو ضلال فهذا معنى قوله بوجه يجمع عليه على هذا الوجه * على ما بين يعنى في باب العقل * والاظهر انه اشارة الى الجواب عن قولهم الا تليس بمحسوس فوجب النقل الى تحكيم القلب وان ذلك اشارة الى الاثر يعنى اثر الوصف ان لم يكن محسوسا فهو مما يعرف بالبيان والوصف بوجه يجمع عليه اى بان تين ظهور اثره في محل يجمع عليه فانه لو بينه في محل يختلف فيه لم يصلح للاسناد على الخصم * على ما بيناى في هذا الباب * واذا كان الاثر مما يعلم بالوصف والبيان وجب المصير اليه لمعرفة صحة الوصف كما يجب المصير الى الاثر المحسوس الدال على غير المحسوس مثل البناء الدال على الباني والسموات والارض الدالة على وجود الصانع عز وجل * وبوجه ما ذكر الشيخ في مختصر التوقييم اما قولهم الاثر غير محسوس فسلم لكنه معقول وليس كل معلوم يكون معلوما بالحس بل يكون معلوما بالعقل ايضا وما كان معقولا فوق الذى يمكن محسوسا * الا ترى ان الشاهد تعرف صدقه بما بينه من محظورات دينه وفي الحقيقة الاجتناب عن المعاصى ترك وذلك غير محسوس * ولما فرغ عن اقامة الدليل على مدعاه شرع في الجواب عن كلمات الخصوم * فقال واما الخيال الذى اعتبره الفريق الاول فامر باطل لانه عبارة عن مجرد الظن لان الخيال والظن واحد والظن لا يثبت من الحق شيئا ولا يقال الظن معتبر في الشرع في وجوب العمل به كثير الواحد والقياس * لانا نقول العبر هو الظن الذى قام دليل قطعى على اعتباره في وجوب العمل لا مطلق الظن ولم يبق هنا دليل على اعتباره شرعا فوجب اهداره * ولانه اى الخيال امر باطن اى لا يمكن الوقوف عليه لغيره فلا يصح دليلا ملزما على الغير لان الجملة على الغير مابشر الغير * الا ترى ان الفريق لما كان امرا باطنا لا يوجب عليه لم يكن حجة على الغير حتى ان كل احد يعمل بغيره دون صاحبه

وذلك مما يعرف بالبيان
والوصف بوجه يجمع عليه على
ما بين فوجب المصير اليه فالأثر
الدال على غير المحسوس
واما الخيال فامر باطل
لانه ظن لا حقيقة له ولانه
باطن لا يصلح دليلا على
الخصم

ولا دليلا شرعيا
ولانه دعوى لا تنفك عن
المعارضة لان كل خصم
يحتاج بمثله فيما يدعيه على
خصمه لانه ان كان يقول
عندي كذا فالخصم يمارضه
بمثله فيقول عندي كذا
ودلائل الشرع لا يحتمل
لزوم المعارضة كما لا يحتمل
لزوم المناقضة واما العرض
على الاصول فلا يقع به
التعديل لان الاصول
شهود لا من كون وافي
لها التزكية لمن غير ذلك
لاحوال الشاهد ومما يثبته
وهل يصح التزكية ممن
لا خبر له ولا معرفة بالشهود
فاما فقههم بان الشاهد
مبتلى بالطاعة منهى عن
المعصية فيتوهم سقوط
شهادته بخلاف الوصف
فليس يصح لان الوصف
مع كونه ملائما يجوز ان
يكون غير علة بذاته بل
يجعل الشرع اياه علة فكان
الاختلال في المقرض على
اصله

وكلامنا فيما يصلح حجة على الغير * ولا دليلا شرعيا يعني انه اذا لم يصلح دليلا على الخصم
لا يصلح ان يكون دليلا شرعيا لان ما جعل دليلا في الشرع يصلح للارزام لانه حجة على الجميع
* او معناه انه كما لا يصلح للارزام على الغير لا يصلح دليلا شرعيا يصح العمل به لان غايته ان يجعل
من باب الالهام والالهام ليس بحجة اصلا * او انه كما لا يصلح للارزام لا يصلح ان يكون دليلا
شرعيا في نفسه لان مبنى ادلة الشرع على الظهور يقف عليها كل واحد وهذا مما لا يف
عليه غير صاحبه * ولانه دعوى لا تنفك عن المعارضة فانه اذا قل وقع في قلبي خيال ان
هذا حق يمكن الخصم من ان يقول وقع في قلبي خيال انه فاسد او وقع في قلبي خيال ان
عائتي صحيحة فيصير به معارضا وهذه معارضة لازمة لانها لا تندفع بوجه والحجة اذا لم تنفك
عن المعارضة لم تكن حجة لان حجج الشرع لا يحتمل لزوم المعارضة كما لا يحتمل لزوم المناقضة
لانها من امارات البهيم والجهل والسفه وصاحب الشرع منزعه عنها * واما العرض على
الاصول فلا يقع به التعديل لان الاصول شهود لا من كون على ما زعموا فان كل اصل شاهد
مثل الاصل المعلل واقصى ما في الباب ان يكون النصوص موافقة للوصف فيحصل به كثرة
النظائر وبكثرة النظر لا يحدث قوة في الوصف كالشاهد اذا انضم اليه امثاله لا يظهر به
عدا له * هذا ان جعل الوصف بمنزلة الشاهد وان جعل بمنزلة الشهادة فكذلك ايضا
لان بكثرة الشهود لا تظهر صحة الشهادة وقولهم قائدة العرض معرفة عدم ما قضى الوصف
او بمعارضه غير مسلم لانها انما يحصل اذا كانت الاصول محصورة وليست كذلك * فاما فقههم
اي فرق الذريق الاول من اصحاب الشافعي بين الشاهد والوصف بان الشاهد مبتلى
بالطاعة منهى عن المعصية فبعد صلاحه للشهادة يتوهم منه ما يوجب سقوط شهادته لبقاء
اختياره فيجب عرض حاله على المذكرين بخلاف الوصف فانه بعد ملائحته لا يحتمل ان يحدث
فيه ما يبطل صلاحه فيكون العرض فيه احتياطا لاحتمال * فليس يصح لان الوصف
بعد وجود الملازمة فيه يحتمل ان لا يكون علة كالاكمل تاسيا مع صلاحه علة للافطار لم يجعل
علة له لان الوصف ليس بعلة لذاته بل يجعل الشرع اياه علة فتفكح في اصله بعد ثبوت
الملازمة احتمال انه علة * فان ورد عليه معارض او مناقض ظهر ان الشرع ما جعله علة
لان المعارضة والمناقضة الا زمتين لا تكونان في حجج الشرع * وان لم يظهر بقي احتمالا *
فكان الاحتمال في اصله اي فكان اعتبار الاحتمال المتكبر في اصل الوصف اولى من اعتبار
الاحتمال المتكبر في المقرض على الاصل وهو الفسق المقرض على العدالة فان الاصل في
الشاهد هو العدالة وفي كلامه الصدق نظرا الى العقل والدين اذ اجرين عن القبيح * ثم لو
ثبت المحتمل في الوصف اللامم وهو عدم اعتبار الشرع اياه لم يبق علة اصلا مع ملائحته
ولو ثبت المحتمل في الشاهد وهو الفسق يبق اهلية الشهادة فيه لبقاء الحرية والعقل والاسلام
فكان الاحتمال في الوصف اقوى من الاحتمال في الشاهد فلما منع الاحتمال في المعارض
عن العمل بشهادة المستور فلان يمنع الاحتمال في الاصل عن العمل بالوصف كان اولى

والأخرى * الأثرى توضيح لقوله لكان الاحتثال في أصله * والجواب عن كلامه أي كلام الخصم وهو أن الأثر متى لم يحس أولاً بقل * أن الأثر معقول أي مأموم من كل محسوس * لقاعى بطريق الثقة فإن أهل الثقة يقولون سقاء فاروا وضرب فاجعد وكسره فأنكسر وهدمه فانهدم فهذه أمثالها لغات وضعت كآثار أفعال مؤثرة * وعيانا أي بطريق العيانة فإن أثر الدواء السهل في السعال وأثر المشي في الطريق وأثر فعل الباقي في البقاء يعرف بالحس والمشاهدة * ومن كل مشروع معقول أي مفهوم * دلالة أي بطريق الاستدلال دلي ما بيناه من تعرف صدق الشاهد بالاحتراز عن مخطور دينه * قوله * وانما يظهر ذلك أي كون الأثر معقولا في المشروعات أي معلوما بأشئ تذكرها * وذلك أي يظهر الأثر والأشئ على تأويل المذكور * تعليل خبره وبهذه يحذف أي هذا لتعليل * للطهارة أي طهارة الهرة قلنا لما لم تكن نجسة كانت طاهرة * بما يظهر أثره وهو الضرورة كالأصميرين راجع إلى ما فصص التعليل به أي بالطوف * لما اتصل به من الضرورة أي الاتصال بالضرورة بالطوف بالتعليل به لدفع نجاسة سؤر الهرة أولاً بآيات حكم التخفيف في سورة يكون استدلالاً بآية مؤثرة * الأثرى أن من أصابته مخضه في تناول الميتة أو الدم فإنه سقط اعتبار النجاسة حتى لا يجب عليه غسل الفم ولا غسل اليد لكان الضرورة كذا رأيت في بعض نسخ أصول الفقه * وذكر الشيخ في مختصر التوقيم أن قوله عليه السلام انما هي من الطوائف والطوائف عليكم إشارة إلى وصف مؤثر لأن الهرة لما كانت من الطوائف علينا لا يمكن الاحتراز عن سؤرها إلا بخرج عظيم * والله تعالى ما جعل في الدين من حرج فحقت اعتبار النجاسة دفعا للضرر والحرج وهذا وصف ظهر تأثيره شرعا فإن النجاسة يسقط حكمها لكان الحيز والضرورة فإن الميتة نجسة بالاجتماع خيفة ثم سقط اعتبار النجاسة حتى حلت عند الضرورة * وكذا طهارة البدن شرط لصحة الصلوة لانها قيام إلى الله تعالى فيشترط أن يكون طاهرا ثم إذا كان نجسا وليس معه ما يغسلها يصلي مع النجاسة وانما سقطت النجاسة لكان الضرورة * وكذا الحديث يسقط اعتباره عند عدم الماء ثبت أنه أشار إلى وصف مؤثر شرعا وعقلا * أوجب أي النبي صلى الله عليه وسلم بهذا النص وهو حديث المستحاضة * للطهارة بالدم أي بسببه باعتبار معنى النجاسة الذي له أثر في إيجاب التطهير لا باعتبار معان أخرى من كون جسما وما يجاوره أو لم يجردها أثر في إيجاب الطهارة * وعقلا أي إيجاب الطهارة بالانفجار الذي له أثر في الخروج * لأنه أي لأن الانفجار دم العرق غير معتاد فيجوز أن ينفي معه وجوب الصلوة والتوضي بخلاف دم الحيض والنفاس لأن كل واحد منهما معتاد مستند فيجوز أن يسقط به وجوب الصلوة والتوضي للحرج * ثم أشار الشيخ إلى أن في هذا الحديث إشارة إلى التعليل لحكم آخر بوصف مؤثر فقال والانفجار آفة ومرض لازم ليس في وسعها رده وإسماكه وله آثار دالمة عليه * فكان له أثر في انفجار اللازم أثر في التخفيف وذلك التخفيف قيام الطهارة مع وجوده في وقت الجاحة وهو وقت الصلوة للضرورة * قال الشيخ رحمه الله في بعض مصنفاته أن قوله عليه السلام انما طهارة بنت حيش حين سألت عن دم الاستحاضة لها دم عرق انفجار توضأي وصلي لوقت كل صاوة إشارة

الأثرى أن الوصف لا يلقى عقلة مع الرد مع قيام الملامة والجواب عن كلامه أن الأثر معقول من بكل محسوس لغة وعيانا ومن كل مشروع معقول دلالة على ما بيناه وانما يظهر ذلك بآياته وذلك مثل قول النبي عليه السلام في الهرة أنها ليست نجسة وانما هي من الطوائف عليكم تعليل للضرورة قاهما من اسباب التخفيف وسقوط الحظر بالكتاب قال الله تعالى فمن اضطر في مخمصة غير متجانف لإثم فإن الله غفور رحيم وألحظ من اسباب الضرورة فصص التحليل به لما يتصل به من الضرورة ومثل قوله للمستحاضة أنه دم عرق اقتصر توضأي لكل صلوة أوجب بهذا النص الطهارة بالدم بمعنى النجاسة ولقيام النجاسة أثر في التطهير وعاقبه بالانفجار وله أثر في الخروج لأنه غير معتاد والانفجار آفة ومرض لازم لا انفجار آفة ولا ضرورة * قال الشيخ رحمه الله في بعض مصنفاته أن قوله عليه السلام انما طهارة بنت حيش حين سألت عن دم الاستحاضة لها دم عرق انفجار توضأي وصلي لوقت كل صاوة إشارة

ومثل قوله لم يرض الله عنه
وقد سأل عن القبلة للصائم
فقال أرايت لو تمضمضت
بماء فمجبته اكان يترك لتليل
بمضى مؤثر لان الفطر نفى
الصوم والصوم كف عن شهوة
البطن والفرج وليس في
القبلة قضاء لها لاصورة
ولا معنى مثل المضمضة
وقال في تحريم الصدقة على
بني هاشم أرايت لو تمضمضت
بماء ثم عجبته أكنت شارب
فصل بمعنى مؤثر وهوان
الصدقة مطهرة للأوزار
فكانت وسخا كالماء المستعمل
واختلف اصحاب النبي عليه
السلام في الجدة فضرى
بالامثال مثل فروغ
الشجر وشعوب الوادى
والانهار والجداول واحتج
ابن عباس رضى الله عنهما
فيه بقرب احد طرفي
القرب وهذا مأمور بقوله
بأنهارا

الى احكام ثلثة وتليل لها باوصاف مؤثرة * احدها وجوب الصلوة * والثاني وجوب التوضي *
والثالث الاكتفاء بطهارة واحدة لوقت الصلوة * اما الاول فلان دم الحيض انما اوجب
سقوط الصلوة لانه اعادة رتبة في نبات آدم فان الله تعالى خلقه في ارحامهن لا يمكنهن الاحتراز
عنه فلو اوجبا الصلوة عليهن لادى الى الخرج وما في الدين من خرج فسقطت الصلوة عنهن
بثلاث الدم فامادم الاستحاضة قدم عرق يوجد بعارض علة لا يكون عادة رتبة فيهن فاجاب
الصلوة معه لا يؤدى الى الخرج فلم يصعدرا في سقوط الصلوة * والثاني انه عليه السلام
علل لوجوب التوضي بانفجار الدم وهو لتليل بمعنى مؤثر لان انفجار الدم مؤثر في اثبات النجاسة
اذا الدم بالانفجار يصل الى موضع يجب تطهير ذلك الموضع منه والنجاسة اثر في ايجاب الطهارة
اذا لم يقم بنى الله تعالى ولا يكون اهلا لذلك الا بان يكون طاهرا * والثالث قال توضحى
لوقت كل صلوة و اشار الى وصف مؤثر فقال انبادم عرق انفجر والانفجار عبارة عن السيلان
الرائح ومع السيلان لو وجبت عليها الطهارة لكل حدث لقيت مشغولة بالطهارة ابدا لا تجد
فراغتها فلا يمكنها اذا الصلوة فأوجب التوضي في وقت الصلوة مرة واحدة لكيكها اداء
الصلوة واسقط اعتبار الحدث بعده لكان للضرورة ولله تأثير في إسقاط النجاسة لما قلنا
قوله * ومثل قوله اى قول النبي عليه السلام لعمر عطف على قوله وذلك مثل قول النبي
عليه السلام في الهرة * وكلمة فقال وقت زائدة لاجابة اليها * وقوله لتليل خبر مبتدأ محذوف
اى هذا لتليل بمعنى مؤثر لان الفطر نفى الصوم اى ضده * ويجوز ان يكون بمعنى الناقض
اى الفطر هو الناقض للصوم لانه سنا في ركعه وهو الكف عن اقتضاء الشهوتين * وليس في القبلة
قضاء شهوة الفرج * لاصورة لعدم ايلاج فرج في فرج * ولا معنى لعدم الاززال مثل المضمضة فانه
ليس فيما قضاء شهوة البطن لاصورة لعدم وصول شئ الى البطن ولا معنى لعدم حصول صلاح
البدن بل كل واحد منهما مقدمة لقضاء شهوة فكما ان المضمضة لا تفسد الصوم لعدم معنى الفطر
فيها فكذلك القبلة * فقال بمعنى مؤثر وهوان الصدقة مطهرة للأوزار بقوله تعالى خذ من أموالهم
صدقة تطهرهم والوزر الجمل الثقيل والمراد الاثم فهنا * فكانت ومخا كلمة المستعمل وكان
الامتناع من شرب الماء المستعمل اخذ بمعالى الامور وكذلك حرمة الصدقة على بنى هاشم تعظيم
وأكرام لهم ليكون لهم خصوصية بما هو من معالى الامور * فهذا بيان لتليل النبي عليه السلام
باوصاف مؤثرة * ثم شرع في بيان لتليل الصحابة باقتال واختلف اصحاب رسول الله صلى الله
عليه وسلم ورضى عنهم في الجدة بمعنى مع الاخوة في الميزات فذهب ابو بكر وابن عباس وجاعة
رضى الله عنهم الى تعضل الجدة على الاخوة وذهب على ورثته ثابت وجماعة اخرى رضى الله
عنهم الى تورث الاخوة مع الجدة فضرى بواقية اى في الجدة وفيما اختلفوا فيه بائثال فقال على رضى الله
عنه انما تامل الجدة مع الاخوة مثل شجر انتبت غصنها ثم فرع من الغصن فرمان قال قرب بين الغصنين
اقوى من القرب بين الفرعين والاصل لان الغصن بين الفرعين والاصل واسطة ولا واسطة بين
الفرعين فهذا يقتضى رجحان الاخ على الجد لان بين الفرعين والاصل جزية وبعضية ليست

بين القريتين أنفسهما فكان لكل واحد منهما رجب فاستويا ﴿ وقال زيد بن ثابت رضي الله عنه مثل الجبل مع الحافد كمثل نهر يشعب من وادئهم ينشعب من هذا النهر جدول ومثل الاخوين كمثل نهرين يشعبان من واد فاقرب بين النهرين المشيعين من الوادي اكثر من القرب بين الوادي والجدول بواسطة النهر ﴾ والشعوب جمع شعب وهو ما تشعب من قبائل العرب والعجم وكانه منعار ههنا لما تشعب من الوادي والجدول النهر الصغير واحجج ابن عباس رضي الله عنهما فيه اي في ترجيح الجد بقرب احد طرفي القرابة فقال الابن الا يقى الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل الابن ابا اعتبر احد طرفي القرابة هو طرف الاصل بالطرف الاخر وهو الجزئية في القرب وهذه امور معقولة يا ناره اي ما ذكرنا من التمثيل والاحتجاج باحد طرفي القرابة على الآخر تعليلات باوصاف مؤثرة فان استحقاق الميراث بالقرابة والتتميل بروع الشجر وشعوب الوادي لبيان تفاوت القرب بطريق محسوس ﴿ الا ان ابن عباس رجح الجد لان قربة منشعب عن الجزئية كقرب الحافد اذا الحافد متصل بالبت بواسطة ابيه اتصال جزئية والجد متصل به بواسطة ابيه اتصال جزئية ايضا ثم الحافد وان سفل باعتبار الجزئية مقدم على الاخ فكذا الجبل ﴾ وهذا لان القرب باعتبار الجزئية معنى يرجع الى ذات القرابة واقرب باعتبار المجاورة معنى يرجع الى حال القرابة والترجح بالذات اولى من الترجيح بالحال ﴿ قوله ﴾ وقد قال عمر لمادة ﴿ عن محمد بن اثير قال استشار الناس عمر رضي الله عنه في شراب يرزقه فقال رجل من النصارى ان تصنع شرابا في صومنا فقال عمر اني بشئ منه فانه بشئ منه قال ما تشبه هذا بطلا ما لا كيف تصنعونه قال نطبخ العنبر حتى يذهب ثنائه ويبقى ثلثه فصب عمر رضي الله عنه عليه ما مشرب منه ثم ناوله عبادة بن الصامت وهو عن يمينه فقال عبادة ما زلت ارايتم شئنا فقال له عمر اي ليس يكون خرا ثم بصير خلا ثم تأكله ﴿ وفي هذا دليل اياحة شرب الثلث وان كان مشددا فان عمر رضي الله عنه اعلم انتشارهم في المشد دون الخلو وهو ما يكون من الطعام مقويا على الطاعة في الالى الصيام وقد اشكل على عبادة فقال ما زلت ارايتم شئنا يعني ان المشد من هذا الشراب قبل ان يطبخ بالنار حرام فبعد الطبخ كذلك اذا نار لا تحل الحرام فقال له عمر اي حق اى باقليل النظر والتأمل اليس يكون خرا ثم يكون خلا ثم تأكله يعني ان صفة التجزية بالتخلل تزول فكذلك صفة التجزية بالطبخ الى ان ذهب منه الثلثان تزول ﴿ ومعنى هذا الكلام ان النار لا تحل ولكن بالطبخ تعدم صفة التجزية كالذبح في الشاة عينه لا يكون محلا ولكنه منزلهم والحرم هو الدم المسفوح يكون محلا لانعدام ما لاجله كان محرما كما في البسوط ﴿ وهو قوله فقبل بمعنى مؤثر وهو تغير الطباع بمعنى الطبخ بفطرطه وتغير اثر في تبدل الحكم كالتي اذا صار حيوانا صار طاهرا وكذا الحمار اذا وقع في الملحمة وصار ملحوا والسرقة اذا صار رامدا ﴿ قوله ﴾ وقال ابو حنيفة في اثنين اشترى عبدا اذا ملك الرجل مع اخر قربه شرأوا به او صدقة او وصية حتى نصيبه منه عند الله وحده الله ويسمي العبد لريكة في نصيبه ولا ضمان على الذي عتق من قوله ﴿ وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله يحسن لشرية كية نصيبه ان كان

وقد قال عمر رضي الله عنه لهما: قان الصامت حين قال ما زلت ارايتم شئنا ليس يكون خرا ثم يصير خلا ثم تأكله فعمل بمعنى مؤثر وهو تغير الطباع وقال ابو حنيفة رحمه الله في اثنين اشترى عبدا وهو قريب احدهما لا يضمن لشرية لانه اعتقه برضاء ولله رضاء اثر في سقوط الدوان

موسرا ويسمى العبد لشريكه ان كان معسر الان القريب بالشراء صار معقلا لصيد فان شراء القريب
اعتاق ولهذا تأييده الكفارة والمعنى ضامن لصيب شريكه اذا كان موسرا كما لو كان العبد
بين شريكين فاشتري قريب العبد نصيب احدهما منه يضمن نصيب الآخر ان كان موسرا *
ولا يفي حنفية رحمه الله انه اعتقه برضاهما يبرضا الشريك فلا يضمن له شيئا لان الرضا اثر في سقوط ضمان
العدوان وهذا لان ضمان العتق يجب بالافساد او الائلاف للثالث الشريك فيكون واجبا بطريق
الجواز ورضاه بالسبب يفتي عن الحاجة الى الجبر لان الحاجة الى ذلك لدفع الضرر عنه وقد
اندمع ذلك حكما حين رضى به كالأذن له نصا ان يصفه وكألو انلف مال الغير اذنه * وأثبت الرضا
بوجهين * احدهما انه للمساعد شريكه على القبول مع علمه ان قبول شريكه موجب للعتق صار
راضيا بعتقه على شريكه فهو كالأولى استاذن احد الشريكين صاحبه في ان يعتق نصيبه فاذن له في ذلك
* والثاني ان للشريكين صارا شخص واحد لا يحتاج الايجاب من الباع ولهذا اوجب احد هما دون
الآخر لم يصح قبوله ولم يملك نصيبه به ولا شك ان كل واحد منهما راض بالملك في نصيبه
فيكون راضيا بالملك في نصيب صاحبه ايضا للمساعدة على القبول بل يصير مشاركا له في السبب
بهذا الطريق والمشاركة في السبب فوق الرضا به الان هذا السبب يتم علة العتق في حق القريب
وهو الملك ولا يتم علة العتق في حق الاجنبي فكان القريب منقادون الاجنبي ولكن بمعاونه
فينسقط حقه في نصيبه لمعاونه على السبب * وهذا الكلام يتضح لابي حنيفة رحمه الله في الشراء
ولهذا عين في الكتاب الشراء فقال في اثنين اشترا عبيدا فاما في الهبة والصدقة والوصية فكلاهما
اوضح لا يقول احدهما في نصيبه صحيح بدون قول الآخر * الان اما حنفية رحمه الله يقول هما
كشخص واحد يصلح في الهبة والصدقة والوصية قبول الشخص الواحد في التصديق والتصف
صحيح * ثم لا فصل في ظاهر الرواية بين ان يكون الشريك عالما بان المشتري معه قريب العدوا لا يكون
غالما به وهذا روي الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله ان سبب الرضا يتحقق وان لم يكن غالما به
فهو كمن قال لغيره كل هذا الطعام وهو لا يعلم انه طعامه فأكله المخاطب فليس لذلك ان يضمنه
شيئا وكذلك لو قال لشريكه اعتق هذا وهو العبد لا يعلم انه مشترك بينهما * وقد روي ابو يوسف
عن ابي حنيفة رحمه الله ان رضاه انما يتحقق اذا كان عالما بماذا كان لا يعلم بذلك فله ان يضمن
شريكه * وروي يثرب عن ابي يوسف عن ابي حنيفة رحمه الله انه اذا لم يكن عالما بعتقه ان يرد نصيبه
بالعيب لانه لا يتم رضاه وقوله حين لم يكن عالما بان شريكه متفق وبدون تمام القبول لا يقع نصيب
الشريك وكان هذا بخلاف العيب في نصيبه فان لم يكن عالما به كان له ان يرد ولو كان عالما لم يكن له
ان يرد كذا في المبسوط * وقال محمد في ابداع الصبي اى في مسئلة ابداع الصبي * لاه اى المودع
سلطه اى الصبي * على استهلاكه اى استهلاك الشيء المودع * وهذا اشارة منه الى المعنى المؤثر
لانه لما مكنته من المال قد سلطه على اتلافه حسا والتسليط يخرج فعل المساط من ان يكون جنابة
في حق المسلب بل يكون رضاه بالاستهلاك والرضاء بالاستهلاك يسقط الضمان دلى المسلب للمساط
ثم انه بقوله احفظ يرد ان يجعل التسليط مقصورا على الحفظ بطريق العقد وهذه اى في حق البائع
صحيح وفي حق الصبي لا يصح اضلا في حق العبد المعصور لا يصح في حله الرق * وخمن

وقال محمد رحمه
الله في ابداع الصبي لانه
سلطه على استهلاكه وقال
الشافعي رحمه الله في الزنا
لا يوجب حرمة المصاهرة
لانها امر رجعت عليه والتكاح
امر حدث عليه وهذه
اوصاف ظاهرة الاثارة
وقال الشافعي في التكاح
لا يثبت بشهادة النساء مع
الرجال لانه ليس بمالك
ولذلك اثنى هذا الحكم
لان هذا المال هو المبتذل
فاحتج فيه الى الحاجة
الضرورية واما ما ليس
بمال فغير مبتذل فيجب
أبوابه بالحاجة الاصلية
وليزداد خطره على ما هو
مبتذل

بحمد الله بالذكر وان كان قول ابي حنيفة رحمه الله مثل قوله باعتبار التصنيف • وقال الشافعي رحمه الله في الزنا لا يوجب حرمة المصاهرة لانه امر رجعت عليه اي هو امر يقضى الى اشد العقوبات واقبحها وهو الرجم • والتكاح امر حث عليه لا مرد فيه من الفضائل فاقى بشبهان • وهذا استدلال منه في الفرق بوصف مؤثر فان ثبوت حرمة المصاهرة بطريق العمدة والكرامة فيجوز ان يكون سببها ما يحمد المرء عليه ولا يجوز ان يكون سببها ما يعاقب المرء عليه وهو الزنا الموجب للرجم • واسارة ايضا الى ان الزنا لما كان امرا رجم عليه كان واجب الاعدام باحكامه ولذلك وجب درؤه بالشهادتين لعدم ولا يظهر ثبت ان السيل فيه الاعدام بآراء في اثبات حرمة المصاهرة به تقريره وابقاؤه وما يجب اعدامه لا يجوز ان يتعلق به ما يترتب عليه بقاؤه وهذه اي الاوصاف التي ذكرها السلف في هذه المسائل اوصاف ظاهرة لا تنافي فيها • وقال الشافعي رحمه الله في التكاح انه لا يثبت بشهادة النساء مع الرجال لانه اي التكاح ليس بمال • ولذلك اي والمعنى الذي ذكره هو انه ليس بمال اثر في هذا الحكم وهو عدم اعتبار شهادتهن في التكاح • لان المال هو المبتذل اي السهوان يجرى المساهلة فيه وتكثر المعاملة به بين الناس • فاحتج فيه الى الجملة الضرورية وهي شهادة النساء مع الرجال التي فيها شبهة دفعها للخرج ذن الاصل ان لا يكون لهن شهادة لبناء امرهن على التمسك وعلى الغفلة والضلال كما قال تعالى ان فضل احداهما • فاما ما ليس بمال مثل التكاح والطلاق ونحوهما فقبر ميتة ولا يترفيه البلوى والمعالة ويكون في محافل الرجال • فيجب اثباته بالجملة الاصلية وهي شهادة الرجال وحدهم لعدم تأديته الى الحرج • وقوله وليرداد خطره عطف على ما قبله من حيث المعنى وتقديره واما ما ليس بمال فيجب اثباته بالجملة الاصلية لعدم ابتذاله ولا زياد خطره على ما هو مبتذل فان احتياج التكاح الى المقدمات مثل الخطبة والمشاورة في العادات والانشغال بالعتقاء واحضار الشهود والولى دال على خطره فلا يثبت الالجملة اصلية خالية عن الشبهة • ثبت بما قلنا ان طريق تعميل السلف رحمه الله هو التعميل بالوصف المؤثر • قوله • وعلى هذا الاصل وهو ان اعتبار الملائمة والتأثير واجب اتباعا للسلف جريئا في الفروع التي اختلفت فيها مع الفقهاء فان في مسح الرأس معنى في انه لا يشترط التكرار فيه لآكل السنة انه مسح فلا يسن تليته • لمسح الحنف • وهو مؤثر لان معنى المسح مؤثر في التخفيف فان المسح يسر من الفصل ونادى الفرض به دليل التخفيف وقد ظهر اثر التخفيف في فرضه حتى لم يشترط استيعاب المحل بالمسح بخلاف الفسولات فلان يظهر في سنة بان لم يبق التكرار اسنة فيه كان اولى لان السنة تتبع الفرض واضف منه فكانت اولى بظهور اثر التخفيف ففهم ان الفرض • فاما قول الخصم المردن في وضوء ضمير مؤثر في ابطال التخفيف ابي لا ينفى ما ذكرنا من معنى التخفيف لان مسح الحنف ركن ولا يسن تليته وكذا المسح في التيمم فعرفا انه لا اثر لكتبت في ابطال التخفيف واثبات التكرار • وعلا في ولاية النكاح اي في اثبات ولاية الابتاح بالصر في ابتذالها بالبلوغ حتى كان للاب ان يزوج الثيب الصغيرة كالبر الصغيرة وليس له ان يزوج البكر البالغة الا برضاها كالتيب البالغة عندها • والنكاح جمع منكح اسم المكان او زمان

وعلى هذا الاصل جريئا في الفروع قلنا في مسح الرأس انه مسح فلا يسن تليته كمسح الحنف لان معنى المسح معنى مؤثر في التخفيف في فرضه حتى لم يستوعب محله في ستة اولى فاما قول الخصم انه ركن في الوضوء غير مؤثر في ابطال التخفيف وعلا في ولاية النكاح بالصر والبلوغ وهو المؤثر لانها ما شرعت الاحق للمعجز كالنكاح فصح التعميل بالمعجز والقدرة للوجود والدم ولم يكن البكارة والثابة في ذلك اثر وقلنا في صوم رمضان انه عين وهذا مؤثر لان التبة في الاصل للتميين والقيز وذلك محتاج الى ذكره عند المراجعة دون الانفراد وعلى انه فرض ولا اثر لفرضية الا في اصابة المأمور وهذا اكثر من ان يحصى

من الكاح اى ولاية ثبت وقت الكاح او في مكان الكاح * اوجع متكح بمعنى المصدر
الانكاح ويجى المصدر على وزن المقول قياس في الزيد * وهو اى الصغر وصف مؤثر
لانها اى ولاية الانكاح ماشرعت الاعلى وجه النظر للمولى عليه باعتبار عجزه عن مباشرة
الكاح بنفسه مع حاجته الى مقصوده كالتفقه تحب على المولى حقاً للعاجز عنها المؤثر في ذلك
الصغر والبلوغ دون الشهادة والبراءة بدليل ثبوت الولاية وانتفاؤها في المال بالصغر والبلوغ *
وكذا الولاية على الذكر وانتفاؤها بالصغر والبلوغ * فصح التملك بالهجر وهو الصغر
واقترده وهو البلوغ للوجود والعدم اى لوجود الولاية وعدمها ولم يكن للبراءة وانتفاء
في ذلك اى في اثبات الولاية واعدامها * وقلنا في صوم رمضان انه صوم عين فيتأدى
بطلان النية * وهذا اى وصف العينية مؤثر في اسقاط وجوب التعيين لان ايجاب النية في
اصل وضعها لتغيير بين المحتملين فايحجب اصل النية في العبادات لتغيير بين العادة والعبادة
وايجاب تعيين الجهة للتغيير بين تلك الجهة وغيرها * وذلك اى التمييز انما يحتاج الى ذكرها
اى ذكر التمييز على تأويل النية عند من اجهة الفريضة فاما اذا كان المشروع عيناً
ليس معه غيره فقد ارتفعت الحاجة الى تمييز الجهة فلا يشترط التعيين * وهل اى الشافعي
في اشتراط التعيين بانه صوم فرض فلا بد من تعيين جهة الفرض كصوم القضاء وكالصلاة
ولا اثر للفرضية الا في اصابة المأمور اى في الاتيان بالمأمور به بمعنى لا اثر لهذا الوصف
في ايجاب التعيين واسقاطه ابعثاره فيما ذكر لا غير * ثبت اننا سلطنا طريق السلف في اعتبار
الوصف المؤثر في اقياس * وهذا اى اعتبارنا الوصف المؤثر في القروع المختلف فيها
اكثر من ان يحصى * قوله * فان قيل التعليل بالآثر الى آخره * قل الامام شمس الائمة
رحمه الله في تقرير هذا السؤال كيف يستقيم هذا اى التعليل بالمؤثر والقياس لا يكون الا بفرع
واصل فان المقابلة تقدر الشيء بالشيء وبمجرد ذكر الوصف بدون الرد الى اصل لا يكون
قياساً * ثم اجاب فقال قد قال بعض مشايخنا هذا النوع من التعليل عند ذكر الاصل يكون
مقابلة وبدون ذكر الاصل يكون استدلالاً بعله مستنبطه بالرأى بنزلة ما قبله الخضم من تعليل
المن بعله تعدى الى الفرع يكون مقابلة وبعله لا تعدى لا يكون مقابلة لكن يكون بيان
علة شرعية للحكم * ثم قل والاصح عندي ان يقال هو قياس على كل حال فان مثل هذا
الوصف يكون له اصل في الشرع لا محالة ولكن يستغنى عن ذكره لوضوحه وربما لا يقع
الاستغناء عنه فيذكر فيما يقع الاستغناء عن ذكره ما قلنا في ايداع الصبي لانه سلطه على ذلك فانه
لهذا الوصف يكون مقياساً على اصل واضح وهو ان من اباح لصبي طعاماً تناول له لم يضمن لانه بالاباحة
سلطه على تناوله وتركنا ذكر هذا الاصل لوضوحه * وما يذكر فيه الاصل ما قلنا مما ذكره الله
في طول الحرمة لا يمنع نكاح الامة ان كل نكاح يصح من اليد باذن المولى فهو صحيح من الحر
كنكاح حرة وهذا اشارة الى معنى مؤثر وهو ان الرق ينصف الحل الذي يثنى عليه عقد
النكاح شرعاً ولا يبدله بحل آخر فيكون الرقيق في النصف الباقي بنزلة الحر في الكل لانه

فان قيل التعليل بالآثر
لا يصح كون قياساً لانه
لا قياس الا بالاصل قلنا
يجمع عليه مثل قولنا
ايداع الصبي انه سلطه على
استهلاكه لان اصل اباحة
الطعام على انما نسمى مالا
اصل له علة شرعية لا قياساً
والصحيح انه قياس على
ما قلنا لكنه مكوت
لوضوحه والله تعالى اعلم

ذلك الحل بعينه ولكن في هذا المعنى نوع غرض يقع الحاجة الى ذكر الاصل * ثبت ان جميع ما ذكرنا استدلال بالقياس في الحقيقة وانه موافق لطريق السلف في تحليل الاحكام الشرعية يسمى مالاصل له علاقة شرعية اى ثابته بالشرع جعلها بالشرع علة فيكون بمنزلة نص لا يحتاج الى اصل آخر مثل قوله عليه السلام انها من الطوائف والطوائف عليكم * على ما قلنا يعنى في اول هذا الكلام ان الاثر لا يكون الا باصل يجمع عليه * لكنه اى الاصل مسكوت عنه لوضوحه اى لظهوره والله اعلم

باب بيان المقالة الثانية

باب بيان المقالة الثانية

وتقسيم وجوهه وهو

الطرد

اعلم بان الاحتجاج بالطرد احتجاج بغير دليل ولا حجة ومن عدل عن طريق الفقه الى الصورة انقصه * قصيره الى ان قال لادليل في الحكم يصلح دليلا ولا يفيده فساد الكلام في الباب قسمان قسم في بيان الحجة والثاني في تقسيم الجملة وقد اتفق اهل هذه الصلة لكنهم اختلفوا في تفسيره فقال بعضهم هو الوجود عند الوجود اى المراد من الطرد وجود الحكم عند وجود الوصف من غير اشتراط ملاية اوتأثير ملاية اوتأثير في جميع الاصول اى في جميع الصور * وزاد بعضهم يعنى على ما ذكره الفريق الاول * العدم مع العدم يعنى جعل هؤلاء الطرد مع العدم وهو المسمى بالدوران وجودا وعدمه دليل صحة العلة دون مجرد الطرد * ثم اختلف هؤلاء فقال بعضهم انه يدل عليها قطعا وهو مذهب بعض المعتزلة * وقال بعضهم انه يدل عليها ظنا وهو مذهب بعض الاصوليين واكثر ابناء الزمان من اهل الجدل * وزاد بعضهم اى على الطرد والعكس ان يكون النص قائما في الحالين ولا يحكم له يعنى شرط ان يكون المنصوص عليه قائما في الحال وجود الوصف وحال عدمه ولا يكون الحكم مضافا اليه بل الى الوصف كما ان قوله عليه السلام لا يقتضى القاضي وهو غضبان معلل بشغل القلب لدور ان الحكم معه وجودا وعدمه ولا يحكم للمنصوص عليه وهو الغضب او لنفس النص في الحالين فان الغضب اذا وجد وان لم يوجد شغل القلب لا يثبت حرمة القضاء مع ان ظاهر النص يقتضى حرمة لوجود الغضب المنصوص عليه واذا وجد الشغل بدون غضب بالجوع او بالعطش وانحوهما ثبت انحرافه مع ان النص لا يقتضى حرمة لعدم الغضب المنصوص عليه يتعلق الحكم بالشغل وجودا وعدمه وانقطاعه عن الغضب المنصوص عليه حتى لم يثبت وجوده في وجوده ولا عدمه في عدمه دليل على كون الشغل حلة * وقبل اشتراط قيام النص ولا يحكم له في الحالين انما يستقيم على قول من يجعل المذهب حجة قائما عندهم لم يجعله حجة فلا لان

وتقسيم وجوهه وهو الطرد ذكر في الباب المتقدم ان القاييس اختلفوا في دلالة كون الوصف علة على قولين وذكر احد القولين في ذلك الباب وهو قول اهل الفقه فكان القول الآخر وهو قول اهل الطرد ثانيا بالنية اليه فقد هذا الباب لبيانه وذكر الضمير اراجع الى المقالة في وجوهه بتأويل القول او الطرد * قسم في بيان الجملة اى في بيان كون الطرد حجة وغير حجة او في بيان الجملة لاصحاب الطرد والجملة عليهم * والثاني في تقسيم الجملة اى جملة ما هو على بلاديل من اقسام الطرد وما يشابهه من جملة ما ليس بحجة وقد اتفق اهل هذه المقالة اى اهل الطرد على ان الاطراد دليل على صحة العلة من غير اشتراط ملاية اوتأثير لكنهم اختلفوا في تفسير الاطراد الذى هو دليل على الصحة فقال بعضهم هو الوجود عند الوجود اى المراد من الطرد وجود الحكم عند وجود الوصف من غير اشتراط ملاية اوتأثير في جميع الاصول اى في جميع الصور * وزاد بعضهم يعنى على ما ذكره الفريق الاول * العدم مع العدم يعنى جعل هؤلاء الطرد مع العدم وهو المسمى بالدوران وجودا وعدمه دليل صحة العلة دون مجرد الطرد * ثم اختلف هؤلاء فقال بعضهم انه يدل عليها قطعا وهو مذهب بعض المعتزلة * وقال بعضهم انه يدل عليها ظنا وهو مذهب بعض الاصوليين واكثر ابناء الزمان من اهل الجدل * وزاد بعضهم اى على الطرد والعكس ان يكون النص قائما في الحالين ولا يحكم له يعنى شرط ان يكون المنصوص عليه قائما في الحال وجود الوصف وحال عدمه ولا يكون الحكم مضافا اليه بل الى الوصف كما ان قوله عليه السلام لا يقتضى القاضي وهو غضبان معلل بشغل القلب لدور ان الحكم معه وجودا وعدمه ولا يحكم للمنصوص عليه وهو الغضب او لنفس النص في الحالين فان الغضب اذا وجد وان لم يوجد شغل القلب لا يثبت حرمة القضاء مع ان ظاهر النص يقتضى حرمة لوجود الغضب المنصوص عليه واذا وجد الشغل بدون غضب بالجوع او بالعطش وانحوهما ثبت انحرافه مع ان النص لا يقتضى حرمة لعدم الغضب المنصوص عليه يتعلق الحكم بالشغل وجودا وعدمه وانقطاعه عن الغضب المنصوص عليه حتى لم يثبت وجوده في وجوده ولا عدمه في عدمه دليل على كون الشغل حلة * وقبل اشتراط قيام النص ولا يحكم له في الحالين انما يستقيم على قول من يجعل المذهب حجة قائما عندهم لم يجعله حجة فلا لان

قيام النص وعدم حكمه ان تصور في حال عدم الوصف كما قلنا لا يتصور في حال وجود الوصف فان شغل القلب ان وجد بالفضب يكون النص قائما مع حكمه وهو ثبوت الحرمة وان وجد بغيره لا يكون النص قائما لان معنى قيام النص ولا حكم له قيامه في هذه الصورة وتناوله لها مع عدم حكمه فيها لا قيامه في نفس الامر فاذا لم يكن المفهوم حجة لا يكون للنص عند عدم الوصف النصوص عليه موجب في نفي الحكم ولا في اثباته فلا يكون النص قائما في هذه الحالة لكن اذا جعل المفهوم حجة يكون عدم الحكم عند عدم الوصف من موجب النص فيكون النص قائما ولا حكم له قوله واجتبعوا اي اهل الطرد جميعا على كون الطرد دليل صحة العلة بان الدلائل التي جعلت القياس حجة لم تخص وصفا دون وصف فظواهرها يقتضي جواز التعليل لكل وصف الاما قام عليه دليل يمنع عن التعليل به فكان كل وصف بمنزلة نص من النصوص في جواز التعليل والصل به فيجوز اثبات الحكم به من غير ان يعقل فيه معنى الا انه اذا لم يكن مطردا دل على عدم اعتبار الشرع اياه لان تخلف الحكم عن العلة اشارة النقص وذلك غير جائز على صاحب الشرع ولان علل الشرع امارات اي علامات على ثبوت الاحكام فلها غير مثبتة بذواتها اذ المثبت في الحقيقة هو الله جل جلاله واذا كانت امارات لم يشترط فيها ان يكون معقولة المعاني لان اشارة الشيء ما يكون ذلك الشيء موجودا عنده من غير ان يشترط فيها معنى معقول بضاف وجود ذلك الشيء اليه كالتارة للمجد والمبل للطريق ولان الدوران مباحصل وامكن مانع من الحكم بالعلة حصل العلم او الظن عادة بكون المنار وهو الوصف علة للدائر وهو الحكم كما اذا ادعى انسان باسم يفضب ثم ترك دعاؤه به فلم يفضب وتكرر ذلك منه مرارا علم اندماجه بذلك هو سبب الفضب حتى ان الاطفال يعلمون ذلك منه ويقعون له داعين بذلك الاسم للفضب له ولان عدم الاطراد لما كان دليل فساد العلة يكون الاطراد دليلا صحتها لانه ليس بين الصحة والفساد واسطة قوله واجتبعوا اي من كلام اهل الطرد ان الشرع جعل الاصل شاهدا يعني النصوص التي جعلت القياس حجة جعلت الاصل شاهدا والوصف منه شهادة على ما مر وذلك اي صيرورته شاهدا لا يقتضي الشهادة بكل وصف اي لا يقتضي ان يكون كل وصف منه شهادة لان القياس متحقق ببعض الاوصاف بل يقتضي ان يكون شهادته بوصف خاص متميز من بين سائر الاوصاف بدليل كما جعل الشرع كامل الحال من الناس وهو الخمر العاقل البالغ العذل شاهدا ثم لم يجب اي ابدل ذلك ان يكون لقضه منه شهادة بل بعض الالفاظ ثم لا بد من معنى معقول يميزه عن سائر الالفاظ مثل قوله اشهد فانه مميز من بين الالفاظ التي تصلح للاخبار عن المشهود به من قوله اعلم او اتقن او اخبروا علم بالوكادة التي فيه فانه يفي عن المشاهدة التي هي السبب المطلق لاداء الشهادة واليه اشار النبي صلى الله عليه وسلم بقوله اذ رايت مثل الشمس فاشهد والافدع ولهذا كان اشهد من الفاظ اليمين فكذا ههنا لا بد من

و ١ حجتوا جميعا
بان دلائل صحة القياس
لا تخص وصفا دون وصف
وكل وصف بمنزلة نص
من النصوص ولان عال
الشرع امارات غير موجهة
فلا حاجة بنا الى معنى يعقل
والجواب ان الشرع جعل
الاصل شاهدا وذلك
لا يقتضي الشهادة بكل
جعل كامل الحال من الناس
شاهدا ثم لم يجب ان يكون
كل لفظة شهادة الا بمعنى
معقول موجب تمييز

ان يكون الوصف متغيراً من بين سائر الاوصاف بديل معقول * ولأن كل وصف لو صلح
 حلة والاوصاف محسوسة مسموعة لشارك السامعون واهل اللغة كلهم الفقهه
 في القايسات ولما اختص بها الفقهاء فلم ان المقايسة مبنية على معان تفقه لاواوصاف تسمع
 كذا في التقويم * ولاعرف وجه تعلق الاستثناء في قوله الاعمى معقول وكان من حق
 الكلام ان يقال ثم لم يجب ان يكون كل لفظة شهادة بل وجب ان يكون بعض الالفاظ شهادة
 وذلك البعض لايميز الاعمى معقول بوجب تميز * واما قوله اى قول الخصم * انها اى
 العلل امارات فكذلك اى فـ بما ذكر لكن في حق الله تعالى لانه هو الشارع للاحكام في الحقيقة
 والموجب لها فاما في حق العباد فلا لانهم مبتلون بنسبة الاحكام الى العلل وان كانت الاحكام
 ثابتة بشرع جل جلاله كانت الاجزئة الى افعالهم بقوله عز اسمه جزاء بما كانوا يعملون
 مع ان الاجزئة فضل من الله اوصل * ويجوز ان يكون معناه ان العقوبات المشروعة اجزئة
 مثل الرجم والجلد والقطع منسوبة الى افعالهم من الإثام والقذف والسرقة * وما يجرى
 مجراه اى مجرى ما ذكرنا مثل نسبة الحل الى النكاح والحرمه الى الطلاق * فكانت اى العلل
 غير موجبة في الاصل بذواتها ولهذا لم يكن موجبة قبل الشرع * ولكنها اى العلل جعلت
 موجبة شرعاً في حقنا على ما يليق بها وهو النسبة يعنى كونها موجبة ثبت في حقنا بالطريق
 الذى يليق بها وهوان ينسب الاحكام اليها بان يقال القصاص حكم القتل والملك حكم البيع
 والحل حكم النكاح فهذا النوع من النسبة يليق بها فاما نسبة حقيقة الإيجاب اليها في حق الله
 تعالى وفي عللنا ايضا فلا * وهذا كايجاب القصاص على القاتل فانه مضاف الى القتل وان كان
 المقتول ميتاً باجله في حق عللنا ثبت ان علل الشرع ليست امارات على الاطلاق * واذا
 كان كذلك اى كان الامر كما قلنا وهوان العلل صارت موجبة شرعاً في حقنا * لم يكن بدم
 التميز بين العلل والشروط اى من دليل يميز بينهما ويجرد الاطراد لايميز لانه يوجد مع الشرط
 ايضا * وكذلك العدم عند عدمه هذا جواب عما قال الفريق الثاني ان وجود الحكم عند
 وجود الوصف قد يكون اتفاقاً وقد يكون حلة فلا يتعين جهة كونه حلة الا بدم الحكم عند
 عدمه فيصلح العدم عند العدم دليلاً لتمييز الحلة عن غيرها * فقال وكذلك العدم عند عدمه اى
 كالا يصلح الاطراد دليلاً لتمييز لا يصلح عدم الحكم عند عدم الوصف دليلاً لتمييز ايضا * لانه
 اى الوصف يزاحه الشرط فيه اى في عدم الحكم عند عدمه فالدوران الحكم كما يوجد مع
 العلة وجوداً وعدمها يوجد مع الشرط كذلك ايضا فان وجوب اداء أثر كوة ووجوب
 صدقة الفطر ووجوب الطهارة كما يدور مع النصاب والرأس واردة الصلوة التى هى اسبابها
 وجوداً وعدمها تدور مع الحول ويوم الفطر والحديث التى هى شروطها وجوداً وعدمها
 ايضا وكذا العلق كما يدور مع الاعتاق يدور مع الدخول في قوله ان دخلت الدار فانت حر
 وذلك لان الاحكام لا تدور مع الاسباب الا بوجود الشروط فتدور الاحكام مع الشروط
 وجوداً وبوجود الاسباب وتعدم عند عدمها على الاطلاق * قال الشيخ في شرح التقويم

فاما قوله انها امارات فكذلك
 في حق الله فاما في حق
 العباد فانهم مبتلون بنسبة
 الاحكام الى العلل كما نسبت
 الاجزئة الى افعالهم ونسب
 الملك الى البيع والقصاص
 الى القتل وما يجرى مجراه
 فكانت غير موجبة في الاصل
 ولكنها جعلت موجبة شرعاً
 في حقنا على ما يليق بها
 النسبة ليس وجب القصاص
 على القاتل وقد مات القاتل
 باجله واذا كان كذلك
 لم يكن بدم التميز بين العلل
 والشروط ويجرد الاطراد
 لايميز وكذلك العدم عند
 عدمه لانه يزاحه الشرط
 فيه ولا نهاية للطردا للجل
 لانه قاله وما يدريك انه
 لم يبق اصل مناقص او
 معارض

اما قولهم العدم عندالعدم دليل على ان الوجود لم يكن اتفاقا فليس بشئ لان الوجود عند الوجود كما يكون اتفاقا يكون العدم عندالعدم اتفاقا ايضا فلا يصلح حجة * ولان نهاية الطرد
الجهل اى الجهل بوجود المعارض والمناقض فانه لا يمكنه ان يقول ليس لهذا الوصف مناقض
ولا معارض اصلا بل غاية امره ان يقول الى ما وجدت له معارضا ولاناقضا لانه لا يمكنه
الطرد في جميع الاصول * وهل ثبت ذلك اى وما ثبت عدم المعارض والمناقض عندك الا
بالوقوف عن طلبهما * وقد كان يتأتى اى يتيأك * ذلك اى الوقوف عن الطلب والحكم
باتقاء المعارض * والمناقض * قبل الطرد * واما العدم فليس بشئ * فلا يصلح دليلا اى لا يصلح
في تنبيه دليلا على شئ لان الدليل على الشئ امر وجودى * وكيف يصلح اى عدم الحكم
عندعدم الوصف دليلا على كون الوصف علة مع احتمال ان ثبت الحكم بعلة اخرى يعنى
ولئن سلمنا انه يصلح دليلا في نفسه فلا يصلح دليلا ههنا لانه لو كان دليلا على صحة الوصف
لامتنع ثبوت الحكم عندعدم علة بعلة اخرى ولاقتضى ذلك ان لا تكون الحكم واحدا لعله
واحدة وقد ثبت في الشرع لحكم واحد علل متعددة كالنوم والاعمال وخروج النجاسة من
السبيلين ومن غيرهما لاتقاض الطهارة والبيع والهبة والصدقة والبراث والاستيلاء للثبوت
وكالردة والكفر المضى الى المحاربة والبيعي والزنا بعد الاحصان لاجحة القتل * فلا يصلح
شرط عدمه برفع العاه والشرط مصدر مضاف الى المفعول والضير للحكم اى لا يصلح
اشتراط عدم الحكم عندعدم الوصف لصحة كون الوصف علة * وصحح في بعض الشروح
بنصب الطاء قيل معناه فلا يصلح عدم العلة شرط عدم الحكم لاحتمال ان يثبت الحكم بعلة
اخرى واذا لم يصلح شرطا له كيف يستدل بعدم الحكم عند عدم الوصف على صحة ذلك
الوصف ولهذا اذا كانت العلة منحصرة بصح الاستدلال بعدم الحكم على عدم العلة
وبالعكس * والوجه هو الاول * وعادة بعض المحققين ولو كان العدم عندالعدم دليل الصحة
لكان الوجود عند العدم دليل الفساد لان الوجود عندالعدم لا يبق دليل الصحة وهو العدم
عند العدم كالوجود عند الوجود عندكم لما كان دليل الصحة كان العدم عندالوجود دليل
الفساد * واول دليل الصحة به واتفاق الكل ههنا على جواز الحكم في محل بطل بطل على ان
الوجود عند العدم ليس دليل الفساد فلا يصلح العدم عندالعدم دليل الصحة ضرورة * واما
استدلالهم بحصول الظن او العلم بالدماء باسم مضطرب فليس بصحيح لانا لانسلم حصول العلم
او الظن بكون ذلك الاسم سبب الغضب بمجرد الدوران فانه لو لا ظهور اتفاق غير ذلك من
الافاضات بحث اواباه الاصل لم نلن والبصط طريق مستقل بنفسه ويقوى بالدوران * وذكر
في القواطع ان احكام الشرع مرتبطة بطريق على او ظنى يستند الى سبب واذا خلا عن هذين
الطريقين يكون مجرد احتكام على ان شرع والطرد لا يفيد علما ولا ظنا لان الحكم الذى ربطه به ابنا
لوربطه به تقيا لم يترجم في ملك الظن احدهما على الآخر فيطعن التعلق به * الا ترى ان
القياس الفاسد قد بطرد كما سيحى بيانه ولو كان الاطراد دليل صحة العلة لم يقم هذا الدليل

وهل ثبت ذلك لك
الا بان وقتت عن الطلب
وقد كان يتأتى لك ذلك قبل
الطرد واما العدم فليس
بشئ فلا يصلح دليلا وكيف
يصلح مع احتمال ان يثبت
بعلة اخرى فلا يصح شرط
عدمه الا ترى ان مثل هذا
لا يوجد في علل السلف

على الاقيسة الفاسدة * وكذا استدلالهم بدلالة عدم الاطراد على الفساد على دلالة الاطراد على الصحة فامد لان عدم الاطراد دليل النقص والنقص باطل فاما الاطراد فتايد انه يدل على عدم النقص ادلايل على النقص فلا يلزم منه كونه علة * فان قيل قد اتفقنا ان الطرد والعكس يصلح دليلا على العلة في الاحكام العقلية فكذا في الاحكام الشرعية وهذا لان العلة ما يثبت به الحكم والمثبت في الحقيقة هو الله تعالى في الحقائق والحكميات جعلا فان الجاعل لذات متحركا هو الله تعالى ولكن بواسطة الحركة كما ان المثبت لله تعالى هو الله تعالى ولكن بسبب البيع ثم العلة في الحقائق تثبت بالطرد والعكس فكذا في الشرعيات * قلنا الحقائق لا تختلف باختلاف الازمان فيجوز ان يكون الطرد والعكس فيها دليلا على العلة فاما القائل الشرعية ثابتة على مصالح العباد وانما تختلف باختلاف الازمان واحوال الناس فلا يصلح الدوران دليلا عليها بل تعرف عن الشرع بالشرع والشرع هو النص والاستدلال على الوجه الذي ذكرنا في الباب المتقدم اليه اشير في الميزان * الا ترى ان مثل هذا اي مثل التمسك بالطرد لا يوجد في علل السلف فانه لم يرو عن احد من الصحابة انه تمسك بطرد لينايب الحكم ولا يؤثر فيه وافوى دليل في صحة القياس اجماعهم وانما نظروا في الاتيسر من حيث المعاني وسلكوا طريق المراتد والصالح التي تشير الى محاسن الشريعة ولو كان الطرد صحيحا لما عطلوه ولا هملوه ولا تركوا التعليل به وكذلك سائر ائمة المتقدمين * قال صاحب القواعد واذا انتهى التصرف في الشرع انى هذا انتهى كان ذلك استهزاء بقواعد الدين واستهانة بضبطها وتطريفا لكل قائل ان يقول ما راد ويحكم بما شاء ولهذا تصرف عنه الشرع معهم الى البحث عن المعاني الخفية المؤثرة * قوله * واما من شرط قيام النص * اما شرط الفريق الثالث مع الدوران قيام النص وعدم حكمه في الخالين لان الحكم اذ وجد مع وجود الاسم والمعنى وعدم بعدهما لم يكن اضافة الحكم الى المعنى باولى من اضافته الى الاسم كنهريم العصور اذا اشتد وسمع خيرا وزوال الحرمة عند زوال المشقة والاسم اما اذا كان الاسم قائما في الخالين والحكم دائر مع المعنى وجودا وعدمه زالت شبهة تعلق الحكم بالاسم فيمن المعنى لكونه علة وصار كما اذا تعين جهة الجواز في النص لا يرقى الحقيقة حكم بوجه * واحتج بآية الوضوء فان وجوب الوضوء فيها رتب على القيام الى الصلوة ولما عالت بالحدث دار الحكم معه وجودا وعدمه حتى لم يحج الوضوء عند القيام بدون الحدث ووجب عند الحدث بدون القيام الى الصلوة والمقصود عليه وهو القيام الى الصلوة او النص قائم في الخالين ولا حكم له * ويقول النبي صلى الله عليه وسلم لا يقضى القاضي وهو غضبان فان حرمة القضاء فيه رتب على الغضب ولما عالت بشغل القلب دار الحكم وجودا وعدمه حتى حل القضاء مع وجود الغضب عند فراغ القلب ولا يحل عند شغله مع عدم الغضب والنص قائم في الخالين ولا حكم له * الا ان هذا اي ما ذكر الفريق الثالث من اشتراط قيام النص وعدم كلمة شرط لا يكاد يوجد الا

واما من شرط ان يكون النص قائما في الخالين ولا حكم له فقد احتج بآية الوضوء ويقول النبي صلى الله عليه وسلم لا يقضى القاضي وهو غضبان انه مملول بشغل القلب لانه يحل له القضاء وهو غضبان عند فراغ القلب ولا يحل القضاء عند شغله بغير الغضب الا ان هذا شرط لا يكاد يوجد الا نادرا في بعض الاصول فظاهر ان كيف يجعل اصلا وذلك غير مسلم ايضا لان الحدث لم يثبت في باب الوضوء بالتعليل بل بدلالة النص وصيغته اما العسفة فلانه ذكر التيمم بالتراب الذي هو بدل عن الماء ملحق بالحدث

نادرا * وذلك من حيث الظاهر ايضا لان حيث الحقيقة فكيف يجعل اصلا اى لا يمكن ان يجعل اصلا لان النادر لاحكم له * على ان من شرط صحة التعليل اى يبقى الحكم في النصوص بعد التعليل على ما كان قبله فاذا علل على وجه لا يبقى للنص حكم بعده يكون ذلك انه فساد القياس لا دليل صحت وكيف يجوز ان لا يبقى للنص حكم بعد التعليل وليس المقصود بالتعليل الاتمدية حكم النص الى محل لانص فيه فاذا لم يبق له حكم فاشى شئ يتعدى الى الفرع * وذلك غير مسلم اى قيام النص ولا حكم له بناء على دور ان الحكم مع الوصف الملل به غير مسلم فيما ذكرت من النصين ايضا * ومعنى قوله ايضا انه مع مدته غير مسلم ههنا لان الحدث ثابت بالنص لا بالتعليل * قال الشيخ رحمه الله في نسخة اخرى العلة الموجبة لوضوء ارادة الصلوة على ما مر فان سلمنا ان الحدث سبب فقول ذلك حدث بالاستدلال بالنص بما ذكر * وكذلك ذكر الفصل اى وكما ذكر التيمم معلقا بالحدث ذكر الفصل معلقا به ايضا والنص في البدل نص في الاصل * لانه اى البدل يفارق الاصل بحال لا يبيده من حيث انه يجب في حال لا يجب فيه الاصل فكان ذكر السبب في البدل بقوله تعالى اوجه احد منكم من الغائط بما انه هو السبب للاصل الا ترى انه تعالى لما ذكر الفصل بقوله جل ذكره فغسلوا ولم يذكر ما يغسل به وذكر الماء في البدل بقوله عز اسمه فان لم تجدوا ماء فتيمموا كان ذلك بيان ان اغسل واجب بالماء هكذا هذا * فان قيل هذا اثبات للحدث في الوضوء بطريق الدلالة لا بالصيغة فانه استدلال بذكره في البدل على ثبوته في البدل وهو في بيان ثبوته بالصيغة * قلنا اراد دللنا بالصيغة ههنا ان لفظا من الفاظ النص يدل عليه فانه تعالى لما ذكر الاحداث ثم ذكر عدم الماء بقوله فلم تجدوا ماء ثم رتب الحكم على وجود الحدث عند عدم الماء عرف بصيغة هذا الكلام ان الامر بالتوضي عند وجود الماء مرتبط على الحدث * واراد بثبوته بالدلالة اثبوت مجتمعا انص فان قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فغسلوا لما دل على اضممار لان العمل بظاهره غير ممكن لاقتضائه وجوب الوضوء عند كل قيام بل في كل ركعة من الصلوة وهو خلاف الاجماع اضمم فيه من مضاجعكم اى اذا قمتم من مضاجعكم الى الصلوة فغسلوا وقد قلنا عن بعض الصحابة انه كان يقرأ هكذا والقيام من المضاجع كناية عن النوم اى عن التثنية عن النوم والنوم دليل الحدث لانه سببه بواسطة استرخاء المفاصل * واذا ثبتان شرط الحدث للذين الوجهين لم يكن ثابتا بالتعليل لا يكون النص سائطا بل هو قائم مع حكمه في الحال * قال القاضي الامام رحمه الله الحدث شرط زيد في الآية لا بالراى ولكن بدلالة النص فانه قال ولكن يريد ليطهركم وقال في الاعتسالم وان كنتم جنبا فاطهروا * وقال في بدل الوضوء اوجه احد منكم من الغائط او لا سمتم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا وانما يتعلق وجوب التيمم الذى هو بدل بما يجب به الاصل فتمين ان المراد بصدر الآية اذا قمتم الى الصلوة وانتم محدثون ولكن سقط ذكر الحدث اختصارا لما في الآية ما يدل عليه ونحن لم نذكر الاختصار والزيادة بدلالة النص وانما انكرنا الزيادة

وكذلك ذكر الفصل وهو اعظم الطهريين فقال جل ذكره وان كنتم جنبا فاطهروا وقال وان كنتم مرضى او على سفر او جاء احد منكم من الغائط او لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا والنص في البدل نص في الاصل لانه يفارقه بحال لا يبيده واما الدلالة فبقوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة اى من مضاجعكم وهو كناية عن النوم والنوم دليل الحدث

بأزرى فلما تجرى مجرى الشخ فهذا يشير الى ان الوجهين المذكورين من باب الدلالة
 واليه يشير تقرير شمس الأئمة ايضا **قوله** وهذا النظم اى اختير هذا النظم وهو ان
 الحدث لم يذكر في الوضوء الذى هو الاصل وذكر في البذل وهو التيم لان الوضوء مطهر
 نفسه وحقيقته كما قال تعالى ولكن يريد ليظهركم فدل كونه مطهرا على قيام النجاسة لان
 المطهر ما ثبت الطهارة ويقضى ذلك ثبوت النجاسة ليصح اثبات الطهارة فان اثبات الثابت
 مستحيل فاستغنى عن ذكر الحدث بخلاف التيم لانه ليس بمطهر بنفسه بل هو تلويث حقيقة
 فلم يدل ذكره على قيام نجاسة فلولم يذكر الحدث فيه صريحا لتوهم ان الحدث ليس بشرط
 فيه بل يجب التيم لكل صلوحة عند عدم الماء تعبدا **ويزم** على هذا التقرير ان الحدث
 قد ذكر في الفيل بقوله وان كنتم جنبا فاطهروا مع انه تطهير حقيقة كالوضوء فاشار الى
 الفرق بينه وبين الوضوء فقال والوضوء متعلق بالصلوحة اى شرعه لاجل الصلوحة وسبب
 وجوبه ارادة الصلوحة والحدث شرطه اى شرط وجوبه عرف ذلك بذكره في البذل
 كما بينا فلم يذكر الحدث في الوضوء صريحا ليعلم بظاهر النص ان الوضوء مشروع لكل
 صلوحة اما بطريق الفرض او التنب فاذا كان محتملا كان الامر في حقه للإيجاب فيكون الوضوء
 فرضا واذ لم يكن محتملا كان الامر في حقه لندب فيكون الوضوء سنة عند ارادة الصلوحة
فاما الفصل فاذن بمنون لكل صلوحة بل هو فرض خالص اى الفصل الذى تدل عليه
 الصلوحة نوع واحد وهو الفرض فإذ يشرع الاقرونا بالحدث بقوله عز اسمه وان كنتم
 جنبا فاطهروا ولا يزم عليه غسل الجمعة والعيد لان الدعا ان الفصل لكل صلوحة
 ليس بمنون وبشرعية الفصل الجمعة والعيد لا يثبت ككون الفصل سنة لكل
 صلوحة على ان كلامنا فيما ثبت بالكتاب وبشارته وذلك ثبت بالسنة وذكر في الكشاف
فان قلت ظاهر الآية بوجوب الوضوء على كل قائم الى الصلوحة محدث وغير محدث فاجبه
قلت محتمل ان يكون الامر للوجوب فيكون الخطاب للمحدثين خاصة وان يكون لندب
وعن رسول الله صلى الله عليه وسلم والخلفاء بعده انهم كانوا يتوضأون لكل صلوحة فان
 قلت هل يجوز ان يكون الامر شاملا للمحدثين وغيرهم لهؤلاء على وجه الإيجاب ولهؤلاء
 على وجه الندب **قلت** لا لان تناول الكلمة لمعين مختلفين من باب الافتراق التعمية وقيل
 كان الوضوء لكل صلوحة اول ما فرض ثم نسخ **قوله** وكذا في الغضب اى لو كان الحدث
 ثابت بدلالة النص لا بأزرى الغضب معلول بشغل القلب اى المراد منه شغل القلب لان
 الغضب سببه وقديعى الشئ باسم سببه كذا ذكر الشيخ في بعض مضافاته **وقطعا** لا يوجد
 غضب بلا شغل فلا يستقيم قول الخصم النص قائم ولا يحكم له لا باخه القضاء مع وجود
 الغضب عند فراغ القلب لانا لانسلم ذلك بل لا يحل القضاء الا عند سكون الغضب وان قل لانه
 لا يتخلو عن شغل البتة فتبين ان الحكم في جميع المواضع ثابت بالنص لا بالهالة مع قيام النص
 ولا يحكم له **قال** القاضي الامام رحمه الله وكذلك قول النبي عليه السلام لا يقضى القاضي

وهذا النظم واقعا علم لان
 الوضوء مطهر فدل على قيام
 النجاسة فاستغنى عن ذكره
 بخلاف التيم والوضوء متعلق
 بالصلوحة والحدث شرطه
 فلم يذكر الحدث ليعلم انه
 سنة وفرض فكان الحدث
 شرطا لكونه فرضا لا لكونه
 سنة فاما الفصل فلا يسن لكل
 صلوحة بل هو فرض خالص
 فلم يشرع الا مقرونا بالحدث
 وكذلك الغضب مما هو
 بشغل القلب وقطعا لا يوجد
 الغضب بلا شغل ولا يحل
 القضاء الا بعد سكونه وانما

التعليل لتعمدية

حين نقضى وهو غضبان كناية عن انقضاء وهو مشغول القلب عرف ذلك بدلالة الاجماع كما صار قوله له لا لاقتل لهما ان كناية عن الابداء حتى صار الشتم بمنزلة عقل ذلك بدلالة محل الخطاب ما هو من التعليل يارأى لقياس في شئ * وانما التعليل للتعديلة اى التعليل ابداء لتعديلة الحكم اثبات بالنص الى محل لانص فيه فاشتراط وجود النص ولا حكم له يمنع التعليل فيكون قلدا ﴿ قوله ﴾ واما تقسيم هذه الجملة اى جملة ما هو احتياج بلا دليل من الاطراد ونحوه * فاول اقسام الاطراد لانه على نهج العلل فان الوصف المطرد من اوصاف النص قد يكون ملائما وقد يكون مؤثرا في نفسه وان لم يكن العارضا تأثيره فيكون مقدما على سائر الاقسام * والذي يليه الاحتياج بالنفي والعدم لانه يصلح حجة للدفع في بعض المواضع * والذي يليه الاستصحاب لانه ليس بدليل لاثبات الحكم ولكنه حجة لابقاء ما كان على ما كان * والذي يليه تعارض الاشياء لانه حجة عند البعض * والذي يليه ما لا يستقل الا بوصف يقع به الفرق * والذي يليه ان يكون الوصف محتاجا لظاهر الاختلاف * والذي يليه ما لا يشك في نسبته * والذي يليه الاحتياج بان لا دليل اما الاول فلان الاطراد لا يثبت به الا كثرة الشهود اى بالنظر الى الاصول التي يوجد فيها هذا الوصف او كثرة ادعاء الشهادة يعنى بالنظر الى نفس الوصف وهو بقوله في المسح ركن في الوضوء فيسئل عليه فوصف الركبة موجود في غسل الوجه وغسل البدن وغسل الرجلين وكل واحد منها اصل بنفسه فكان فيه كثرة الشهود الا ان هذا الوصف لما كان واحدا كان فيه تكثير ادعاء الشهادة * قال القاضي الامام الاطراد انما يثبت يكون الوصف شاهدا ايا وجد في كل اصل على العموم فلا يكون عموم شهادته دليلا على عدائه بمنزلة شاهد كرر شهادته في كل مجلس قضاء فلا يصير ابتكارا والثبات على الاداء تعدلا * او نقول كل اصل شاهد بنفسه بذلك الوصف فيكون بمنزلة شهود او رواية كثيرة فلا تنصير الكثرة تعدلا لمن لم يكن عدلا قبل الكثرة * ولان الوجود قد يكون اتفاقا اى وجود الحكم عند وجود وصف قد يقع بطريق الاتفاق * والعدم قد يقع اى عدم الحكم عند الوجود ولا العدم دليلا على صحة العلة * ثم استوضح ما ذكر من ان الاطراد لا يصلح دليل الصحة بقوله الا ترى ان وجود الشئ اى مجرد وجود شئ ليس بعلة لبقاء ذلك الشئ فان الوجود لو كان علة لبقاء الشئ لم يفتي شئ في الدنيا ولهذا صح ان يقال وجد ولم يبق * فكيف يصلح علة للوجود في غيره بنفسه اى لا يصلح الوجود بنفسه علة لوجود غيره من غير نظر الى معنى آخر من تأخير او اخالة لان البقاء اسهل من الابتداء فلما يصلح نفس الموجود سببا لبقاء فلان لا يصلح سببا للايجاد ابتداء وهو اتحاد الحكم كان اولي * وهذا بخلاف العلل المؤثرة فيها علة الوجود في غيرها ولم تكن علة لبقاء في نفسها لانها كانت علة

واما تقسيم هذه الجملة فان اول اقسامه الاطراد او وجودا او وجودا وعدمه والذي يليه الاحتياج باستصحاب الحال والذي يليه الاحتياج بالنفي والعدم والذي يليه الاحتياج بتعارض الاشياء والذي يليه الاحتياج بما لا يستقل الا بوصف يقع به الفرق والذي يليه ان يكون الوصف محتاجا لظاهر الاختلاف والذي يليه ما لا يشك في نسبته والذي يليه الاحتياج بان لا دليل اما الاول فلان الاطراد لا يثبت به الا كثرة الشهود او كثرة ادعاء الشهادة وصحة الشهادة لا تعرف بكثرة العدد ولا بتكرير البشارة بل باهلية الشاهد وعدائه واختصاص ادائه ولان الوجود قد يكون اتفاقا والعدم قد يقع لانه شرطه الا ترى ان وجود ائمة ليس بعلة لبقائه فكيف يصلح علة للوجود في غيره بنفسه وكذلك وجود الحكم ولا علة لا يصلح دليلا لجواز وجوده بنفيه

باعتبار الاثر لا باعتبار الوجود وأنها يظهر في الغير لافي نفسها اما الوجود فثبت بالنسبة الى نفسه وغيره فلو صلح علة في غيره باعتبار الوجود لكان علة في نفسه بالطريق الاولى * واما ما يقال الوجود علة الزؤية فالمراد منه ان الوجود هو الذي قبل الرؤية لانه مؤثر في الرؤية * وكذلك وجود الحكم اى كان الوجود عند الوجود لا يصلح دليلا على صحة العلة لا يصلح العدم عند العدم دليلا على الفساد ايضا لان موجب العلة ثبوت الحكم بها لان يثبت الحكم بها ولا يثبت بغيرها بل كما يجوز ان يثبت بها يجوز ان يثبت بغيرها فلا يدل عدمها على عدم الحكم ولا وجود الحكم عند عدم العلة على فساد العلة * لجواز وجوده اى وجود الحكم بغيره اى بغير الوصف الذى هو علة * قوله * ووجود العلة ولا حكم بنفسه لا يصلح مناقضا لاهل الطرد لا يزول تخصيص العلة فتخلف الحكم عن الوصف الذى جعل علة بدل على انتفاضه عندهم واهل التأثير لا يعملون عدم الحكم عند وجود العلة صورة دليل المناقضة لكن القائلين بجواز التخصيص منهم مثل القاضى الامام ابي زيد وعنده يقولون لا يتخلف الحكم عن العلة المؤثرة بالمانع فوجود المانع يكون تخصيصا للعلة * ومن انكر جواز تخصيص العلة منهم يقولون تخلف الحكم عن العلة المؤثرة انما يكون لقوات وصف من العلة فينعدم به العلة بمزلة علة ذات وصفين اذا عدم احدهما فيكون عدم الحكم لعدم العلة بالمانع تخصيصها مع وجودها * قال شيخنا رحمه الله في المذاهب الاول بقوله ووجود العلة اى وجود صورة العلة ولا حكم بنفسه اى لا يثبت حكم بنفس ذلك الوصف الذى هو علة * لا يصلح مناقضا اى لا يكون نقضا لجواز ان ينفى الحكم اى ينتفع لقوات وصف من العلة ذلك الوصف ليس بعلة بنفسه فكان عدم الحكم لعدم علة كالتصايب علة لوجوب الزكوة ولكن بصفة النساء فدونها لا يعمل في الايجاب لعدم تمام العلة بقوات وصفها فلا يكون مناقضة * ورد المذهب الثانى بقوله ولا ذكره وقد دل عليه التعليل تخصيصا * ويمقتل هذا الكلام وجوها ان يكون الضمير ان في ذكره وعليه للعلة على تأويل الوصف والواو للحال * هو المعنى لا يكون ذكر الوصف الذى هو علة بدون الحكم تخصيصا للعلة مع ان التعليل يدل على كون ذلك الوصف علة بل يكون عدم الحكم لعدم العلة بناء على قوات وصف من العلة * او المعنى لا يكون ذكر الوصف بانه علة لهذا الحكم والحال ان التعليل يدل على ان ذلك الوصف علة له تخصيصا للحكم تلك العلة بل يجوز ان يكون للحكم علة اخرى ثبت الحكم بها عند عدم هذا الوصف لما ينشأ * وان يكون الضمير الاول للتعليل بطريق اضافة المصدر الى الفاعل والثانى للعلة على تأويل الوصف ويكون قوله وقد دل عليه التعليل مفعول الذكر اى ولا يكون ذكر الملل هذا الكلام وهو قوله قد دل التعليل على هذا الوصف علة لكن لم يثبت حكمه لمانع تخصيصا للعلة بل هو انتفاع الحكم لعدم العلة بقوات وصف منها وان كانت صورتها موجودة * وان يرجع الضمير الاول الى قوات الوصف من العلة والثانى الى الوصف الفائب منها والواو للحال اى لا يكون

ووجود العلة ولا حكم بنفسه
لا يصلح مناقضا لجواز ان ينفى
الحكم لقوات وصف من العلة
ليس بعلة بنفسه فلا يكون
مناقضا وقد دل عليه التعليل
تخصيصا على ما بين ان
شأنه تعالى الا ان هذا
نهج الملل ظاهرا فكان
مقدما في مقامه

ذكر قوت الوصف من العلة مع ان التعليل يدل على اشتراط ذلك الوصف لتام العلة
تخصيصا لعلته يعني اذا قات وصف من العلة وامتنع الحكم عنها بفواته يسعي من جواز
التخصيص ماذا مخصصا ويقول العلة موجودة موجبة للحكم الا انه امتنع حكم لهذا المانع
وهو قوات الوصف فنخص به فقال الشيخ لا يصلح ذكر قوات ذلك الوصف تخصصا
اي تخصصا للعللة لان التخصيص انما يستقيم اذا وجدت العلة بتامها اصلا ووصفا
ثم لا يثبت حكمها بالمانع ولم يوجد العلة ههنا بتامها لان التعليل يدل على انه
لا بد من الوصف الفاتت لتام العلة فلا يكون قوات ذلك الوصف مانعا مخصصا بل
ينعدم العلة بفواته فينعدم الحكم لانعدامها * ولما ثبت ان وجود الحكم عند عدم العلة لا يدل
على فسادها وان وجود صورة العلة بدون حكمها لا يدل على الناقض والتخصيص لا يدل الوجود
عند الوجود ولا العدم عند العدم على الصحة اعتبارا للحالة المواقفة بحال المتألفة في الصحة والفساد
* على ما بين اي في باب تخصيص العلل ان شاء الله تعالى * الا ان هذا اي الاحتجاج بالاطراد
على نهي العلل بسكون الهاء اي طريقها من حيث انه وصف من اوصاف النقص بدور الحكم
معه كما يدور مع الوصف المؤثر وتحريك الهاء لان النهج بالتحريك الهاء وتتابع النفس ولا معنى
له ههنا * قوله * التعليل بالثبوت يعني بعد الاحتجاج بالاطراد في الزينة التعليل بعدم الوصف
لعدم الحكم وهو فاسد لان العدم ليس بشئ وما ليس بشئ لا يصلح علة للاحكام * ولان عدم
وصف لا يتناقض وجود وصف آخر ثبت الحكم له لقلنا ان الحكم يجوز يرى ان ثبت بطل شئ
لا يرى ان العدم ليس باعلى حال من الوجود ووجود وصف لا يمنع وجود وصف آخر فكيف يمنع
العدم * وكذلك الوجود لا يصلح علة لبقاء ولا لوجود شئ آخر فكيف يصلح العدم علة
لوجود الاحكام * مثل قول الشافعي في النكاح انه لا يعقد بشهادة الرجال مع النساء لانه
ليس بمال قاشبه الحدود * وفي الاخر اذا ملك امه لا يعقل لانه ليس بينهما بعضية قاشبه ابن الم
* ولا يلحق بالبتوة طلاق يقال بت طلاق المراتواته اي طلقها طلاقا لا رجعة فيه والبتوة
المرأة واصلاها البتوت طلاقا يعني لا يلحقها صريح الطلاق في العدة كما لا يلحقها البائن فيها لانه
لا نكاح بينهما فصار كابتداء قضاء العدة * ويجوز اسلام المروى في المروى في الشوب المروى
في جنسه وهذه النسبة الى بلد بالعراق على شطافرات لانها الى البدلين ما لان لم يجمعها علم ولا ثبوت
يعني المعنى الموجب لحرمة النسبة التي هي من انواع الزوايا الطم او التمه ولم يوجد واحد منهما فلا يثبت
جرمة النسبة كما اذا اختلف الجنس * وهذا في الظاهر اي هذا النوع من التعليل وهو التعليل
بالثبوت جرح في الظاهر * على مثال العلل اي العلل الصحيحة لانه ترتيب الحكم على علة يتوهم
انها مؤثرة اذ عدم الوصف يصلح دليلا في بعض المواضع على انتفاء الحكم * لكنه اي التعليل
بالثبوت لما كان عدما اي استدلالا بعدم وصف على عدم حكم لم يكن شيئا اذ العدم ليس بشئ فلا يصلح
جدة للابتن اي لا يثبت احكام الشرع * ولا يقال ما ذكرتم مسلم اذا كان الحكم ثبويا فاما اذا

ثم التعليل بالثبوت مثل قول
الشافعي رحمه الله في النكاح
لا يثبت بشهادة النساء مع
الرجال لانه ليس بمال وفي
الاع لا يعقل لانه ليس بينهما
بعضية ولا يلحق بالبتوة
طلاق لانه لا نكاح بينهما ويجوز
الاسلام المروى في المروى
لانها مالان لم يجمعهما
طعم ولا ثبوت وهذا في الظاهر
خرج على مثال العلل لكنه
لما كان عدما لم يكن شيئا فلا
يصلح جرة للابتن الا ترى
ان استقصاء العدم لا يمنع
الوجود من وجه آخر

كان عديفاً فالانعدم يصلح علة لعدم وهذه احكام عديمة علتها بالعدم فينبغي ان يجوز
 * لانقول هذاعين المتنازع فيبدل عدم لا يصلح علة اصلا وعدم الحكم لا يحتاج الى علة
 ايضا لانه ثابت بالعدم الاصلية الا ترى ان استقصاء عدم اى عدم العلة لا يمنع الوجود ومن وجه
 آخر لا يمنع وجود الحكم من طريق اخر فقلت لو قلت زيد ليس بموجود لانه ليس في مكان كذا ولا
 في بلد كذا وكذا لا يصلح لانه يحتمل ان يكون في مكان لا تعلمه قوله * الا ان يقع الاختلاف استئناس
 قوله فلا يصلح حجة للثبات * وهو جواب عما يقال انكم قد علمتم بالنفي في مواضع كثيرة مثل قول
 محمد رحمه الله في ولد الفصيص اى المصوب انه ليس بمضمون لانه اى الفاصب لم يقصب الولد
 * ومثل قوله فيما لاخس فيه من اللؤلؤ لانه لم يوجد عليه المسلمون فاشار الى الجواب وقال الا
 ان يقع الاختلاف في حكم سبه ميبين كما في ولد الفصيص فان الاختلاف واقع في ان ضمان الفصيص
 هل يجب في زوايد المصوب ام لا في مطلق الضمان فان الضمان كما يجب بالفصيص يجب بالانلاف
 والبيع الفاسد وغيرهما * وفي حكم الواو بمعنى اى معنى او ان يقع الاختلاف في حكم تمت دليله
 بالاجماع واحدا لاثنائه مثل وجوب الخمس فان سبه في الشرع واحدا بالاجماع وهو الانحاف
 بالخليل والركاب فيثبت صرح الاستدلال بعدم العلة على عدم الحكم لان ذلك اى حكم بسبب
 معين او حكم بسبب لاثنائه لا يوجد بغير ذلك السبب فانما ذلك السبب يدل على انتفاء الحكم ضرورة يدل
 على انتفاء الحكم ضرورة وذكر القاضي الامام رحمه الله في هذا الجنس ثم قال انما الحكم بمرجحه
 الله على سبيل الاستدلال دون التعليل والمقابلة لان حكم العلة لا بد من ان يعدم اذا عدت العلة كما كان
 معدوم مقابل العلة وانما اثبتا اضافة عدم العلم بمد العلة واجبا وبطلت الاضافة لم يكن علة وانما
 يبق الحكم مع عدم العلة لعله اخرى فتكون مثل الاولى لا عينها في الوجوب والتعلق بها
 واذا كان كذلك صح الاستدلال بعدم العلة على عدم الحكم اذا وقع الاختلاف في حكم علة
 بعينها * فاما قوله ليس بمال فكذا يعنى ما ذكره الشافعى ليس من قبيل ما ذكره محمد رحمه الله
 فان قول الشافعى النكاح ليس بمال فلا يثبت بشهادة النساء مع الرجال تعليل بعدم الوصف
 لاستدلال لان قبول شهادة النساء مع الرجال لم يثبت اختصاصه بالاموال في الشرع ليصح
 الاستدلال بعدم المال على عدم القبول واذا كان تعليل لا يمنع كونه غير مال قيام وصف
 له اثر في صحة اثباته بشهادة النساء مع الرجال * وهواى ذلك الوصف ان النكاح وان لم يكن
 مالا فهو من جنس مالا يسقط بالشبهات يعنى اذ اطرات عليه شبهة بعد بوته لا يسقط بها * بل هو
 من جنس ما يثبت مع الشبهات يعنى اذا كانت مقارنة لانه لا تنضم من الانقضاء نحو نكاح المازل
 ونكاح المكره والدليل عليه انه يثبت الشهادة على الشهادة ويكتفى بالقاضى الى القاضى مع ان قبلا زيادة
 شبهة يمكن الاحتراز عنها ولهذا لا يثبت بها الحدود والقصاص فترقا ايه من جنس ما يثبت
 بالشبهات * فصار فوق الاموال من هذا الوجه بدرجته يعنى صار النكاح فوق الاموال من هذا الوجه
 بدرجة وهى انه يثبت مع الشبهات والمال لا يثبت بها الا ترى ان البيع لا يثبت مع الهزل وان
 تفريق الصقعة في البيع مفسد لبيع حتى لو قيل البيع في احد العبدن فيما اذا قال البائع بعثتك
 هذين العبدن بكذا لا يصح ولو قيل نكاح احدى المراتين صح وكذا لو جمع بين حروق

الا ان يقع الاختلاف في حكم
 سبب معين وفي حكم ثبت
 دليله بالاجماع واحدا لاثنائه
 له مثل قول محمد في ولد
 الفصيص لانه لم يقصب الولد
 ومثل قوله فيما لاخس فيه
 من اللؤلؤ لانه لم يوجد عليه
 المسلمون لان ذلك لم يوجد
 بغيره فاما قوله ليس بمال فلا يمنع
 قيام وصف له اثر في صحة
 الاثبات بشهادة النساء
 مع الرجال وهو ان النكاح
 من جنس مالا يسقط
 بالشبهات بل هو من جنس
 ما يثبت بها فصار فوق
 الاموال في هذا بدرجته
 وكذلك في اخواتها على
 ما عرف

وباعها لا يصح البيع اصلا ولو جمع بين من يحل له نكاحها وبين من لا يحل وتزوجها باصح العقد في حق من يحل له نكاحه فيثبت ان النكاح فوق الاموال في ثبوته مع الشبهة دونها ولما ثبت المال بشهادة النساء مع الرجال مع انه لا يثبت بالشبهة وان لم يسقط بها فلان يثبت النكاح الذي لا يؤثر الشبهة في ثبوته وسقوطه كان اولى * وذكر في الاسرار في بيان ثبوت النكاح مع الشبهة وعدم سقوطه به ان النكاح يثبت مع شرط ان لامهر ومهر فاسد والبيع لا يصح معها فكان اسهل جوازا وكذا النكاح الفاسد يوجب بشبهة النكاح حتى لو دخل بها لكان يجب عليها الحد ثم لو تزوجها رجل صحيح لم يحل شبهة نكاح الذي تزوج فاسدا مانعة من صحة هذا النكاح وكذا النكاح الثابت لا يبطل بنكاح اخر وان دخل بها ويثبت له شبهة النكاح حتى وجبت العدة عليها ولم يجب الحد وكذا الواشئ المكاتب منكم حرم لاهل البطل النكاح وقد ثبت للولي شبهة ملك في مال مكاتبه بل حق الملك حتى استولداه مكاتبه ثبت القسب ولم يوجب الحد ولو تزوجها ابتداء لم يصح لحق الملك فلما يبطل النكاح بحق الملك في شبهة اولى وكذا زوجع الشاهد بعد القضاء لا يبطل القضاء ولو كان من جنس ما يسقط بالشبهة يبطل القضاء بكافي الحد وثبت ان النكاح يثبت مع الشبهة ولا يسقط بها * وكذلك في اخواتها يعني كان التعليل بالعدم في هذه المسئلة لا يمنع من قيام وصف اخر يثبت الحكم به لا يمنع التعليل بالعدم في اخوات هذه المسئلة وهي مسئلة عتق الاخ وطلاق المتوفى واسلام المروى في المروى من قيام اوصاف اخر يثبت الحكم بها في تلك المسائل * في مسئلة عتق الاخ ان لم يوجد البضية فقد وجدت القرابة التي صيتت عن الاستدلال بأذى الذلين وهو ذل ملك الكاح فصان عن الاستدلال بأذى الذلين بالطريق الاولى * وفي المتبوتة ان لم يوجد الكاح فقد وجدت العدة التي هي من اثاره وصحة الطلاق تستفي عن زوال ملك الكاح حكمها له فان صريح الطلاق بعد صريح الطلاق منعقد ولا اثر له في زالة الملك فان الاول قد انعقد لازالة الملك فلا حاجة إلى انعقاد الثاني لها وكذا لو طلقها طلاقا رجعيًا بقي النكاح منعقدا ولا يزال الملك محال فثبت ان زوال الملك ليس بحكم لازم من الطلاق بل حكم لازم ابطال حل الحلية اذا تم ثلثا واذا كان كذلك امكن اعماله في تقويت الحل وابطلاله بعد الآية فوجب القول بصحته الا انا شرطنا قيام العدة لانه لا بد من ضرب ملائمة فاذ تصرفه عليها وذلك يحصل بالعدة تارة وبقيام النكاح اخرى فليهما وجد نفذ تصرفه عليها اليه اشر في الاسرار والطريقة البرغرية * وفي اسلام المروى في المروى ان لم يوجد العلم او التهمة فقد وجدت الجنسية التي هي أحد وصفي علة ربوا الفضل وانما تصلح بافترادها علة ربوا النسبة كالوصف الآخر وهو العلم فبئذ والكيل عندنا فان من باع قفيز حنطة بقفيز شعيرانية لا يجوز بالاتفاق وقول الخصم الجنسية شرط وليس باحد وصفي العلة فاسد لان العلة تتميز من الشرط بالتأثير وقد ظهر تأثير الجنسية في اثبات التسوية على ما بينا فيكون من العلة وكذا قوله الجنسية بعض العلة فلا تثبت به الحكم فاسد ايضا لانها بعض العلة في ربوا الفضل فاما في ربوا النسبة فهي جميع العلة استدلالا

بالوصف الآخر فإنه كان بعض الملة في ربوا الفضل وصار جميع الملة في ربوا النسيئة * فإن قيل فساد البيع لقوات القبض لاربوا النسيئة * قلنا هذا الكلام يهدم قاعدة الشريعة فإنه يؤدي إلى انكار ربوا النسيئة وأنه ثابت بالنصوص المشهورة حتى كان ابن عباس رضي الله عنهما يقول لاربوا الأفي النسيئة بل ربوا النسيئة أثبت من ربوا الفضل فإن الصحابة قد اتفقت عليه فكان ما يؤدي إلى انكاره باطلا * فصار حاصل هذا الفصل ما أشير إليه في الميزان أن التعليل بالنسي على وجهين * أحدهما أن يعلل لبني الحكم بنفي وصف من أوصاف المتصوص عليه وهو فاسد لأنه يجوز أن يكون الحكم متعلقا بوصف آخر غيره وهو في الحقيقة تعليل بملة قاصرة ويجوز أن يكون الحكم ثابتا بعلل * والثاني أن يكون الحكم ثابتا بملة معينة ليست له علة أخرى كضمان الفصب لا يجب بدون الفصب وحق السرقة لا يجب بدون السرقة فكان نفي الحكم بنفي الفصب والسرقة نفيًا صحيحًا الآخرى إلى قوله تعالى قل لا أجد فيما أوحى إلي محرما الآية فإن التحريم لما كان لا يبرهن إلا بالوحي القدر عند عدمه * قوله * وأما الاحتجاج باستصحاب الحال إلى آخره * الاستصحاب في أفضة طلب الصحة ويقال استصحاب الكتاب وغيره وكل شيء لازم شيئًا فقد استصحبه وسمى هذا النوع استصحاب الحال لأن المستدل يجعل الحكم الثابت في الماضي مصاحبا للحال أو يحلل الحال مصاحبا لذلك الحكم وفي الشريعة هو الحكم بثبوت امر في الزمان الثاني بناء على أنه كان ثابتا في الزمان الأول * وقيل هو التمسك بالحكم الثابت في حال البقاء لعدم الدليل الغير * وعبرة بعضهم هو الحكم ببقاء الحكم الثابت للجهل بالدليل الغير لالعلم بالدليل المتيقن * وقال بعضهم هو عبارة عن الحكم بقاء حكم ثابت بدليل غير معرض لبقائه ولا زواله محتمل للزوال بدليله لكنه التمسك بحاله وهذه العبارات تؤدي معنى واحدا في التحقيق * ثم لا خلاف أن استصحاب حكم عقلي وهو كل حكم عرف وجوه وإشاعة وحسنه وقبحه بمجرد العقل * أو استصحاب حكم شرعي ثبت تأييده أو توقيفه نصا أو ثبت مطلقا وبقي بعد وفاة النبي عليه السلام واجب العمل به لقيام دليل البقاء وعدم الدليل المزيل قطعًا * ولا خلاف أن استصحاب حكم ثبت بدليل مطلق غير معرض للزوال والبقاء ليس بمحجة قبل الاجتهاد في طلب الدليل المزيل لافي حق غيره ولا في حق نفسه لأن جهله بالدليل المزيل بسبب قصوره منه لا يكون حجة على غيره ولا في حق نفسه أيضا إذا كان يمكن من الطلب إلا أن لا يكون متمكنا منه * فلما إذا كان الحكم ثابتا بدليل مطلق غير معرض للزوال وقد طلب الجهد الدليل المزيل بقدر وسعه ولم يظهر فقد اختلف فيه فقال جماعة من أصحاب الشافعي مثل الزني والعير في وابن شريح وابن خزيان أنه حجة ملزمة متبعة في الشرعيات وإلى مال الشيخ أبو منصور رحمه الله أنه ذكر في ماخذ الشرائع أن هذا القسم يصلح حجة على الخصم في موضع النظر ويجب العمل به على كل مكلف إذا لم يجد دليلا فوقه من الكتاب والسنة ولا يجوز تركه بالقياس قبل الترجيح وتابعه في ذلك جماعة من مشايخ

وأما الاحتجاج باستصحاب
الحال فصحيح عند الشافعي

سمرقند وهو اختيار صاحب الميراث * وقال كثير من اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي وابو الحسين البصري وجاعة من المتكلمين انه ليس بحجة اصلا لالابيات امر لم يكن ولا لبقاء ما كان على ما كان * وقال اكثر المتأخرين من اصحابنا مثل القاضي الامام ابي زيد والشيخين وصدر الاسلام ابي اليسر ومتابعيه انه لا يصلح حجة لآيات حكم مبتدأ وللإلزام على الخصم بوجه ولكنه يصلح لبلاء العذر والدفع فيجب عليه العمل به في حق نفسه ولا يصح له الاحتجاج به على غيره * قوله * وذلك في كل حكم * بيان الاستصحاب اى الاستصحاب اى الاحتجاج بالاستصحاب انما يتحقق في كل حكم عرف وجوبه اى ثبوته بدليل ثم وقع الشك في زواله كان استصحاب حال البقاء على ذلك اى على ذلك الوجوب بمعنى كان جعل حال البقاء مصاحبا للوجوب دليلا موجبا اى ملزما يصح الاحتجاج به على الخصم * وعندنا هذا اى الاستصحاب لا يكون للايجاب اى لا يصلح للإلزام * لكنها حجة دافعة اى يدفع الزام الغير واستحقاقه والضير بالاستصحاب وتأنيته لتأنيث الخبر كقوله تعالى بل هي فتنة او تأويل الحال اى لكن الحد حجة دافعة على ذلك دلت مسائلهم اى على ما قلنا من كون الاستصحاب موجبا عنده دافعا عندنا دلت مسائل الفريقين * منها مسألة الصلح على الانكار فانه جائز عندنا ويصح الاعتراض عما ادعاه وعنده لا يجوز لان الاصل في الذمة هو البرائة عن الحقوق لانها خلقت فارغة والشغل بعارض والتبسك بالاصل حجة للدفع والازام عنده وكما يدفع التمسك بهذا الاصل الدعوى عن الدعا عليه تعدى الى المدعى في ابطال دعواه وصدا كانه اقام يده على ان ذمته فارغة عن حق الغير * ونحن جعلنا البرائة دافعة للدعوى وام نجعلها حجة على المدعى بل صار دعوى المدعى ان المداحق وملكي معارضا لانكار المنكر على السواء فانه خير محتمل ايضا فكما لا يكون خبر المدعى حجة على المدعى في الزام التماسك اليه لكونه محتملا فكذلك خبر الدعا عليه لا يكون حجة على المدعى في ابطال دعواه وفساد الاعتراض بطريق الصلح ولهذا لو صالحه اجنبي على مال جاز بالاتفاق ولو ثبت برائة ذمته في حق المدعى بدليل كما ذكره الخصم لم يميز صلحه مع الاجنبي كالمواقرانه مبطل لدعواه ثم صالح مع اجنبي كذا ذكر شمس الائمة رحمه الله وتقرير اخوان قول المدعى معتبر في حقه دون خصمه وانكار خصمه ليس بمعتبر في حق المدعى فكما سواه في انهما ليسا بحجبتين في حق كل واحد منهما فجوزنا الصلح في حق المدعى اعتياضا عن حقه وفي حق المنكر اقتداء بالآيين ونظمه لخصومه لان خير كل واحد منهما حجة في حق نفسه فلم يميز الصلح لكان قول المنكر حجة على المدعى * والاقبال لوجاز الصلح لجعل قول المدعى حجة في حق الخصم * لان الجواز في جانيه بحجة اقتداء آيين لان الحق ثبت عليه * ومنها مسألة الشفعة مامى ما ذابغ من الدار شقص وطلب الشريك الشفعة من المشتري فانكر المشتري ان يكون مامى يد الشفع من الدار ملك الشفع بان قال يدك ليست يد ملك بل كانت يد اجارة و اجارة وذكر الطالب ان يكون يده يد اجارة او اجارة كان القول قول المشتري حتى ان الشفع مامى يده على ان مامى يده من الدار ملكه لا يستحق الشفعة عندنا لانه يمسك بالاصل فان البدليل الملك في الظاهر وهو لا يصح حجة للإلزام *

وذلك في كل حكم عرف وجوبه بدليله ثم رفع الشك في زواله كان استصحاب حال البقاء على ذلك موجبا بعد الاحتجاج به على الخصم وعندنا هذا لا يكون حجة للايجاب لكما حاجة دافعة على ذلك دلت مسائلهم فقد قلنا في الصلح على الانكار انه جائز ولم نجعل راءة الذمة وهى اصل حجة على المدعى بل صار قول المدعى معارضا لقوله على السواء والشافعي رحمه الله جملة موجبات تعدى الى المدعى فابطل دعواه وابطل الصلح

وقلتا في الشقص اذا باع من

الدار فطلب الشرع الشفعة

فانكر المشتري ملك

الطالب فبأن يرد ما كان القول

قوله فلا تجب الشفعة الا بينة

وقال الشافعي يجب بغير

بينة وكذلك رجل قال

لعمري ان لم تدخل الدار اليوم

فانت حرقفي اليوم ثم

اختلفا ولا بدري ادخل

ام لا فان القول قول

المولى عندنا لما ذكرنا واحتج

بان الحكم اذا ثبت بدليله

بقي بذلك الدليل ايضا

الا يرى ان حكم النص يبق

به بدو فاة التي عيه

السلام حتى تمدر لسخه

واحتج باجماعهم على ان

من يتجن بالوضوء لم يلزمه

وضوء اخر ولزمه اداء

الصلوة باملعه وان شك

في الحدث واذا علم بالحدث

ثم شك في الوضوء يبقى

الحدث ولو ثبت ملك

الشفع بالقرار المشتري انه

كان له او اشترا من فلان

وفلان كان ملكه وجبت الشفعة

وانما بقي ملكه لعمري ما يزيله

ومع ذلك قد صالح حجة

موجة وكذلك لو شهد

شهود المدعي ان هذا الشيء

كان ملكا له صار حجة

موجبة

وقال الشافعي رخص الله انه يستحق الشفعة يعني ان اقام بينة ملكه وان يده بذلك لان التمسك
بالاصل يصلح حجة لدفع والازام جميعا عنده * واعاوض المسئلة في الشقص احترازا عن
موضع الخلاف فان الشفعة بالجار ليست ثابتة عنده * والشفص الجزء من الشيء والنصيب
* ومنها مسئلة تعليق عتق العبد فانه اذا قال لعمري ان لم تدخل الـ دار اليوم فانت حرقم اختلفا بعد
مضى اليوم فقال المولى قد دخلت وقال العبد لم ادخل كان القول قول المولى عندنا حتى لا يعتق
العبد لان العبد متمسك بالاصل وهو عدم الوجود والتمسك به لا يصلح حجة للازام على الغير
فلا يبطل به انكار المولى عدم الدخول فيحصل كان العبد اقام البينة على ذلك فيعتق ويكون القول
قوله * لماذا كرنا ان الاستصحاب حجة دافعة لازمة * ثم استدلت من جملة حجة على الاطلاق
بالنص وهو قوله عليه السلام ان الشيطان يأتي احدكم فيقول احدثت احدثت فلا ينصرف
حتى يسمع صوتا او يجد رجلا يحكم باستدانة الوضوء عند الاستبابة * وعن الاستصحاب *
وبالاجماع وهوانه اذا ثبت في الوضوء ثم شك في الحدث جازله اداء الصلوة ولم يكن به الوضوء
ولو يتيق بالحدث ثم شك في الوضوء يبق الحدث وكذا اذا ثبت في النكاح ثم شك في الطلاق
لا يزول النكاح بما حدث من الشك وهذا كد استصحاب * وبالدليل المقول وهو ان الحكم اذا
ثبت بدليل ولم يثبت له معارض قطعاً ولا يتناقض ذلك الدليل ايضا * الا ترى ان الحكم الثابت بالنص
يبقى به اي ذلك النص بعد وفات رسول الله صلى الله عليه وسلم * حتى تمد نسخة اي نخرج ذلك
الحكم لبقا بالنص الموجب له بعد فاته عليه السلام * واستدل صاحب الميزان للشيخ ابي منصور
رحمه الله بان الحكم حتى ثبت شرعا فالظاهر دوامه الماتعلق به من المصالح الدينية والدنيوية
ولا يتغير المصلحة في زمان قريب وانما يحتمل التغير عند تقادم العهد فتى طلب المجتهد الدليل المزبيل
ولم يظفر به فالظاهر عدمه وهذا نوع اجتهاد واذا كان البقاء ثابتا بالاجتهاد لا يترك باجتهاد مثله
بالارجح ويكون حجة على الخصم كن تعلق بقياس صحيح فانكر خصمه وعارضه بقياس لارحمان
له على الاول يجب ان يكون المنكر محجوباً به لان ذلك حكم قد ثبت بقاؤه بالاجتهاد فلا يزول الا
بدليل يترجح على الاول وان كان اوجب شعبة في الاول وهذا معنى قول الفقهاء ان ما مضى
بالاجتهاد لا ينقض باجتهاد مثله الا ترى ان الحكم المطلق في حال حيوة النبي عليه السلام كان محتملا
للتسخ ثم هو ثابت في حق من كان بعيدا عنه في حق وجوب العمل به والازام على الغير ودعوة
الناس في ذلك ففرقنا ان الاستصحاب حجة ملازمة كذا في الميزان * وتمسك من لم يبعه حجة
اصلا بالمستصحب ليس له دليل عقلي ولا شرعي على ثبوت الحكم في موضع الخلاف فان
العقل لا يدل على تغير الحكم الشرعي بعد ثبوته وكذا دلائل الشرع الكتاب والسنة والاجماع
والقياس ولم يدعى منها على بقاء الحكم بعد الثبوت فكان العمل بالاستصحاب عللا بدلائل
* وكيف يحمل حجة لبقاء ما كان على ما كان والبقاء يضاف الى الدليل الموجب بل حكمه
الثبوت لا غير * ولان التمسك بالاستصحاب يؤدي الى التعارض في الالة فان من استصحب
حكما من صحة فعله وسقوط فرض كان لخصمه ان يستصحب خلافه فيمقا بلته كالقولين

ان التمس اذ ارى الماء بل صلواته وجوب عليه التوضي في ذلك اذا زاد بعد دخوله في ا صلواته باستصحاب ذلك الوجوب امكن ان مارض بان الاجماع قد انعقد على صحة شروعه في الصلوة وانفقاد الاحرام وقدموا الاستثناء في بقاءه بعد ردقائه في الصلوة فيحكم ببقائه بطريق الاستصحاب وما دلى الى مثل هذا كان باطلا ولنا ان الدليل الموجب اى التثبت لحكم في الشرع لا يوجب بقاءه لان حكمه الاثبات والبقاء غير اثبوت فلا يثبت به البقاء كالاجماع لا يوجب البقاء لان حكمه الوجود لا غير يعني لما كان الاجماع علة للوجود لا لبقاء لم يثبت به البقاء حتى صح الافناء بعد الاجماع ولو كان الاجماع موجبا للبقاء كما كان موجبا للوجود لما تصور الافناء بعد الاجماع لاستحالة الفناء مع المبقى كالم تصور ازوال حالة الثبوت لاستحالة الجمع بين الوجود والعدم ولما صح الافناء عن الاجماع لا يوجب البقاء فكذا الحكم لما احتمل النسخ بعد اثبوت علم ان دليله لا يوجب البقاء لاستحالة الجمع بين المزيل والثبوت الا ترى انه لما كان موجبا لم يحز نسخ الحكم في حال ثبوته لان رفع الشيء في حال ثبوته محال وهذا اى ما قلنا ان الدليل الموجب لشيء لا يوجب بقاءه ثابت لان ذلك اى البقاء ويبره عن الكون في الزمان الثاني بعد الكون في الزمان الاول بمنزلة اعراض تحدث فان القاسمضى وزاء الباقي بدليل ان الشيء في اول احواله بوصف بالوجود لا يوصف بالبقاء فانه صرح ان يقال وجد ولم يبق فلما كان بقاءه نفس وجوده لا اقله وجوده عن البقاء في الزمان الاول ولما صح اتصافه في تلك الحالة بالبقاء واذ ثبت انه نفس وجوده لا اقله وجوده بنفسه حقيقة كسائر الصفات كان بمنزلة الاعراض التي تحدث في الشيء بعد وجوده من البياض والسواد والحركة والسكون فلم يصلح ان يكون وجود شيء علة لوجود غيره اى لم يصلح ان يكون نفس وجود شيء من غير انصمام دليل آخر اياه علة لوجود غيره من الاعراض التي تقوم به فلا يصلح نفس وجود الحكم علة لبقاءه الذي هو غيره بمنزلة العرض القائم به ثبت ان الدليل الموجب للحكم لا يوجب بقاءه فلا يكون البقاء ثابتا بدليل بل بناء على عدم العلم بالدليل المزيل مع احتمال وجوده فلا يصلح حجة على الغير لكنه لما لم يجرده في طلب المزيل ولم يظفر به جازله العمل به اذ ليس في وسعه وراء ذلك كما جازله العمل بالضرى عند الاشتباه ورأيت بخط شيخى رحمه الله قال الشافعى رحمه الله استصحاب حكم ثبت بدليله في الزمان الثاني لم يكن قولاً بلا دليل لان الموجب للوجود او لعدم واجب البقاء والحكم الشرعى بما يوصف بالبقاء عدميا كان او وجوديا فثبت موصوفاً بالوصف الذى ثبت بدليله الى ان يوجد المغير بخلاف الاعراض التي لا توصف بالبقاء لانها لا تستغنى عن العلة في كل ساعة ولحظة لحد وثما جزأ فجزأ فيحتاج الى علة حسب حاجة الاول اليها فاشترط تعرض لا يبطال هذا الكلام وقال البقاء بمنزلة اعراض تحدث بالترادف والتوالى فلا يستغنى عن الدليل وقد وقع الشك في الدليل المبقى فلا يكون حجة على الغير مع الشك (ان قيل) لما كان البقاء امراً حادثاً سوى الثبوت لادله من دليل وسبب كاشفوث لادله من سبب فلا يقيم ان يقال البقاء ثابت بلا دليل او يضاف الى عدم المزيل ولنا في بقاء الموجود في الحقيقة ثابت بابقائه الله تعالى اياه الى زمان وجود المزيل كما ان الوجود ثابت بالجماعه الا ان الوجود دسبياً ظاهر اضاف اياه وليس البقاء سبب ظاهر فقيل البقاء ثابت بلا دليل على معنى انه لا يحتاج في الظاهر الى سبب

ولنا ان الدليل الموجب لحكم لا يوجب بقاءه كالاجماع لا يوجب البقاء حتى صح الافناء وهذا لان ذلك بمنزلة اعراض تحدث فلا يصلح ان يكون وجود شيء علة لوجود غيره

الا يرى ان عدم الملك
 لا يمنع الملك وعدم الشراء
 لا يمنع حدوث الشراء
 ووجود الملك لا يمنع الزوال
 وهذا لا يشكل الا ترى ان
 النسخ في دلائل الشرع انما
 صح لما ذكرنا ولما صارت
 الدلائل موجبة قطعاً بوقوع
 النبي عليه السلام على
 قبرها لم تحتمل النسخ
 لبقائها بدليل موجب وما
 فصل الطهارة والملك
 بالشراء وما شبه ذلك
 فلا يشبه هذا الباب وذلك
 من جنس ما بقي بدليله لان
 حكم الشراء الملك المؤبد
 وكذلك حكم النكاح وكذلك
 حكم الوضوء والحدث
 الا ترى انه لا يصح توقيته
 صريحاً لكنه يحتمل السقوط
 بالمعارضة على سبيل المناقضة
 فقبل المعارضة حكم
 التأييد فكان البقاء بدليله
 وكلامنا فيها ثبت بقاءه
 بلا دلائل كبحر الفقود
 وكذلك الامر المطلق في
 حيوة الرسول عليه السلام
 انما يتناول حكماً يحتمل
 التوقيت فبصر في البقاء
 احتمالاً فاما حكم الطهارة
 وحكم الحدث فلا يحتمل
 التوقيت

يضاف اليه لاعلى معنى انه لا يحتاج الى مقياس أصلاً وذلك انه اذا ثبت موت انسان او ابتداء ركان
 ابتداءه مقترناً الى سبب ظاهر بعدما علمنا يقيناً انه ثابت بالجماد الله تعالى على ما عرف في مسألة
 المتولدات فاما ماؤه فلا يفتقر الى سبب ظاهر بل يبقى بقاءه تعالى الى ان يوجد القاطع من غير سبب
 يضاف اليه فكذا الحكم الشرعي يفتقر في ابتداء ثبوته الى دليل ولما ثبت دليل يبقى بقاءه الله
 تعالى الى ان يوجد المزيل من غير دليل ظاهر يدل على بقاءه * ولما لم يحصل العلم بعدم المزيل لم يحصل
 العلم بالبقاء فكان البقاء ثابتاً لعدم العلم بالمزيل لانه لم يعدم المزيل فلم يصلح حجة على الغير (فان قيل)
 ان لم يحصل العلم بالبقاء قد حصل الظن الغالب به فالاجتهاد في طلب المزيل وعدم الظن به هو الدليل
 الظني حجة في الشرع كالقيني فيصح الالتزام به على الغير كما يصح بالقياس قلنا * لانسان كل
 ظن معتبر في الشرع بل المعتبر هو الدليل الظني الذي قام دليل قطعي على اعتباره مثل
 القياس وخبر الواحد ولم يبق ههنا دليل قطعي ولا ظني على اعتباره فلا يصح الاحتجاج به على
 الغير كما لا يصح الاحتجاج بالظن الحاصل بالغير على الغير * قوله * الا ترى توضيح لقوله الدليل
 الموجب لحكم لا يوجب بقاءه * وشارة الى ان استصحاب العلم مثل استصحاب الوجود وذكر
 القصاصي الامام في القوم ان الاحتجاج بالاستصحاب عمل بلا دليل وذكر مثال الاستصحاب
 في المعلوم والموجود * ثم قال وهذا لان ثبوت عدم لا يوجب بقاءه ولا ينفي حدوث علة
 موجودة ولا يثبت الوجود بعده يوجب بقاءه ولا ينفي قيام ما تقدمه الا ترى ان عدم الشراء
 منك لا يمنعك من الشراء ولا يوجب ايضا دوام العدم بل يدوم لعدم الشراء منك للحال
 لا يحكم العدم فيما مضى واذا اشتريت فهذا الشراء منك اوجب الملك ولا يوجب بقاءه وانما
 يبقى بعدم ما يزيله ولا يمنع حدوث ما يزيله وحيوة الانسان بعلمها لا يوجب البقاء ولا يمنع
 طريان الموت وما في هذا الجملة اشكال فاذا اراد اثبات دوام الحالة الثانية في المستقبل بكونه ثابتاً
 وهو لا يوجب به بل يبقى لاستثنائه عن الدليل في بقاءه كان محتملاً بلا دليل * وقوله الا ترى ان
 الفسخ توضح لقوله وهذا لا يشكل * لما ذكرنا اشارة الى قوله الدليل الموجب لا يوجب
 البقاء * ثم اجاب عما استدل الشافعي به من المسائل فقال واما فصل الطهارة والملك بالشراء
 وما شبه ذلك وهي مسألة الشهادة فليس مما نحن بصدد بل هي من قبيل ما ثبت بقاءه بدليل
 كدلائل الشرع بعد وقعة الرسول عليه السلام وذلك لان حكم الشراء ملك مؤبد وكذا
 حكم اخواته من النكاح والوضوء والحدث بدليل انه لا يصح توقيت هذه الاحكام صريحاً
 فانه لو قلنا اشتريت الى كذا او توضأت الى كذا او قلنا اشتريت على ان يثبت الملك في سنة
 او سنتين او توضأت على ان يثبت الطهارة الى وقت كذا او تزوجت على ان يثبت الحمل
 الى مدة كذا لا يصح بل يفسد العقد والشرط ولو لم يكن هذه الاحكام مؤبدة وكان بقاءها
 بالاستصحاب لجاز توقيتها بالحكم الثابت ابتداء بدليل شرعي في زمان الرسول عليه السلام
 وكسائر ما ثبت بقاءه بالاستصحاب * الا ان هذه الاحكام مع كونها مؤبدة تحتمل السقوط
 بالمعارض على سبيل المناقضة يعني بمعارض يناقض الاول ويضاده كالفسخ بالبيع والطلاق

البات التكاك والحدث للطهارة قبل وجود المعارض كان لها حكم التأيد فكان يقاؤها بالدليل لا بالاستصحاب فيصلح حجة على الغير ثم الشيخ رحمه الله ذكر في باب محل النسخ ان الشراء يثبت به الملك دون البقاء وذكر ههنا ان الثابت بالشراء ملك مؤبد وهذا يقتضي ان الشراء يوجب البقاء كما ثبت اصل الملك وهذا بترآى تناقضا والنسخ عنه ان المراد من قوله الشراء يوجب الملك دون البقاء انه يوجب الملك على وجه لا يحتمل ان يتخلف عنه لكنه يوجب البقاء على وجه يحتمل طرؤه القاطع عليه فشوت بقاء الملك بالشراء ليس كشوت الملك به فانه يحتمل الانقراض وثبوت الملك لا يحتمله ثم بين الشيخ مسئلة تخرج على القولين فقال ولذلك اى ولان الاستصحاب ليس بمحجة ملزمة عندنا وهو ملزمة عنده قلنا في رجل اقر بحرية عبد يعنى عبد الغير ثم اشتراه منه اى الى المقدم صحيح بالنسبة الى البائع دلى اختلاف الاصلين حتى كان له ولاية مطالبة الثمن بالاتفاق اما عندنا فلما قلنا يعنى في موضعه او بنا في هذا الكتاب من حيث المعنى ان قول كل واحد من العاقدين لا يصدوقه اى لا يتجاوزهما البائع فلانه في قوله بعث هذا العبد مستصحب للملك السابق الثابت له بدليله فلا يصلح مبطالا لزم المشتري انه حر واما المشتري فلان قوله هو حر ليس بمبنى على دليل كالاستصحاب فلا يتعدى الى البائع ولا يصلح مبطالا لكلامه فلو لم يجر البيع لكان قوله متعديا الى البائع وذلك لا يجوز ولا يقال لوجاز البيع لزم ان يكون قول البائع انه عبد متعديا الى المشتري حيث نفذ البيع في حقه ووجب الثمن عليه لانا نقول انما يلزم ذلك لوجمل البيع متعديا في حق المشتري وصار العبد ملكا له بهذا العقد ولم يجعل كذلك فان العقد ليس بمنعقد في حق المشتري بل هو في حقه فداء وتخليص للعبد لان قوله حجة في حق نفسه وان لم يكن متعديا الى البائع وهو بمنزلة الصلح على الانكار فان بدل الصلح فداء عن العيين في حق المدعى عايه وعوض عن الحق في حق المدعى ثم الولاء لا يثبت لاحد ان كان في زعمه انه حر الاصل وان كان زعم انه حر باعناق البائع فالولاء موقوف لان كل واحد منهما يتقيه عن نفسه فان البائع يقول انما اعتقه بل عتق باقرار المشتري فله ولاؤه والمشتري يقول بل اعتقه البائع فالولاء له فينوقف ولاؤه الى ان يرجع احدهما الى تصديق صاحبه فيكون الولاء له لان الولاء لا يحتمل القبض به ثبوته ولا يطل بالتكذيب اصلا ولكنه يبقى موقوفا فاذا صدق ثبت منه كذا في الميسور وعلى قوله اى قول الشافعي قول البائع يعنى قوله بعث * يرجع الى ما عرف بدليله وهو الملك فان الملك لما ثبت بدليله من الشراء او الهبة او الارث او نحوها بقي بذلك الدليل فيصلح حجة على خصمه وهو المشتري فاما قول المشتري هو حر فليس يرجع الى اصل عرف بدليله اذ ليس للمشتري دليل على ثبوت الحرية ليستصحب بذلك الدليل فلم يكن حجة على خصمه وهو البائع وذكر في الوسيط للفرزاني لوشهد بحرية عبد غيره وردت شهادته او لم يشهد معه كان فليحكم به ثم جاء واشتراه صححت المعاملة واختلفوا في حقيقته منهم من قال هو بيع من الطرفين فان المشتري لما قال اشترته منك كان مقررا بالملك وهو

ولذلك قلنا جميعا
في رجل اقر بحرية عبد ثم
اشتراه انه صحيح على اختلاف
الاصلين اما عندنا فلما ان
قول كل واحد من العاقدين
لا يصدوقه قلنا ولو لم يجر
البيع لمداؤه وعلى قوله
قول البائع رجع الى ما
عرف بدليله وهو الملك
فصار حجة على خصمه واما
قول المشتري انه حر فليس
يرجع الى اصل عرف بدليله
فلم يكن حجة على خصمه

رجوع عن الشهادة السابقة فقد توافق المتعاقدان على صحة البيع ولا يظهر حكم الشهادة في موازنة المشتري به بعده * ومنهم من قال انه مفاداة من الجانبين فان البائع لما عرف ان العبد حر بعد الشراء كان ما يأخذه مال فداء ومنهم من قال هو بيع في حق البائع وفداء في حق المشتري وهو الصحيح نظرا في حق كل واحد الى قوله فلا ثبت للمشتري خيار المجلس والشروط بالاتفاق لانه لا يشتريه لملكه بل ليخلصه عن الرق فاما ثبوت الخيار للبائع فبني على ما ذكرناه ان قلنا هو فداء من الجانبين فلا خيار له ايضا وان قلنا انه بيع من الجانبين او من جانب البائع ثبت له الخيار * وقوله * واما الاحتجاج بتعارض الاشياء فكذا الاستدلال بتعارض الاشياء وهو باق الحكم الاسرى في التنازع فيه بناء على تعارض الاصلين الذين يمكن الخافه بكل واحد منهما * وهو فاسد لانه في الحقيقة احتجاج بلا دليل * وذلك مثل زفر في غسل المرافق انه ليس بفرض في الوضوء لان الله تعالى جعل المرافق غاية لغسل الايدي بقوله عز ذكره وابدئك الى المرافق ومن الغايات ما يدخل في الغاية كافي قوله تعالى سبحان الذي اسرى بعده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الأقصى فان المسجد داخل في الاسراء وكافي قوله عليه السلام ليس فيما زاد على الخمس شيء الى التسع وكما يقال حفظت القرآن من اوله الى آخره * ومنها ما يدخل كافي قوله تعالى ثم اتوا الصيام الى الليل وقوله عز وجل قطرة الى اميرة ولهذه الغاية شبه بكل واحد من القسمين بدخول حرف الغاية عليها فلتشبهها بالقسم الاول بدخول في الغاية ويجب الفصل وتشبهها بالقسم الثاني لا يجب وليس احد القسمين اول من الاخر ولم يكن الفصل واجبا فلا يجب بالشك * وهذا اي الاحتجاج بهذا الطريق على بغير دليل لان ما دعى من ثبوت الشك غير مسلم له لانه امر حادث فلا بد له من دليل ولم يوجد * فان قال دليله تعارض الاشياء قلنا انه امر حادث ايضا فلا ثبت الا بدليل فان قال دليله دخول بعض الغايات في الغاية وعدم دخول بعضها فيه كما بينا فحينئذ نقول له اتعلم ان هذا التنازع فيه من اى القسمين ام لا * فان قال اعلم ذلك قلنا اذا لا يكون فيه شك لان العلم مع الشك لا يجتمعان لثناهما بل يلحق بهماو من نوعه بدليله * وان قال لا اعلم قد اقر بالجهل وانه لا دليل معه ثم ان كان هذا مما يمكن الوقوف عليه بعد الطلب كان معذورا في الوقوف لكن عنده لا يصبر حجة له على غيره ممن زعم انه قد ظهر عنده دليل الخافه باحد النوعين فصرنا ان حاصله احتجاج بلا دليل * ولان اكثر ما في الباب ان الاشياء متعارضة وان تعارضها يثبت الشك لكن اثر الشك في التوقف وترك الميل الى احدهما ما لم يقم دليل الترجيح لاحدهما اما الحكم بنفي وجوب الفصل فلا * وهذا هو الترتيب المذكور في هذه المسئلة في التقويم والميزان وغيرهما لان الشيخ لم يذكر بعض المقدمات وجعل الاستفسار دليلا آخر وتقريره ان الشك امر حادث فلا ثبت الا بدليل لم يوجد * ونحن سلمنا انه ثابت بدليل وان دليله انقسام الغايات الى قسمين كما اشير اليه في قوله من الغايات ما يدخل ومنها ما لا يدخل فلا يدخل بالشك يقال له القلم الى اخره * وذكر في بعض الشروح في قوله الشك امر حادث فلا ثبت بغيره ان كل حادث يشترى الى

واما الاحتجاج بتعارض
الاشياء فقل قول زفر ان غسل
المرافق في الوضوء ليس
بفرض لان من الغايات ما
يدخل ومنها ما لا يدخل
فلا يدخل بالشك وهذا
عمل بغير دليل لان الشك
امر حادث فلا ثبت بغير
دليل ولا يقال له انتم ان هذا
من اى القسمين فان قال لا
ادري فقد جهل وان قال
انتم لزمه التأمل والعمل
بالدليل

الى السبب وما قاله زفر لا يصلح سببا للشك لان ما دخل من الغايات في الغيا دخل بدليل وما لم يدخل لم يدخل بدليل فلا يكون ذلك تعارضا في المرفق لانه لم يجمع دليل الدخول وعدم الدخول في نفس المرفق ومن شرط التعارض اتحاد المحل فلا يكون الدخول في محل وعدم الدخول في محل آخر تعارضا فيه فلا يصلح سببا للشك بخلاف سؤر الجار لان تعارض الدليلين ثبت في نفس السؤر احدهما يوجب نجاسته والاخر يوجب طهارته فيصلح سببا للشك عند تعذر الترجيح وليس كذلك هنا **قوله** **﴿** واما الذي لا يستقل اى الاحتجاج بالوصف الذي لا يستقل بنفسه في اثبات الحكم بل يضم اليه وصف آخر يقع به الفرق بين القيس والمقيس عليه باطل مثل قول بعض اصحاب الشافعي بمن ايشم راحة الفقه في مسألة من ذكراته حدث لانه من الفرق فكان حذما كما اذا مسه وهو بول فهذا القياس لا يتقيم الا بزيادة وصف في الاصل به يقع الفرق بين الفرع والاصل وبه ثبت الحكم في الاصل وقوله لانه من الفرق متعلق بالبول ومعموله **﴿** وهذا اى التعليل بمثل هذا الوصف ليس بتعليل لظاهرا لانه ليس على موافقه تعليلات السلف **﴿** ولا باطنا لانه لا تأثير لمس الفرق في انتقاض الطهارة كما اشار اليه على رضى الله عنه بقوله **﴿** ابال استمسك ذكرى ام انى **﴿** وقيل لظاهرا اى لقياسا حليا **﴿** ولا باطنا اى لقياسا خفيا يعنى ليس هذا بقياس ولا استحسان **﴿** ولا رجوعا الى اصل اى مقيس عليه يعنى هذا قياس بالمقيس عليه لانه لما جعل من الذر كقيسه او جعل سبه مع وصف آخر مقيسا عليه مع ان الفرق بهذا الوصف يقع بين الاصل والفرع باعتبارانه علة تامة للانتقاض ولم يوجد في الفرع لم يعتبر انتضاده اليه فلم يبق الا قياس من الذر على من الذكر وذلك باطل لعدم الاصل الذى يلحق الفرع وكذلك قولهم اى ومثل قولهم في من الذكر قولهم في عدم جواز اعتناق المكاتب الذى لم يؤد شيئا من بدل كتابته عن الكفارة هذا مكاتب فلا يصح التكفير باعتاقه كالأودى بعض بدل الكتابة ثم اعتقه عنها لان بهذا الوصف وهو اداء بعض البدل يقع الفرق بين الاصل والفرع لان المستوفى من البدل يكون عوضا والعوض في الاعتناق مانع من جواز التكفير ولم يوجد هذا المانع في الفرع فلم يبق الا قوله لا يجوز التكفير بتحرير المكاتب لانه مكاتب وهو دعوى بلا دليل فيكون باطلا **﴿** قوله **﴿** واما الذى يكون مختلفا اى الاحتجاج بالوصف الذى يكون مختلفا فيه فكذلك اذا ملك دار محرم منه عتق عليه عندنا سواء كانت القرابة قرابة لولاد او لم تكن وعند الشافعي رحمه الله ينخص هذا الحكم بقرابة الولاد فلا يثبت العتق في بنى الاجام ومن في معناهم بالاجماع لعدم الولاد والحرمية ويثبت في وال الدين والولودين بالاجماع لوجود المعنيين ويثبت في الاخوة والاخوات ومن في معناهم عندنا لوجود القرابة المحرمة للذكاح ولا يثبت عنده لعدم الولاد **﴿** ثم انه اذا اشترى قربه الذى يمتق عليه مثل الاب والابن ناولا عن الكفارة يصح ويخرج به عن عبدة الكفارة عندنا وعند لا يصح التكفير به لما عرف في موضعه **﴿** فاذا علل في ان الاخ لا يمتق على اخيه بالملك بانه شخص يصح التكفير باعتاقه فلا يمتق بالملك كابن الم وعكسه الاب كان هذا تعليلنا بوصف مختلف فيه اختلافا ظاهرا لان عتق القريب وان كان مستحقا عند وجود الملك تعالى به

واما الذى لا يستقل الا بوصف يقع الفرق في اطل مثل قول بعض اصحاب الشافعي في من ذكراته حديث لانه من الفرق فكان حذما كما اذا مسه وهو بول وليس هذا بتعليل لظاهرا ولا باطنا ولا رجوعا الى اصل وكذلك قولهم هذا مكاتب فلا يصح التكفير باعتاقه كما اذا ادى بعض البدل لان اداء بعض البدل عوض مانع عندنا فلا يبق الا الدعوى واما الذى يكون مختلفا فمثل قولهم فيمن ملك اخاه من شخص يصح التكفير باعتاقه فلا يمتق في الملك كان الم وقولهم في الكتابة الحالة لانه عقد كتابة لا يقع من التكفير فكان فاسدا كالكتابة بالجر وهذا في نهاية الفساد لان الاختلاف في ذلك ظاهر فلا يبقى وصف اصلا واما

الكفارة عندنا كما اذا اشترى اياه بنية الكفارة فلا بد له من اقامة الدليل على ان حصول التقى في الملك صلة للقرىب يمنع جواز الصرف الى الكفارة ليمكنه الاستدلال بجواز الصرف الى الكفارة على عدم وقوع التقى في الملك قبل اقامة الدليل ومساعدة الخصم اياه في ذلك لم يكن هذا الوصف معتبرا فكان هذا تعليلا بلا وصف في الحقيقة فكان باطلا * وكذا تعليلهم لبطان الكتابة الخالة باهـاي هذا العقد عقد كتابة لا يمنع من التكفير فكان فاسدا كالكتابة بالخر تعليل بوصف يختلف فيه اختلافا ظاهرا لان الكتابة لا يمنع جواز الاعتناق عن الكفارة عندنا حالة كانت او مؤجلة فليزم عليه اقامة الدليل على ان الكتابة الصحيحة تمنع جواز الاعتناق عن الكفارة ليصح له الاستدلال بجواز الاعتناق عن الكفارة على فساد الكتابة قبل اقامة الدليل والزام الخصم كان الاستدلال به فاسدا * وذكر وجه اخر في ان التكفير باعتناق الاخر يختلف فيه وهو ان صحة التكفير باعتناق الاخر عندنا ليس كما قاله الشافعي فان عنده انما يصح التكفير باعتناق قصدي يتحقق بعد الملك كما في العبد الاجنبى اذ الاخر لا يمتنع بالملك عنده وعندنا يصح التكفير باعتناق مقارن للملك يثبت في ضمن الشراعية لا ينفرد ولا يدخل للاعتناق القصدي في حقه فكان هذا وصفا مختلفا فيه فلم يصح التعليل به على ما بينا * قوله * واما الذى لا يشكل فساد اولابنك في فسادته فقل قولهم ان السبع الى آخر ما ذكر في الكتاب * ومثل قول من قال في منع ازالة النجاسة بغير الماء ما يعنى على حذو القطرة ولا يسطد فيه الحث فاشبه الدهن والمرق * ومثل قول من قال في التهوية استسكا اجرام علوية فلا ينقض به الطهارة كما زعم * ومثل قول من قال من اجماعنا في مس الذكر انه مس الله الحث فاشبه مس القدان وقال طويل مشقوق نفسه لا ينقض الوضوء كس القلم * وفي قولهم ان السبع كذا اشارة الى انه لا بد من رعاية هذا العدد عند الامكان حتى قالوا قرئنا انه ركن للمفرد وللأمام وقوموه على العاجز عن الفاعل ان يقرأ سبع ايات من القرآن متوالية فان لم يحسن شيئا من القرآن سبع وكبر وهل يقدر الفاتحة كذا في المحض * وهذا اى هذا النوع من التعليل بما لا يخفى فسادا على من له ادنى فطنة فانه لا مشابهة ولا مناسبة بين غسل اعضاء في الطهارة واقطع في القصاص او السرقة ولا بين مدة المسح والقرائة ولا بين الطواف بالبيت وقرائة الفاتحة وكذا البواقي فضلا من ان يكون فيها معنى مؤثر ولم يقل شئ من هذا المجلس من السلف وانما احدهم بعض الجهال بمن كان بعيدا عن طريق الفقهاء فلا اشتغال بامثاله هزل لعب بالدين * قال صاحب القواعد بعد ذكر هذا النوع وسائر انواع الاقيسة الطردية الفاسدة وعندى ان الاشتغال بامثاله تضييع الوقت العزيز واهمال العمر الثمين ومثل هذا التعليلات لا يجوز ان يكون معتمدا على الصادى والاستحكام ولا مناصد شرايع هذا الدين الرافع بل هي صدق لمبتدئين عن سبيل الرشده ومسالك الحق وقد كانت هذا الانواع بسلوها طريقها من قبل يجرى النظار على سبيلها وبنا طبعون عليها غير ان زماننا هذا قد غلب فيه معاني الفقه قد جرى الفقه فيه على مسلك واحد يظنون الفقه المحض وبنى الصريح وقد انتهت معاني الفقه الى نهاية قاربت في الوضوح الدلائل العقلية التي يوردها التحكيمون

واما الذى لا يشكل فسادا
فقل قول بعضهم ان السبع
اجد عددى سوم المئة
فكان شرطا لجواز الصلوة
كالثلاث يريده قوله الفاتحة
ولان الثالث احد عددى
مدة السبع فلا يصح به الصلوة
كالواحد ولان الثلث او
الاية ناقص العدد عن السبع
فلا يتأدى به الصلوة كالواحد
ولان الثلث او الاية ناقص
العدد عن السبع فلا يتأدى
به الصلوة كادون الاية ولان
هذه عبادة لها تحليل
وعهرم فكان من ادراكها
ماله عدد سبعة كالحج وكا
قال بعض مشايخنا ان فرض
الوضوء فعل قام في اعضاءه
فلم يكن يشترط طواف اياه
قياسا على القطع قصاصا
او سرقة وهذا مما لا يخفى
فساده

فأصل الدين قال تزول عن تلك المعاني إلى مثل هذه الأنواع زلة في الدين وضلة في العقل والله
العاصم منه ﴿ قوله ﴾ وأما الاحتجاج بالدليل إلى آخره ﴿ اتفقوا على أنه لا يطلب الدليل من
قال لا أعلم الله حكماً في هذه الحادثة لأن من جهل أمراً كان جاهلاً به فإذا أقر به كان طالب
الدليل منه سفيهاً فاما إذا اعتقد وقال أعلم أن حكم الله تعالى في هذه الحادثة من وجوب فعل أو تركه
نعم أو يقول ليس على المخزون والصبي زكوة ويُدعى ذلك مذهباً ويدعو غيره إليه فهل عليه دليل إذا غالب
الخصم في المناظرة بدليل التي أو هل يجوز له أن يعتقد في حكم شرعي بالدليل في غير موضع المناظرة
قال أصحاب الظاهر لا دليل على صحة التي لا في حق نفسه ولا عند مطالبة الخصم في المناظرة بل
يكفيه التمسك بالدليل وهو المراد من قوله فقد جعله بعضهم حجة لنا في معنى ليس عليه إقامة دليل بل
تمسكه بالدليل حجة على خصمه وقال أهل العلم يجب على النافي إقامة الدليل في العقليات دون
الشرعيات ﴿ وقال بعضهم لا دليل حجة دافعة لا موجبة ﴿ والذي دل عليه مسائل الشافعي أنه حجة
لإثبات ما ثبت بدليله لا لاثبات ما لم يعلم بونه بدليله هكذا ذكر في التقويم وأصول شمس الأئمة وأنكر
صاحب القواعد هذا مذهبه شافعي فقال والذي ادعاه القاضي أبو زيد على الشافعي من مذهبه فيما قاله
لأنه يرى كيف وقع له ذلك والنقول من الأصحاب ما بينا أن النافي يجب عليه الدليل مثل مثبت وعندنا
لا دليل لا يـون حجة لاحد الخصمين على الآخر في الدفع ولا في الإيجاب ولا في الإثبات ولا في الإثبات
إنشاء وهو قول الجمهور فإنه ذكر في الميراث أنه يجب على النافي الدليل عند العامة كما يجب على المثبت
ولا يجوز أن يعتقد الإنسان في حكم ولا أن ينظر غيره فيه ويدعوه إلى معتقده بالإدليل ﴿ تمسك
القريب الأول بالنص وهو قوله تعالى قل لا أجد فيما أوحى إلي محرماً على طاعم الآية فإنه تعالى
علم نبيه عليه السلام الاحتجاج بالدليل لانتفاء الحرمة عن غير الأشياء المذكورة في هذه الآية ﴿
وبالمعقول وهو أن النافي تمسك بالظاهر إذا لاصل عدم ثبوت الأحكام فلا يجب عليه الدليل
لأن المعتاد المروف من أحوال الشرع أن إقامة الحجة على من يدعي أمراً عارضاً لأعلى من
تمسك بالظاهر فإن من تمسك بهام أو بحقيقة لا يحتاج إلى إقامة الدليل على أنه دلي عموه أو
حقيقته لأن الأصل في صفة العام هو العموم وفي الكلام هو الحقيقة بل الدليل على من يدعي
الخصوص أو المجاز ﴿ وكذا القول في الدعوى قول المكر وإقامة البينة على المدعي لأن
المكر هو التمسك بالأصل بالظاهر والمدعي يدعي أمراً عارضاً فكذا لنا في تمسك بالظاهر فلا يجب
عليه الدليل بخلاف المثبت فإنه يدعي أمراً عارضاً فلا بد له من إقامة الدليل عليه ﴿ يوضحه أن
أقوى الخصومات الخصومة في النبوة والتي عليه السلام كان مثبتاً والقوم نفاة وكانوا
لا يغالون بحجة سوى أن لا دليل على النبوة ﴿ ولا معنى قولنا لا دليل على النافي لا دليل على
التمسك بالعدم لأن عدمه ليس بشيء والدليل يحتاج إليه لشيء وهو مدلول عليه فاذ لم يكن عدم
شيئاً لم يحتج بالتمسك به إلى دليل يدل عليه وتمسك من فرق بين العقليات والشرعيات بأن مدعي
التي والآيات في العقليات يدعي حقيقة الوجود أو العدم فيطالب بالدليل فاما في الشرعيات
فدعي الإثبات يدعي حكماً شرعياً من الوجوب أو الإباحة أو الدب أو نحوها فيطالب بالدليل

وأما الاحتجاج بالدليل
فقد جعله بعضهم حجة
لنافي وهذا باطل بلا شبهة

لكن الثاني ينكر وجوده ويدعي انتفاءه وليس ذلك بحكم شرعي فلا يتطلب بالدليل * واجتمع
 الفريق الثالث بانعدام حجة على من ليس عنده دليل الوجود والخصم اذا ادعى دليل الوجود
 لا يكون العدم حجة عليه لان العدم احتمل التغير بدليله وهو مدعيه وقول الآخر عندي دليله
 محتمل يجوز ان يكون ويجوز ان لا يكون فلا يكون حجة على الخصم في كل واحد منهما محتملا
 فيجوز حجة في حق نفسه دون صاحبه * ووجه قول الشافعي ان الدليل ليس بحجة الا ان العدم
 اذا كان ثابتا بدليل بقي الى ان يوجد التغير لان دليل العدم يوجب بقاء العدم الى ان يمتريه
 الزوال فكان قوله لادليل الاحتجاج بذلك الدليل وذلك الدليل حجة على خصمه فاما اذا
 لم يستند الى دليل فلم يبق الا الاحتجاج بقوله لادليل وهو ليس بحجة * وحجة الجمهور النص
 وهو قوله تعالى وقالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى تلك امانيهم قل هاتوا
 برهانكم اخبر عن اليهود الذين تقوا دخول المسلمين الجنة وايقوا دخول اليهود النصارى
 فيها ثم امر نبيه عليه السلام بطلب الحجة والبرهان على النفي والاثبات جعلا ثبت انه لا بد
 للنفي من الحجة * وبالمعقول وهو ان نفي كون الشيء حلالا او حراما او واجبا او مندوبا
 من احكام الشرع كالاثبات فان انتفاء وجوب صوم شوال وصلوة الضحى من احكام
 الشرع كوجوب رمضان وصلوة الظهر وانتفاء الخلع عن الخمر حكم الشرع كشيء الخل
 في الخلع والاحكام لا يثبت الا بادلته فادعى في شيء من الاشياء حكمان ثبت اوفى فله
 اقامة الدليل ولادليل لا يصلح ان يكون دليلا لانه نفي للدليل ونفي الشيء لا يمحتمل ان يكون
 اثبات ذلك الشيء كقول الانسان لايحس ليس بيع ولا زيد ليس زيد فكان التمسك بالنفي
 تمسكا بعدم الدليل وعدم الدليل لا يكون دليلا * فان قيل * قوله لادليل نفي للدليل المثبت
 فيكون انتفاؤه دليلا على النفي ضرورة لانه لا واسطة بين النفي والاثبات قلنا * انما يكون
 دليلا اذا كان الثاني بمن له علم بجميع الادلة فاما بمن لاعلم له بذلك فهو جهل بالدليل لاعلم
 بانتفاء الدليل فلا يكون حجة على الغير * والتحقق فيه انه يقال لثاني ما دعيت نفيه عرفت
 انتفاءه ييقن اوانت شاك فيه فان اقر بالشك فلا يتطلب بالدليل لانه معترف بالجهل على ما قلنا
 وان قال اتقن بالنفي فقال بيمينك هذا حصل عن ضرورة او غيرها ولا يمكنه ان يقول عن
 ضرورة لانه لو كان عن ضرورة لشاك جميع العقلاء فيه لعدم اختصاص الضروريات
 باحد وام يحصل لنا العلم بانتفاء ضرورة وللم يعرفه عن ضرورة لا تخلو من ادعى المعرفة
 عن تقليد او نظر واستدلال والتعليل لا يفيد العلم فان الخطأ جائز على التقليد والتقليد معترف بجهل
 نفسه واتمادى البصيرة لغيره * وان ادعى المعرفة عن نظر واستدلال فقد افترقه نفي الحكم
 بدليل فلا بد من بيناه * قال الغزالي رجاءه ويلزم على اسقاط الدليل عن الثاني امران شديعان
 احدهما ان لا يحسب الدليل على نافي حدث العالم ونافي الصانع ونافي النبوات ونافي تحريم ارتكاب
 والخمر والميتة ونكاح المحارم وهو محال والثاني ان الدليل لا يسقط عن هؤلاء لم يجز ان يعبر
 المثبت عن مقصود اثباته بالنفي فيقول بدل قوله لم يحدث انه ليس بقديم وبدل قوله قادر انه

لان الدليل بمنزلة لارجل
 في الماء وهذا لا يحتمل
 وجوده فلا دليل كيف احتمل
 وجود وكيف صار دليلا

و لا يلزم ما ذكر محمد
رحم الله في العبد انه
لا خير فيه لانه لم يرد فيه
الاثر لانه قد ذكر انه بمنزلة
السك والسك بمنزلة
الماء ولا خير في الماء يعني
ان القياس ينفيه ولم يرد
اثر يترك به القياس ايضا
فوجب العمل بالقياس وهو
انه لم يشرع الجنس الا في
القيمة ولم يوجد ولا في
الناس يتفاوتون في العلم
والعرفة بلا شبهة فقول
القائل لم يتم الدليل مع
احتمال قصوره عن غيره
في ذلك الدليل لا يصلح حجة
ولهذا صرح هذا النوع من
صاحب الشرع بقوله تعالى
قل لا اجد فيها اوحى الى
عمر ما على طاعم يطعمه
لانه هو الشارع فشهادة
بعدم دليل قاطع على عدمه
اذ لا يجري عليه السهو
ولا يوصف بالجزء فاما البشر
فان صفته لجزء يلزم مهم
والسهو يمتنع بهم ومن ادعى
انه يعرف كل شيء نسب
الى الشفا والتفهم ناظر
ومن شرع في العمل بلا
دليل اضطر الى التقليد الذي
هو باطل والله اعلم بالصواب

ليس بما جزم وما يجري مجراه قوله ولا يلزم ما ذكر محمد يعني لا يلزم على ما ذكرنا من
بطلان الاحتجاج بل ادليل ما ذكر محمد في كتاب اثر كوة حا كيا عن ابي حنيفة رحمه الله
لا خير في العبد لان الاثر لم يرد به فانه تمسك بلادليل لئلي الجنس وقوله لانه ذكر جواب
السؤال اي لم يكتب على هذا القدر بل ذكر ايضا انه بمنزلة السك حيث قال حا كيا عند
لا خير في العبد قلت لم قال لانه بمنزلة السك قلت وما بال السك لا يجب فيه الجنس قال لانه
بمنزلة الماء وهذا اشارة الى قياس مؤثر لانا اخذنا جنس المعادن من جنس القنائم وانما وجب
الجنس فيما صاب من المعادن اذا كان اصله في يد العدو ثم وقع في ايدي المسلمين بائتماف النليل
والركاب فيكون في معنى الغنية والمستخرج من البحر لم يكن في يد العدولان فلهذا منع فبر
آخر على ذلك الموضوع فكان القياس ناقبا وجوب الجنس فيه ولم يرد اثر بخلاف القياس
يعمل به ويترك به القياس فوجب العمل بالقياس فكان ما ذكره اشارة الى العمل بالقياس
لا احتجاجا بل ادليل ثم اقام الشيخ دليلا آخر واجاب عن تمسك الفريق الاول بالنس فقال
ولان الناس يتفاوتون في العلم بالادلة ومعرفة الجميع تقاوتوا لاسيما الى انكاره لانه شبه المحسوس
لمن يرجع الى احوال فان بعضهم يقف على ما يقف عليه البعض واليه اشارة الله عز وجل
في قوله وفوق كل ذي علم عليم فمع هذا التفاوت واحتمال قصور الثاني عن غيره في ذلك الدليل
لا يوجب تمسكه بلادليل حجة على الغير ولهذا اي ولان فساد الاحتجاج بلادليل لاحتمال
القصور عن الغير في ذلك الدلالة صرح هذا النوع اي الاحتجاج بلادليل من صاحب الشرع
لان علمه محيط بالادلة الشرعية لانه هو الشارع لاحكام والروايع للدلائل فكانت شهادته
بعدم دليل قاطعا على عدمه ومن شرع في العمل اي اخرج بلادليل وقبح بانه اضطر الى
التقليد الذي هو باطل لانه يحتاج به لعدم المعرفة بالموجب لاصول المعرفة بالنبي عن سبب ولما
لم يحصل معرفته بالنبي عن صورة ولا عن نظرو استدلال لما بينا كانت حاصلة بالتقليد اوليس بعد
الاستدلال شيء سوى التقليد ويجوز ان يكون معناه ومن شرع اي جواز العمل بلادليل
اضطر الى التقليد اي الى القول يجوز التقليد لانه من اقسام العمل بلا دليل والتقليد
باطل لانه اتباع الرجل غيره على ما يسمعه ويراها بفعله على تقدير انه حق بلا نظرو استدلال
وتأمل وتبين بين كونه حقا او باطلا على احتمال كونه حقا وباطلا كما في التقويم ولا شك
انه بهذا التفسير باطل وليس بحجة لانه فعل غيره وقوله بمحتمل للصواب والخطأ والمحمتمل
لا يصلح دليلا وحجة ولهذا رد الله تعالى على الكفرة احتجاجهم با اتباع الابهاف نفس الزوية
والجماع من غير نظرو استدلال وليس اتباع الامة صاحب الوحي ولا رجوع العاوي الى
قول المفتي ولا القاضى الى قول العدول من هذا القبيل لان التمييز بين النبي وغيره لا يقع الا
بالاستدلال وقيام المجزة فوجب تصديقه وكذا وجب قبول الاجماع بقول الرسول ووجب
قبول المفتي والشاهدين بالنس والاجماع فليكن هذا تقليدا لان شرطه عدم الحجة وقد قامت
الحجة وتبين بما ذكرنا ان تمسكه بان لادليل على المدعى عليه لانه ناف وانما الدليل على المدعى

لانه مثبت ليس بشئ فان الشرع اوجب اليقين على المنكر كما اوجب اليقنة على المدعى الا انه جعل اليقنة حجة المدعى واليقين حجة المدعى عليه لانه لا سبيل الى اقامة الدليل على النفي بل يستعمل في تكلف المدعى عليه اقامة الجدة على ما يستعمل اقامتها عليه واوجب عليه ان يعصد جانيه باليقين كما اوزم المدعى ان ينورد عوايا الجدة وقولهم النفي ليس بحكم شرعى فلا يطلب عليه دليل فاسد ايضا لان قبل ورود الشرع لا حكم في حقا تقيا ولا اياتا ولكن بعد ورود الشرع ثبت الوجوب في حق البعض والانتفاء في حق البعض والاباحة في حق البعض والحرمة في حق البعض وقد ورد الشرع بالنفي نصا في بعض المواضع مثل قوله عليه السلام لا زكوة في مال حتى يحول عليه الحول لاصدقة الاعن ظهر غنى لا زكوة في العلوقة فليس في النقة ولا في الجبهة ولا في الكسعة صدقة واذا كان النفي حكم الشرع لا يثبت من غير دليل كذا في الميزان * واما نفي الكفار نية الرسول عليه السلام وقولهم لا دليل على نيته فلم يكن لهم جنة عليه بوجه ولكن كان ذلك اظهارا منهم لجهلهم وكان على الرسول عليه السلام ازالة ذلك الجهل عنهم باظهار المجزات الدالة على نيته * واذا عرف معنى القياس وشرطه وركنه لا بد من معرفة حكمه فشرع في بيانه وقال

﴿ باب حكم القياس ﴾

اي القياس و اشار بقوله فاما الى تعلقه بما تقدم يعنى قد مر بيان الشرط والركن فاما الحكم الثابت بتعليل النصوص يعنى بالقياس فتعدية حكم النص الى ما لا نص فيه * وزاد انه اضنى الامام ولا اجماع ولا دليل فوق الراى * وانما قال الحكم الثابت بالتعليل كذا ولم يقل حكم القياس كذا لانه لا خلاف ان حكم القياس التعدية وانما الخلاف في التعليل فعندنا القياس والتعليل واحد وعنده التعليل اعم من القياس على ما سنبيته * فان قيل * انه قد جعل التعدية من شروط القياس بقوله وان يتعدى الحكم الثابت الى آخره وذلك يقتضى ان يتوقف القياس عليها وان تكون مقدمة على القياس وجعلها هنا حكم القياس وذلك يوجب تاخرها عنه ووجودها به وبين الامرين تناف اذا يستعمل ثبوتها بالقياس وتوقف القياس عليها * قلنا * المراد من كون التعدية شرط القياس اشتراط كونها حكما له يعنى يشترط ان يكون التعدية حكما لا غير ليكون صحيحا في نفسه لان يكون حقيقة وجود التعدية شرطه بمنزلة الشهادة كالحا والظهار للصلوة اذا تصور لوجود التعدية قبل القياس ولو وجدت التعدية قبله لما احتج الى القياس لحصول المقصود بكونه فكان تصور وقوع القياس موجبا لتعدية شرط صحته وهو موجود قبل القياس فيصالحه شرطا * ويمكن ان يخاب بان المراد من كون التعدية شرط القياس انها شرط لعلم لصحة القياس لاشترط نفس القياس والعلم بصحته موقوف على وجودها بخلاف الشهادة فانها شرط لوجود النكاح شرعا وكذا الظهارة للصلوة * وقد ذكرنا يعنى في باب شروط القياس ان التعدية حكم لازم لتعليل عندنا حتى لو لم يفسد التعليل تعدية كان فاسدا فيكون التعليل والقياس عبارتين عن معنى واحد * جازع عند

﴿ باب حكم القياس ﴾

فاما الحكم الثابت بتعليل النصوص فتعدية حكم النص الى ما لا نص فيه ليثبت بغالب الراى على احتمال الخطاء وقد ذكرنا ان التعدية حكم لازم عندنا جازع عند الشافعى

الشافعي يعني يجوز عنده ان يفيد التعليل التعدية الى الفرع وحيث يكون قياسا ويجوز ان لا يفيد تعدية ويكون مقتصر على محل النص فكان حكم التعليل عنده تعلق حكم النص بالوصف الذي تبين علة والتعدية من ثمراته * وهذا بناء على ان الحكم في محل النص ثابت بالعلة عنده كافي الفرع والنص معرف لثبوت الحكم بها لان الحكم لو لم يكن مضافا الى العلة في محل النص لم يمكن اثباته في الفرع تلك العلة واذا كان كذلك كان التعليل بدون التعدية صحيحا لاقادته ظهور تعلق الحكم بالوصف الذي جعل علة كافي العلة العقلية والعلة المنصوصة فان الاسباب الموجبة الحدود والكفارات جعلت اسبابا شرطا ليتعلق الحكم بها من غير اعتبار تعدية * وعندنا الحكم في محل النص ثابت بالنص دون العلة لان في اضافته الى العلة في محل النص ابطال عمل النص بالتعليل واسناد الحكم الى الدليل الاضعف مع وجود الدليل الاقوى واذا كان كذلك لم يفد التعليل بدون التعدية وكان لغوا على ما مر بيانه * قوله * واذا ثبت ذلك اي ان حكم التعليل التعدية قلنا * ان حله ما يطل له اي جميع ما يقع التعليل لاجله ويحكم القايسون فيه بالتعليل اربعة اقسام * اول اثبات الموجب او وصفه * والثاني اثبات الشرط ووصفه * والثالث اثبات الحكم او وصفه * والرابع هو تعدية حكم معلوم بسببه وشرطه باوصاف معلومة * الباء الاولى تعلق بمحذوف والثانية بمعلوم اي تعدية حكم ثابت بسببه وشرطه معلوم باوصافه * ويجوز ان يكون الباء الثانية مع معمولها في محل الحال ويصلح الحكم ذال الحال باعتبار الوصف اي تعدية حكم معلوم ثابت بسببه وشرطه ملتبسا باوصاف معلومة * وعبارة شمس الائمة في بيان القسم الرابع والحكم المتفق على كونه مشروعا معلوما بصفته اهو مقصور على المحل الذي ورد فيه النص ام تعدى الى غيره من المحال الذي يماثله بالتعليل * والتعليل للاقسام الاول باطل لاختلاف بين الفقهاء ان اثبات سبب او شرط او حكم بالرأى ابتداء من غير ان يكون له اصل يرد اليه باطل * ولا خلاف ان اثبات الحكم بطريق التعدية من اصل فرع بالشرائط المعروفة صحيح * واختلفوا في اثبات الاسباب والشروط بطريق التعدية بان ثبت سبب او شرط لحكم بالنص او الاجماع هل يجوز ان تعدى السببية او الشرطية الى شيء آخر بمعنى جامع ليصير ذلك الشيء سببا او شرطا لذلك الحكم * فذهب بعض المحققين من اصحاب الشافعي الى انه لا يجوز واظنه مذهب لعامة اصحابنا * وذهب عامة الاصوليين الى انه يجوز وهو مختار بعض اصحابنا منهم صاحب الميزان وهو مذهب الشيخ المصنف رحمه الله فانه ذكر في آخر الباب وانما انكرنا هذه الجملة اذا لم يوجد له في الشريعة اصل يصح تعليله فاما اذا وجد فلا بأس به * فتبين بما ذكرنا ان المراد من قوله والتعليل للاقسام الاول باطل التعليل لانها ابتداء لا التعليل بطريق التعدية * وانما باطل التعليل لانها ابتداء لان حكم التعليل اما التعدية كما هو مذهبنا او تعلق حكم النص بالعلة كما هو مذهب من خالفنا ولا تصور لتعدية في اثبات هذه الاقسام بالرأى ابتداء ولاتعلق حكم النص بالعلة فيما لانص فيه فبطل التعليل

واذا ثبت ذلك قلنا ان جملة ما يعلل له اربعة اقسام اثبات الموجب او وصفه واثبات الشرط او وصفه واثبات الحكم او وصفه والزابع هو تعدية حكم معلوم بسببه وشرطه باوصاف معلومة والتعليل للاقسام الثلاثة الاول باطل لان التعليل شرع مدركا لاحكام الشرع على ما ينشأ وفي اثبات الموجب وصفته اثبات الشرع

لفوات حكمه * ولما ذكر في الكتاب وهوان التعليل شرع مدركا لاحكام الشرع على ماقلنا يعني في قول باب القياس للاثبات ابتداء * وفي اثبات الموجب وصفته اى اوصفته ابتداء اثبات الشرع بالرأى اما في اثبات الموجب فظاهر واما في اثبات صفة فلان الموجب لما لم يعلم بدون صفة مكان اثباتها بالتعليل بمنزلة اثبات اصل السبب به فكان ذلك نصب شرع بالرأى ايضا وليس الى العباد نصب الشرع بل لهم مباشرة الاسباب المشروعة * وفي اثبات الشرط وصفته ابتداء ابطال الحكم ورفعها لان الحكم كان ثابتا قبل الشرط وبعد ماشرط له شرط كان متعلقا به ومعنوما قبل وجوده فكان اثبات الشرط بالتعليل ابتداء رفعا للحكم الثابت ونصالة * وكذا التعليل لاثبات وصف الشرط لان الوصف بمنزلة الشرط يتوقف الحكم عليه كما يتوقف على الشرط فيكون اثبات الوصف رفعا للحكم كاثبات اصل الشرط * وقوله ونصب احكام الشرع بالرأى باطل وكذلك رفعها دليل القسم الثالث اى التعليل لاثبات الحكم او وصفه ابتداء باطل ايضا لانه نصب الشرع ابتداء وليس ذلك الى العباد * ويجوز ان يكون من تنمذ الكلام السابق يعنى اثبات الاسباب نصب لاحكام الشرع واثبات الشروط رفع لها ولا يجوز نصب احكام الشرع ولا رفعها بالرأى بالاجماع فلا يجوز اثبات الاسباب والشروط به ايضا * وقد اندرج فيه دليل القسم الثالث * وبطل التعليل لنفيها لى هذا الاقسام ايضا كما بطل لاثباتها لان من نفاها لا يخلو من ان يتركبونها اصلا وان يدعى رفعها بعد اشويت * فان اتركبونها بان قال هي لم تشرع اصلا فلا يمكن اثباته بالتعليل لان ما ليس بمشروع لا يمكن اثباته بالدليل الشرعى وان ادعى رفعها بعد اشويت وكذلك النسخ بالتعليل لا يجوز ايضا * ولم يذكر الشيخ هذا الشق لانه مندرج في قوله وكذلك رفعها * ووجه قول من جوز اثبات الاسباب والشروط بطريق التعدية اعنى بالقياس ان حكم الشرع نوزان احدهما نفس الحكم والثاني نصب اسباب الحكم فان الله تعالى في ايجاب الرجم والقطع على الزانى والسارق حكما احدهما ايجاب الرجم والقطع والاخر نصب الزنا والسرقة نسبيا لوجوب الرجم والقطع فيحوز لنا اذا علمنا المعنى في السبب ووجدناه موجودا في غيره ان يجعل ذلك الغير سببا ايضا كما جاز ذلك في نفس الحكم مثل ان يقول انما نصب الزنا سببا لوجوب الرجم لعلة كذا وتلك العلة موجودة في الواحدة فيصالحها سببا وان كان لا يسمى زنا وهذا لان القياس ليس الا اثبات ثابت في الاصل بالمعنى الذى ثبت في الاصل في فرع هو نظيره وهذا يتحقق في الاسباب والشروط كما يتحقق في الاحكام لان المعنى الذى تعلقت السببية او الشرطية به يمكن معرفة كالمعنى الذى تعاقب الحكم به فيمضى القياس في الجميع * قال صاحب الميزان والمعنى لقول من يقول ان القياس حجة في الفصل الاخير دون الفصول الاخر لانه ان اراده معرفة علة الحكم بالرأى والاجتهاد فذلك جاز في الجميع لان المعرفة لا تختلف * وان اراده ان يجمع بين الاصل والفرع لا يتصور الا في الفصل الاخير فهو ممنوع ايضا لانه يتصور في جميع الفصول وان اراده ان القياس لا يثبت به شئ فهو مسلم ولكن في الفصول الثلاثة الاولى لا يثبت به شئ كما في الفصل

وفي اثبات الشرط وصفته ابطال الحكم ورفعها وهذا نسخ ونصب احكام الشرع بالرأى باطل وكذلك رفعها وما القياس الا الاعتبار باسم مشروع فيبطل التعليل لهذه الاقسام جلة وبطل التعليل لنفيها ايضا لان فيها ليس بحكم شرعى فبطلت هذه الوجوه كلها فلم يبق الا الزايع

الاخير بل يعرف به الحكم * ونسك من انكر جريان القياس في الاسباب والشروط اصلا
بانه لا بد للقياس من معنى جامع بين الاصل والفرع فاذا قلنا ان القياس على الزنا مثلا في كونها سببا
للعقد لا بد من ان يقول الزنا سبب للعقد بوصف مشترك بينه وبين الوالطة ليتمكن جعل الوالطة سببا
ايضا وحينئذ يتوّن الموجب للعقد في ذلك المعنى المشترك ويخرج الزنا والوالطة عن كونهما
موجبين له لان الحكم للاستدلال بالمعنى المشترك استعمال مع ذلك استناده الى خصوصية في كل
واحد منهما ويلزم منه بطلان القياس لان شرط القياس بقاء حكم الاصل والقياس في الاسباب
والشروط يناق في بقاء حكم الاصل بخلاف القياس في الاحكام فتبوت الحكم في الاصل لا يناق
كونه معللا بالمعنى المشترك بينه وبين الفرع (فان قيل) الجامع بين الوصفين لا يكون له تأثير
في الحكم بل تأثيره في عليّة الوصفين واما الحكم فانما يحصل من الوصفين قلنا * هذا قاعد
لان ما يصلح لعلية العلة كان صالحا لعلية الحكم فلاحاجة حينئذ الى الواسطة * قوله * فاما
تفسير القسم الاول اى بيان مثاله قل قولهم اى اختلافهم يعنى اختلاف الفقهاء في ان الجنس
بافتراذه هل يحرّم النسبة ام لا * هذا خلاف اى اختلاف وقع في الموجب للسك * فلم يصح
اثباته اى اثبات كون الجنس موجبا للسك بالرى لاننا نجد اصلا نفيسه عليه * ولا نفيد به اى ايضا
لان من ينق اتمسك بالعدم الذي هو اصل فعليه الاشتغال بافساد دليل خصمه لانه متى ثبت انما
ادعاء الخصم دليل صحيح لا يبق له حتى التمسك بعدم الدليل اما الاشتغال بالتعليل لثبوت العدم به
فظاهر الفساد * اتما يجب الكلام فيه اى في الموجب او في ان الجنس بافتراده يحرّم النسبة باشارة
النص او دلالة او اقتضائه لان الثابت بالنص * قلنا في مسئلة الجنس كذا يعنى اثباتا سبه
الجنس بالاستدلال بالتعليل * فاما وجدنا الفضل الذي لا يقابله عوض في عقد المعاوضة محرما
بما ذكرنا من العلة وهى القدر والجنس يعنى ثبت حرمة الفضل الخالى عن العوض بالنص وهو
قوله عليه السلام والفضل ربوا * وبالإجماع فان من باع عبدا بجمارية بشرط ان يسلم المشتري
اليه ثوبا لا يقابله شئ من العوض لا يجوز لانه فضل مال خال عن العوض في عقد المعاوضة
* وثبت باشارة النص ان هالة حرمة هذا الفضل القدر والجنس على ما هو بيانه في باب القياس
* ووجدنا ان هذا الحكم اى تحريم الفضل حكما يستوى شبهته بحقيقته بالخبر وهو ما روى ان
النبي عليه السلام نهى عن الربوا والرية اى عن الفضل الخالى عن العوض وشبهته * وبالإجماع
فانهم اتفقوا على ان من باع صبرة حنطة بصبرة حنطة وغالب زائجا انهما شيان لا يجوز لاحتمال
الفضل ولولم يكن الشبهة ملحقه بالحقيقة لجاز البيع لعدم تحقق الفضل الحقيقي الذى هو المانع
من الصحة وقد وجدنا في النسبة شبهة الفضل وهى الحلول فان القدر خير من النسبة وهو شبه
المال لانه صفة مرغوب فيها ولهذا يقص الثمن اذا كان حالا وزاد اذا كان نسيئة بمنزلة الجودة
فان الثمن يقص عند وجود الجودة ويزاد عند فواتها * ولا يقال هذا افضل من حيث الوصف
فيذنب ان يحصل عفوا كفضل من حيث الجودة لا تاقول انما سقط في الشرع اعتبار التفاوت
من حيث الوصف فيما ثبت بضع الله تعالى دفعا للرجح فان الاحتراز يعتذر عنه فاما ما حصل

فاما تفسير القسم الاول
قتل قولهم في الجنس
بافتراذه انه يحرّم النسبة
فهذا خلاف وقع في الموجب
للعلم فلم يصح اثباته
بل ارى ولا فيه به انما يجب
الكلام فيه باشارة النص
او دلالة او اقتضائه وكذلك
اختلافهم في السفر انه
مسقط لشطر الصلوة ام لا
لا يصح التكلم فيه بالقياس بل
بما ذكرنا قلنا في مسئلة الجنس
انما وجدنا الفضل الذى لا يقابله
عوض في عقد المعاوضة
محرما بما ذكر من العلة
ووجدنا هذا حكما يستوى
شبهته بحقيقة حتى لا يجوز
البيع بحازفة لاحتمال الربوا
وقد وجدنا في النسبة شبهة
الفضل وهو الحلول الفضل
وهو الحلول المضاف الى
منع السباد وقد وجدنا
شبهة العلة وهو احدوصنى
الله فاقبته بدلالة النص

بصنع العباد فغير وان كان فيه حرج لان الاحتراز عنه يمكن الا ترى ان من ندد ان يحج
 مائة حجة زعمته وان كان فيه حرج والشرع ما لوجب الاجبة يسيرا * واقرب * ذكرنا
 الخطة المقلية بنير المقلية فان فيما تقاوتا من حيث الصفة لكن لما كان يصنع العباد كان
 مقبوا حتى لم يجزيع احديهما بالآخرى والخطة العلوية بنير العلوية فان فيما تقاوتا ايضا لكن لما كان
 يخاف الله تعالى جعل عقوا حتى يلزيع احديهما بالآخرى وهذا معنى قوله وهو الحلول
 المضاد الى صنع العباد * وقد وجدنا شبهة العلة بمعنى للموجدنا شبهة الفضل منبهة لادمن
 ان تضاد الى سبب فوجدنا شبهة العلة اى علة حرمة حقيقة الفضل وهى احد وصفى العلة
 فان العلة التامة هى القدر والجنس والجنس شرط العلة وشرط العلة له حكم الوجود في نفسه وحكم
 العدم من حيث الشرط الآخر فدار بين الوجود والعدم فثبت له شبهة الوجود فانقد علة
 لثبوت شبهة الحكم احتياطا لباب الربوا لان الشبهة فيما يحتاج فيه فعمل على الحقيقة *
 فائتياه بدلالة النص اى اثبتنا هذا الحكم وهو حرمة النسبة عند وجود الجنس الذى هو
 احد وصفى علة الربوا بدلالة النص * او اثبتنا كون الجنس باقراده سببا لثبوت حرمة
 النسبة بدلالة النص فان النص الذى يوجب سبية القدر والجنس لحرمة حقيقة الفضل يدل
 على سببية الجنس لحرمة النسبة * وتحقيقه ما ذكر الامام البرغرى رجاء الله ان قد هذه
 المسئلة يبنى على ان الشرع اوجب في بيع الخطة بالخطبة انسوية كيلا بكيل و بدأ بد
 وتفسير اليد باليد النقد وحرم الفضل بناء على وجوب التسوية وهو الفضل على الكيل
 والفضل من حيث التقديرة لان النقد خير من النسبة فوجب التسوية من وجهين احترازا عن
 هذين النوعين من الفضل وعلة هذا الحكم الكيل مع الجنس ثم قال في آخر الحديث واذا
 اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم بعد ان يكون بدأ بد والاخير فيه نسبة فاسقط احد
 الحكمين وهو التسوية كيلا عند زوال احد الوصفين وهو الجنس وحكم ببقاء الحكم الآخر
 وهو انسوية من حيث التقديرة عند بقاء الوصف الآخر وهو الكيل ففرضا ان حكم هذا
 النص اعنى قوله اذا اختلف النوعان الى آخره وجوب انسوية من وجه احترازا عن
 الفضل من وجه وهو فضل النقد على النسبة وان علة هذا الحكم كون هذه الامثال
 متساوية المالبية من وجه وهو من حيث الصورة لامن حيث المعنى فالكيل المسوى من وجه
 لما اوجب هذا الحكم يستدل به على الجنس المسوى بين الاموال من وجهان يوجب الحكم
 ايضا لانه مثله في اثبات التسوية بل اولى لان الكيل يؤثر في اثبات التسوية صورة لامن
 والجنس يؤثر في اثباتها معنى وفضل النقد على النسبة من حيث المعنى لامن حيث الصورة
 فما اوجب الكيل المسوى للاموال من حيث الصورة تسوية معنوية وحرم فضلا معنويا
 فالجنس المسوى من حيث المعنى لان يحرم الفضل المعنوى كان اولى * وهذا كله لان باب
 الربوا مبنى على الاحتياط وتبين باخر الحديث ان الحكم الاول في قوله عليه السلام الخطة
 بالخطبة مثل يمل يد يد متعلق بالوصفين حيث هدم بعدم احدهما فكانا علة واحدة

والحكم الثاني متعلق بكل واحد من الوصفين حيث لم يتعد الحكم بعدم احد هما فكان كل واحد منهما علة كاملة ثبت الحكم به ﴿ قوله ﴾ وكذلك فعلنا في السفر اى كما حكمنا بسببية الجنس بالدلالة لا بالقياس حكما يكون السفر مسقطا لشرط الصاوة بالدلالة ايضا لا بالتعليل فان النبي صلى الله عليه وسلم قال ان الله تعالى تصدق عليكم فاقبلوا صدقته ﴿ وذلك اسقاط محض اى التصديق بشرط الصلوة اسقاط محض لانه تصديق بالتأخير التملك فكان اسقاطا كالتصدق بملك القصاص واذا كان اسقاطا لا يرتد بالرد ولا يتوقف على القبول خصوصا اذا صدر من صاحب الشرع ﴿ وقوله محض احتراز عن التصديق بما فيه معنى التملك كبراء الدين فانه وان لم يتوقف على القبول لوجود معنى الاسقاط يرتد بالرد لوجود معنى التملك ﴾ ولان القصر تمن تخفيفا يعنى السفر من اسباب التخفيف كرامة من الله عز وجل وجهة التخفيف متممة في القصر فانه لا تخفيف في الاكمال في مقابلة القصر بوجه فيكون القصر هو المشروع دون غيره ﴿ بخلاف الفطر في السفر لان جهة التخفيف غير متممة في الانظار لان في الصوم ضرب يسر على مأمريه فيختار اى اليسر شاه ﴿ ولان التيسير على وجه لا يثبت رقا اى يسرا وفي بعض النسخ دقا اى دفعا لمضرة ونفعا من صفات الاوهية فان الله تعالى هو الذى يفعل ما يشاء ويختار من غير نفع يعود اليه ﴿ دون العودية فانه لا يثبت للعبد الا اختيار ما كان له فيه رفق ورفع وفي اختيار اكمال الصاوة لارفاق له اصلا لانه لا يتعلق به ثواب ليس في القصر فكان اختيارا مطلقا فلا يثبت له يد ﴿ على ما عرف يبنى في باب العزبة والرخصة ﴿ فهذه اى المعاني التى ذكرناها واثبتنا كون السفر مسقطا لشرط الصلوة بها دلالات النصوص وليست باقية ﴿ وفي هذا الكلام نوع تسامح فان الدليل الاول من قبيل الاشارة دون الدلالة ﴿ واما صفة السبب اى اثبات صفة الموجب ابتداء فتل صفة السوم في الانعام يشترط لوجوب الزكوة اى لا يعنى هل يشترط صفة النمو في مال الزكوة تاطقا كان او صامتا فبذل العامة تشترط فلا يجب الزكوة الا في المال العد للتجارة او السائمة وعند مالك رجة الله لا تشترط فيجب الزكوة في اموال الثقية والابل المعلوفة فلا يتكلم فيه بالقياس بل يستدل بالنص على اشتراطه او عدم اشتراطه ﴿ فيثبت لعدم اشتراطه باطلاق قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة ﴿ وقوله عليه السلام لمأخذ خذ من الابل الابل في اربعين شاة شاة في خمس من الابل شاة الى اخبار كثيرة من غير تنديد بوصف ﴿ ويحتاج لاشتراطه بقوله عليه السلام ليس في الابل الخوامل صدقة ﴿ ليس في البقرة الثميرة صدقة ﴿ في خمس من الابل السائمة شاة فصا الزم شرطا بهذا الاخبار ﴿ ومثل صفة الحل في الوطى لا يثبت حرمة المصاهرة فعدنا صفة الحل ليست بشرط بل ثبت بطلاق الوطى فلا لا كان او حراما وعند الشافعي رجة الله عليه لا بد من صفة الحل حتى لا يثبت بانزاعه لوجه فثبت فيه بالرأى بل يرجع فيه الى النص والاستدلال ﴿ فالشافعي رجة الله اثبت صفة الحل بالنص وهو قوله تعالى وامهات نساكم الآية ﴿ ونحن جعلنا انزا سببا بالنص

وكذلك فعلنا في السفر لان النبي عليه السلام قال ان الله تعالى تصدق عليكم فاقبلوا صدقته وذلك اسقاط محض فلا يصح رده ولان القصر تمن تخفيفا بخلاف الفطر في السفر ولان التيسير على وجه لا يتضمن رقا بالعبد ونفعا من صفات الاوهية دون السودية على ما عرف فهذه دلالات النصوص واما صفة السبب فثبت صفة السوم في الانعام يشترط للزكوة ام لا ومثل صفة الحل في الوطى لا يثبت حرمة المصاهرة ومثل اختلافهم في صفة القتل الموجب لكفارة وفي صفة التمين الوجه لكفارة

وهو قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح آبائكم الآية * وبالإستدلال بأن إرتبا سبب لولد الذي هو الأصل في استحقاق هذه الحرمة مثل الولي الحلال فيلحق به بالدلالة كما مر بيانه في آخر باب النهي * ومثل اختلافهم في صفة القتل الموجب لكفارة أنه سبب بصفة أنه حرام أم بإشتماله على الوصفين الحظر والإباحة * فعند الشافعي هو سبب بصفة أنه حرام فيجب الكفارة في العمد كما يجب في الخطأ * وعندنا هو سبب بإشتماله على الوصفين فلا يجب في القتل العمد فينكح فيه بالدلالة لا بالقياس * وفي صفة اليمين الموجبة لكفارة أنها سبب بصفة العقد أم بصفة القصد * فمندة هي سبب بصفة القصد فيجب الكفارة في النemos كافي المعقودة * وعندنا هي سبب بصفة أنها معقودة مشتملة على وصفي الحظر والإباحة فلا يجب في النemos لأنها حرام محض فينكح في ذلك بالإستدلال بالقياس * ولا يزم عليه القطر في رمضان أنه محظور محض وقد تعلق به الكفارة * لا نقول ما حرم القطر لعن في عينه بل لعن في غيره لأن القطر ليس الأترك الأساك والأساك فله فكان تركه وإبطاله مملوكا له لكن الحرمة باعتباران حق الغير متعلق بالأساك . هو حق الله تعالى فصار الترك والإبطال حراما لغيره لا لعنه فكان تغير إتلاف مال الغير فلم يكن عدوانا محضاً بل هو دائرة بين الحظر والإباحة فيصلح سببا لكفارة * وقدر الكلام في المثلثين في باب الوقوف على أحكام النظم * قوله * وأما اختلافهم في الشرط قبل اختلافهم في شرط التسمية أي اشتراطها لحل الذبضة * فعندنا هي شرط فلم يحل متروك التسمية عدا وعنده ليست بشرط بل الشرط للملة لا غير * ومثل صوم الاعتكاف أنه شرط لصحته عندنا وليس بشرط عنده * ومثل الشهود في الكاح شرط عند العامة وعندنا ليست بشرط بل الشرط هو الأعلام * ومثل شرط النكاح لصحة الطلاق عند الشافعي فإن عنده قيام ملك النكاح شرط لنفوذ الطلاق ولا عبرة بالعدة حتى لا يقع الطلاق في العدة إذا انقطع الملك بالنيونة * وعندنا شرط النفوذ أما النكاح أو العدة فتبقى المرأة محلا لصريح الطلاق في العدة بعد النيونة مادامت محل له عقد أو لم تنصر من الحرمات كما كانت محلا عند قيام النكاح * وفي الطلاق الرجعي تبقى محلا بالاتفاق لبقاء الحل عندنا ولبقاء أصل الملك عنده ولهذا كان له أن يستردك ما فاته من الحل بالرجعة بغير رضاها ورضاؤها وبغير مهر وكذا بغير شهود في قول * وقيل معناه أن النكاح شرط لصحة اليمين بالطلاق فإن التعليل بالملك باطل عنده والدليل عليه ما ذكر في بعض نسخ أصول الفقه وكذلك علل الشافعي لاثبات ملك النكاح شرطا لانقضاء اليمين بالطلاق ولكن ما ذكرناه أولا هو المذكور في التقويم والامرار * فهذه شروط لأمر يقرب إلى تفهيمها وأبانتها ابتداء بالتعليل بل السيل فيها الرجوع إلى النصوص وإشارتها ودلالاتها * ففي اشتراط التسمية يتسك بقوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه * وفي اشتراط الصوم للاعتكاف بقوله عليه السلام أو يقول على وابن عباس وابن عمر وعائشة رضي الله عنهم لا اعتكاف إلا بالصوم * وفي اشتراط الشهود بقوله صلى الله عليه وسلم

وأما اختلافهم في الشرط قبل
اختلافهم في شرط التسمية
في الذبضة ومثل صوم
الاعتكاف ومثل الشهود
في النكاح ومثل شرط النكاح
لصحة الطلاق عند الشافعي
والاختلاف في صفته مثل
صفة الشهود في النكاح
رجال أم رجال ونساء
عدول أم أهالة أم شهود
موصوفون بكل وصف
وكقولنا أن الوضوء شرط
بغير نية

لانكاح الايشود وفي وقوع الطلاق على الميتة في العدة بقوله عليه السلام المحتلعة تلحقها الطلاق ما است في العدة باستدالات قوية عرفت في مواضعها من الاسرار والميسر وغيرهما بالقياس والاختلاف في صفته اى صفة الشرط مثل صفة الشهود اى مثل اختلافهم في صفة الشهود في شرط صفة الذكور في العدة الفهم عند الشافعي رحمه الله حتى لا يتعد النكاح بشهادة رجل وامرأتين ولا بشهادة الفساق وعندنا لا يشترط صفة الذكورة في الجميع ولا صفة العدالة فينقد الكاح بشهادة رجل وامرأتين ويتعد بشهادة الفساق كما يتعد بشهادة المدول وهو معنى قوله ام شهود موصوفون بكل وصف فلا يجوز اثبات هذين الوصفين ابتداء ولا تفهما بأمرى بل يتسك في اثباتها بقوله عليه السلام لانكاح الابولى وشاهدى عدل فان عبارته تدل على اشتراط العدالة ويشير لفظ التثنية الى نفى شهادة النساء فان عددا لاثنين لا يكفي الا من الرجال ويتسك في تفهيمها باطلاق قوله تعالى فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان وباطلاق قوله عليه السلام لانكاح الايشود وكقولنا الوضوء شرط بغيرية يعنى شرط لصحة الصلوة لان بدون صفة القربة حتى صح من غيرية وعند الشافعي رحمه الله هو شرط بصفة القربة فلا يصح بغير النية ولا يمكن اثبات هذا الصفة ولا تفهيمها بالقياس ابتداء بل يتسك من ثبوتها بصوم قوله عليه السلام الاعمال بالنيات ويتج من نفاها بدلالة محل الاجماع فانا اجمعنا انه لو صلى صوات بوضوء واحد جازت الصلوات فلو كان يشترط صفة القربة في الوضوء لكان يشترط نية كل صلاة وارتها في الوضوء ولمالم تشترط على ان صفة القربة ليست بشرط بل الشرط كونه طاهرا اذا اراد القيام الى الصلوة ليكون اهلا لخدمة الله تعالى والقيام بحضرته قوله اما الاختلاف في الحكم الزكوة الواحدة ليست بصلوة مشروعة عندنا وقال الشافعي رحمه الله هي مشروعة فلا يمكن اثبات شرعيتها بالقياس فن اثبت شرعيتها بتسك بما روى عن النبي عليه السلام انه قال صلوة الليل مثنى مثنى فاذا خشيت الصبح فاوتر ركعة وبما روى عن ابى ايوب الانصاري رضى الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم من احب ان يوتر ركعة فعل ومن احب ان يوتر ثلث فعل ومن انكر شرعيتها بتسك بما اشتران النبي عليه السلام كان يوتر ثلث لا يسلم الا في الاخرة وبما روى عن محمد بن كعب القرظي ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن البتير وما قال ابن مسعود رضى الله عنه ما جرت ركعة قط وينوع من الاستدلال فان السقريب لسقوط شرط الصلوة كما في الاربع فلو كانت الركعة لموسق لسلط الشرط ايضا في المنجر فلالم يسقط مع قيام العلة علم انه انما اشنع لان الباقي لا يبي صلوة فيكون اسقاطا للكل الا ترى ان شهر المغرب لم يسقط للمأمون ركعة ونصف صلوة وفي صوم بعض اليوم فانه غير مشروع عندنا وعند بعض اصحاب الشافعي منهم ابو زيد الناشاني مشروع حتى لو اكل في اول النهار ثم بدله ان يصوم باقيه جاز عندهم واعتبروه يوم الاضحية فان اسالك بعض اليوم قربة فيه فيجوز ان يكون قربة في غيره من الايام وقاسوه بالصدقة فان القليل منها مشروع كالكثر وهذا فاسد لان الصدقة انما صارت قربة مشروعة لما فيها من صلة الفقير وفي القليل صلة الفقير كما في الكثير اما الصوم

واما الاختلاف في الحكم
فمثل اختلافهم في الركعة
الواحدة وفي صوم بعض
اليوم وفي حرم المديته ومثل
اشعار البدين

فانما شرع قرابة لما فيه من قهر النفس بكفها عن اقتضاء الشهوتين في وقت عمد هو التهاون من اوله
الى آخره فلا يمكن اثبات صفة القرابة فيما دونه وجعله مشروعا بالقياس والامساك في اول
يوم الاضحية ليس بصوم بل شرع ليكون اول التناول من ضيافة الله عز وجل فلا يصح اعتباره
به ويجوز ان يكون المراد منه ان صوم بعض اليوم مشروع عند الشافعي رحمه الله لكن
بشرط عدم الاكل في اول النهار حتى لو نوى النقل قبل ان تصاف التهاون بعده في قول ولم
ياكل فيامضي من النهار يحوز وبصير صائما من حين نوى وعندنا ليس بمشروع وبصير صائما
من اول النهار وقد مر بيانه في باب تقسم المأمور به في حق الوقت وفي حرم المدينة لاجرم للمدينة
عندنا وعند الشافعي لها حرم مثل حرم مكة في حق الاحكام فلا يمكن اثباته ولا فيه بالهليل بل يرجع فيه
الى النص من قوله عليه السلام ان ابراهيم حرم مكة وانى حرمت المدينة ما بين لا يثيبا وقوله عليه السلام
انى احرى ما بين لا يثيبا المدينة ان يقطع عضاها او يقتل صيدها وقوله عليه السلام من تكل صيدا بالمدينة
بؤخذ سله يدل على ان لها حراما مثل حرم مكة كما قال الشافعي وما روى عن عائشة رضي الله عنها انها قالت
كان لال محمد وحوش بمسكونها وقوله عليه السلام لا يثيبا ما بين ما قبل البئر وكان طيرا
يسمكه والنفاد الاجماع على جواز دخولها بغير احرام يدل على انه لاجرم لها كمالنا وان
الاحاديث المروية في الباب محمولة على اثبات الاحتزام لا على اثبات الاحكام ومثل اشعار البدن
الاشعار ان يضرب بالمضغ في احد جانبي سنام البدن حتى يخرج منه الدم ثم يبلط بذلك سنامها يسمى
بذلك لانها اعلم به انها هدى والاشعار الاعلام لفة والبدن بضم الباء جمع بدنة وهي ناقة
او بقرة تنحر بمكة ويقع على الذكرو الانثى ثم الاشعار مكروه عندنا في حنيفة وهو قول ابراهيم
النخعي رحمه الله وقال ابو يوسف ومحمد هو حسن في البدنة وان تركه لم يضره وقال الشافعي
رحمهم الله هو سنة فلا يحكم فيه باى بل المنزع فيه الاخبار وفعل النبي عليه السلام فاروى انه صلى
الله عليه وسلم اشعر البدنة يده يدل على كونه سنة وما روى عن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال
ان شئت فاشعر وان شئت فلا يدل على انه حسن وان تركه لا يضر وما روى عن ابن عباس في رواية
اخرى وعائشة رضي الله عنهما ان الاشعار ليس بسنة وانما اشعر رسول الله صلى الله عليه وسلم
كيلا تالها ايدي المشركين يدل على انه ليس بسنة ولا مستحب وهو في نفسه مثله وتغذيب الحيوان
فيكون مكروها والاصح انه ليس بمكروه لان الآثار فيه مشهورة وانما كره ابو حنيفة رحمه الله
اشعار اهل زمانه لانهم ارامهم يستقصون في ذلك على وجه يخاف منه هلاك البدنة بغيره خصوصا
في حر الحجاز فرأى الصواب في هذا على العامة لانهم لا يشفقون على الحداليه اشير في البسوط
والاسرار وقوله واماصفته اي الاختلاف في صفة الحكم فكل الاختلاف في صفة الوتر
انه سنام واجب بعد اتفاهم على انه مشروع ولا مدخل للرأى في معرقه فذهب ابو حنيفة
رحمه الله الى انه واجب مستحب بقوله عليه السلام ان الله تعالى زادكم صلوة الى صلواتكم الخمس الا
وهي الوتر فصافوا عليها وقوله صلى الله عليه وسلم الوتر حق واجب فمن لم يوتر فليس منا

واماصفته فكل الاختلاف
في صفة الوتر وفي صفة
الاخية وفي صفة العمرة

وذهب أبو يوسف ومحمد والشافعي رحمهم الله إلى أنه سنة معتصم بالسنه أيضا هو قوله عليه السلام
 ثلث كتب على وهي لكم سنة الوتر والضحي والأضحية وفي صفة الأضحية أي
 ومثل اختلافهم في صفة الأضحية أنها واجبة أم سنة بعد اتفاقهم على شرعيتها ففتدناهي واجبة
 وعند الشافعي رحمه الله سنة ومفزع الفريقين السنة دون الرأي فمن تنسك في الإيجاب بقوله
 عليه السلام فهو ألتها سنة أيكم إبراهيم من وجد سنة ولم يضح فلا يقربن مصلانا هو يتعلق
 في نفي الإيجاب بما روينا وفي صفة العمرة فتدناهي سنة مؤكدة كصلاة العيد وعند الشافعي
 رحمه الله هي فريضة كالحنج ولا يعرف ذلك بالرأي فاجبها الشافعي بقوله تعالى يوم الحج الأكبر
 فانه يدل على أن من الحج ما هو أصغر وبقوله عليه السلام العمرة واجبة وقتلنا سنة بما روي
 جابر عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه سئل عن العمرة أو واجبة هي فقال لا وإن تعمرك خير لك وبما روي
 عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي عليه السلام أنه قال الحج جهاد و العمرة تطوع وغيرهما
 من الأحاديث وحلنا القاطن الجواب على التأكيد بقوله هو في صفة حكم الرهن بعد اتفاقهم أنه
 وثيقة لجانب الاستيفاء لا خلاف أن الرهن عقد وثيقة لجانب الاستيفاء حتى لا يصح رهن ما لا يصلح
 للاستيفاء كالخمر وأما الولد كان الكفالة وثيقة لجانب الوجوب وأنه لا بد من تسليم الرهن إلى الرهنين وأن
 الحكم الثابت به الرهنين بهذا التسليم إليه حق الحبس وثبت البده لكنهم اختلفوا في صفة الحكم
 فتدناي البده الثانية له عليه في حكم بالاستيفاء والحبس ثابت بصفة الدوام حكما أصليا للرهن فلو هلك
 في يدهم الاستيفاء ويسقط من الدين بقدره ولا يكون للرهن حق الاسترداد للارتفاع كما في حقيقة الاستيفاء
 وعند الشافعي رحمه الله ليست هذمبدأ سنة قبل ثبوت اليد والحبس لتعلق الدين بالعين بإضافته من ماله
 بالبيع فإذا هلك في يده هلك أمانته لا مضىونا وكان للرهن حق الاسترداد للارتفاع ثم ارد إلى الرهنين
 بعد الفراغ وذكر في الوسيط حقيقة الرهن توثيق الدين بتعليقه بالعين ليسلم الرهن به من
 مزاحمة الغرماء عند الإفلاس ويتم ذلك بالقبض ليحفظ محل حقه ليوم حاجته وثبت للرهنين
 في الحال استحقاق البده على المرهون وفي ثاقى الحال استحقاق البيع في قضاء حقه اذا لم يوفه
 الرهن من مال آخر ثم ما ذكرنا لا يمكن إثباته بالقياس لانا لا نجد حكم الرهن في عقد آخر
 تعد به إليه بالقياس ولكن يرجع إلى الاستدلال فقال الشافعي الرهن وثيقة لجانب
 الاستيفاء بالأجناع ومعنى التوثيق انما يظهر بما قلنا من قبل كان مطالبا بالإيفاء من غير
 تعيين محل وبعد الرهن بقي ما كان وازداد به شيء آخر وهو مطالبة بالإيفاء من هذا المحل
 بعينه تبعا وإيفاء الدين من ثمنه وأنه على مثال الكفالة على أصله فان موجبا ثبوت الدين
 في الذمة الثانية مع بقاءه في الذمة الأولى فحصل معنى التوثيق في جانب الوجوب بضم ذمة
 إلى ذمة وهما حصل معنى التوثيق بتعيين محل مع بقاءه مطلقا في غيره وإذا ثبت هذا
 كان للرهن أن يتفع بالرهن لأن ارتفاع المالك به لا يبطل حق البيع بالدين فلا يحجر المالك
 عنه لحقه كما لا يحجر المولى عن استخدام الامه المتكوححة لحق الزوج لأن حقه في ملك الوطى
 ولا يبطل ذلك باستخدامها ويدل عليه قول الرسول صلى الله عليه وسلم الرهن مجلوب

وفي صفتحكم الرهن به
 اتفاقهم أنه وثيقة لجانب
 الاستيفاء

ومركوب وأنه ليس بمجبوب ولا مركوب للرتين ثبت أنه للراهن * ونحن نقول احكام
 العقود الشرعية تقتبس من الفاظها الدالة عليها فان التعريف وقع بهذا الاسم فلا بد من
 مراعاة معنى الاسم فيه ليكون التعريف به صحيحا وقد ورد الشرع بإطلاق اسم الرهن عليه
 وأنه منبئ عن الحبس قال الله تعالى كل نفس بما كسبت رهينة اى محتبسة فيحبسها فمحله
 احتباس العين بالدين وهذا الاحتباس وإن كان امرا حقيقيا انصف بكونه حكما شرعيا
 لا تصافه بكونه مطلقا شرعا * وأما الاستدلال بتظيره من عقد الكفالة فظاهر على ما عليه
 مذهبا فان موجبه صيرورة ذمة الكفيل مضبوطة الى ذمة الاصيل في المطالبة دون اصل
 الدين حتى يكون الثابت به وثيقة فان الوثيقة اثبات شئ هو من جنس ما ثبت بالحقيقة حتى
 يزداد وثوقا ولا يمكن اثبات اصل الدين لانه حينئذ يصير الثابت به حقيقة ثم ما هو الفرع
 في الدين وهو المطالبة جمل اصلا في عقد الكفالة لتكون موصلة الى الحقيقة فكذا اليد على
 المحل فرع حقيقة الاستيفاء فعملت اصلا في عقد الرهن وابدأ ما هو الاتباع والفروع في الاصول
 يجعل اصولا في التوثقات * فان قيل * ما معنى الوثيقة في هذه اليد من اى وجه جعلت وثيقة
 * قلنا * معنى الوثيقة في اثبات شئ زائد هو من جنس الاصل مع بقا الاول على ما كان فاذا احتبس
 عنده حقيقة يصير هذا الاحتباس وسيلة الى التقدم محل آخر وهذا هو التعاقد فيما بين الناس ان
 ملك الانسان حتى صار مجبوسا عنه بدین يتسارع الى فكها كما يغاه الدين * ويدعى هذا المحل من
 جنس يد الاستيفاء والدين بالاستيفاء يصير محصنا فاذا بقيت له المطالبة على ما كانت من قبل
 وازدادت يد هي من جنس الاول ازداد الاول وثقا به فهذا تفسير معنى الوثيقة في حقيقة الاحتباس
 واليد الثابتة على المحل * فاما ما ذكره الخصم فلا ينبغي * عنه اللفظ ولا يستدعي ان يكون وثيقة لان
 البيع في الدين حكم يأتي بعد عقدا رهن وكذا نصه في البيع غير ثابت لان الايفاء من محل آخر يكون
 في العادات فان الانسان يرهن الشيء لبو في الدين من محل آخر لا يبيعه في الدين وكيف يكون البيع
 في الدين موجب عقدا رهن ولا يملك المرتين ذلك بعد تمام الرهن لا يسلط الرهن اياه على ذلك ولم
 من رهن ينقل من البيع في الدين وموجب المقدم لا يخلو العقد عنه بد تمام * قوله * وفي كيفية
 وجوب المهر وجوب المهر من احكام النكاح بالاجماع لكنهم اختلفوا في صفته فعندنا هو واجب
 هو ضامن ملك البضع وليس فيه معنى الصلة وقد تعلق حتى الشرع بوجوبه في الاستداء وفي البقاء
 محض حق للمرأة * وعند الشافعي رحمه الله هو مشتمل على معنى العوض والصلة وقد تمحض حقا
 للراء ابتداء وبقاء كالتن في البيع * ويترفع منه انه اذا تزوجها ولم يسم لها مهرًا يجب المهر بنفس
 العقد عند ناحتي لو مات احدهما قبل الدخول تأكد المهر * وعند الشافعي لا يجب بنفس العقد حتى
 لو مات احدهما قبل الدخول لا يجب لها شيء * ولو دخل بها قال بعض اصحاب الشافعي
 لا يجب المهر كما لا يجب بالمقد * وقال بعضهم يجب المهر بالدخول * والاتفاق كان لها ان تطالبه
 بعد العقد بان يفرض لها مهرًا * ويتن على ايضا ان المهر مقدر شرعا حتى لم يجز اقل من
 عشرة عندنا لان حتى الشرع تعلق به وجوبه فيكون التقدير اليد * وعند الشافعي رحمه الله

وكذا خلافهم في كيفية وجوب
 المهر

التقدير الى المتماقين لانه خالص حق العبد فكان حكمه حكم سائر الاعراض ولا مجال لقياس فيه لانه لم يوجد لاحد الفريقين اصل تعدى الحكم منه الى التنازع فيه فيستكم فيه بالاستدلال من النص او الاجماع قال الشافعي رحمه الله المهر زائد على ما يقتضيه النكاح فان التاكيد تقوم بيد المتاكمين فكان الركن في العقد ذكرهما يتحقق موجب اللفظ اما المال فامر زائد وبهذا صرح العقد بدون التسمية ومع نفيها فكان فيه معنى الصلة من هذا الوجه ومن حيث انه يثبت للزوج عليها ضرب ملك لم يوجد ذلك في جانبها كان فيه معنى العوض فلكونه عوضا اذا شرط في العقد تلك ملك الاعراض واذا نفي اوله بشرط لا يجب كالتن في البيع وكونه صلة تستحق المرأة مطالبة الفرض كالنفقة او يقال اذا تحقق فيه معنى العوض والصلة فلكونه صلة بنقد اصل العقد بدون المهر وكونه عوضا لا يخلو عنه ملك البضع فيأخر وجوبه الى حين الدخول وتستحق الفرض ثلاثين للوضع عنه قال وهو خالص حقها لانه واجب مقابلا للبضع بالاجماع وله حكم الاجزاء او حكم المانع وكيف ما كان هو حقها فوجب ان يكون بدله خالص حقها والدليل عليه انها تملك الاستيفاء والبراء ولو كان فيه حق لصاحب الشرع لما صح اسقاطها اصلا ونحن نقول حكم النكاح ثبوت الملك بالاجماع والازدواج والسكن من ثمراته وهذا الملك لم يشرع الاعمال بقوله تعالى ان تبغوا باموالكم فكان وجوبه على سبيل المماوضة دون الصلة ثم هذا المال مع كونه عوضا يثبت من غير شرط على خلاف سائر الاعراض فان الاب يزوج ابنته من غير مهر ويجب العوض باعتبار وجوب هذا المال لتحصيل الملك المشروع فاذا شرع في العقد وحصل الملك وجب المال وان لم يذكروا الاقدام على العقد تحصيل الملك بمال وفيه حق الشرع ايضا لان المحل الذي ورد عليه العقد محل النسل والله تعالى فيه حق من حيث الاستبعاد فظهر حق الشرع في العقد الذي هو سبب تحصيل النسل الا ترى انه لا يجري فيه البذل والاباحة ولا يخلو التصرف في هذا المحل عن حد وعقد وان رضيت به المرأة ولو كان البضع تخضع حق المرأة لعمل رضاها في اسقاط الواجب ان لم يعمل في اباحة الفعل كافي قطع الاطراف وقتل النفس لا يعمل بالفعل بالاباحة ولكن لا يجب الضمان في الاطراف ولا القصاص في النفس وكذا اباحة المال ان كانت بطريق مشروع تثبت الاباحة وان لم تكن لا تثبت الاباحة ولكن لا يجب الضمان فترقا ان حق الشرع متعلق بالمحل واذا كان كذلك لم يكن بد من رعاية حق الشرع فيما يتعلق بالسبب من اعتبار المهر والشهود وانما شرع على هذا الوجه ابانة لحظر العمل وصونا له عن الهوان فاما البقاء فلا تعلق له بالسبب فعمل رضاها في الاسقاط لانه حقها على الشخص في حالة البقاء فهذا معنى قولنا ظهر حق الشرع فيه وجوبا وبقاء حق المرأة على الشخص في قوله وفي كيفية حكم البيع اختلفوا في صفة حكم البيع وهو الملك انه ثابت بنفس البيع على هيئة القروم ام يتراخى الى آخر المجلس ففتنا يثبت بنفس البيع لازما فلا يكون لواحد من المتماقين خيار المجلس وعند الشافعي يتراخى ثبوت الملك بالبيع الى آخر المجلس في قول واليه

وفي كيفية حكم البيع انه ثابت بنفسه ام مترخ الى قطع المجلس ولا يلزم اختلاف الناس بالرأى في صوم يوم النحر لانهم اختلفوا ان الصوم مشروع في الايام وانما اختلفوا في صفة حكم انهي وذلك لانه ثبت لراى وانما نكرته هذه الجملة فلم يوجد في الشريعة اصل يصح تبليغه فاما اذا وجد فلا بأس به الا يرى انهم اختلفوا في التقاض

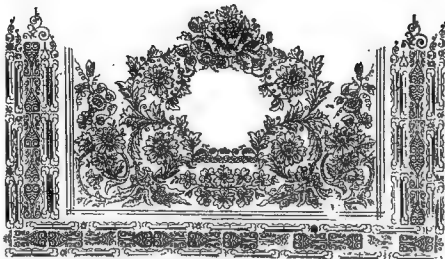
الجلد الرابع من كشف الاسرار على اصول الامام

فيض الاسلام على الزدوي لمبد المزاليخاري

رحمهما الله تعالى

صححه احمد وامر الشهير بشهري

طبعه حسن حلمي الزدوي .



باب القياس والاستحسان

قال الشيخ الامام رضى الله
عنه وكل واحد منهما على
وجهين اما احد نوعى
القياس فاضعف اثره

بسم الله الرحمن الرحيم

باب بيان القياس والاستحسان

* الاستحسان في اللغة استعمال من الحسن وهو عد الشيء واعتقاده حسنا تقول استحسنت
كذا اى اعتدته حسنا وفي الاصطلاح ما سنبينه (قوله) وكل واحد منهما على نوعين ولما
كان كل واحد من القياس والاستحسان حجة باعتبار الاثر والاثرفديكون قويا وغير قوى صار
كل واحد على وجهين باعتبار ضعف الاثر وقوته وهذه تقسيم القياس الذى قابله استحسان
معنوى وتقسيم هذا الاستحسان المعارض لتقسيم نفس القياس والاستحسان باعتبار ذاتهما
فان القياس الخالى عن معارضة الاستحسان خارج عن هذا التقسيم وكذا الاستحسان الثابت
بالنص والاجماع والضرورة خارج عنه ايضا فكان معناه فكل واحد منهما في مقابلة الاخر
على وجهين فاضعف اثره اى بالنسبة الى قوة اثر مقابله وهو الاستحسان * والثاني ما ظهر
فساده اى ضعفه لانه اذا ضعف بمقابلة الاخر فسد المراد في الضعف والفساد ههنا واحد
* واستمرت محنته واترماى انضم اليه معنى خفي هو المؤثر في الحكم في التحقيق فادفع به فساد
ظاهره وصار راجعا على مقابله * ونوما الاستحسان على عكس نوعى القياس كاذكر * فان قيل
يفضى ان يكون النوع الثانى من القياس استحسانا خلفه اثره والنوع الثانى من الاستحسان قياسا
لظهور اثره فان الاستحسان هو القياس اخفى لا الظاهر * قلنا * ظهور اثر الاستحسان بالنسبة
الى خفاء فساده ولكنه خفى بالنسبة الى وجه القياس الذى ظهر فساده كفى سائر صور القياس
والاستحسان الا ترى ان وجه الاستحسان في مسألة مجدة التلاوة اخفى واغوى من وجه القياس
بالنظر الى نفسها لانه انضم الى وجه القياس معنى ادق من وجه الاستحسان فغوى به

وجه القياس وضعف وجه الاستحسان وقد ﴿ فبالنظر الى وجهي القياس والاستحسان
اولا كان وجه الاستحسان اخفى واغوى من وجه القياس فصح تسميته استحسانا كما في سائر
صور القياس والاستحسان بالنظر الى المعنى الخفي الا حق بالقياس ثانيا كان وجه القياس
اغوى فترجح وجه القياس وضعف وجه الاستحسان ﴿ فهذا معنى دقيق يتدفع به سؤالات
المقصود قافهم ﴿ واعلم ان بعض القادحين في المسلمين طعن على ابي حنيفة واصحابه رجهم
الله في تركهم القياس بالاستحسان وقال جميع الشرع الكتاب والسنة والاجماع والقياس
والاستحسان قسم خامس لم يعرف احد من جملة الشرع سوى ابي حنيفة واصحابه انه من دلائل
الشرع ولم يقيم عليه دليل بل هو قول بالشبهة فكان ترك القياس به تركا لمصلحة لانواع هو
اوشبهه نفس فكان باطلا ﴿ ثم قال ان القياس الذي تركوه بالاستحسان ان كان حجة شرعية
فالحجة الشرعية حق وماذا بعد الحق الا الضلال وان كان باطلا فالبطل واجب الترك وبما
لا يشغل بذكره وانهم قد ذكروا في بعض المواضع اننا نأخذ بالقياس ونترك الاستحسان به
فكيف يجوزون الاخذ بالبطل والعمل به وذكر من هذا الجنس ما يدل على قلة الورع وكثرة
التصير والعداوة ﴿ ونقل عن الشافعي ايضا انه بالغ في انتكار الاستحسان وقال من استحسن فقد
شرع ﴿ وكل ذلك طعن من غير روية وقدح من غير وقوف على المراد فابو حنيفة رحمه الله اجل
قدرا واشد ورعا من ان يقول في الدين بالشبهة او عمل بما استحسنه من دليل قام عليه شرعا
فالشيخ رحمه الله عقد الباب لبيان المراد من هذا اللفظ والكشف عن حقيقته دحشا لهذا الطعن
﴿ فقال بعد ما قسم كل واحد من القياس والاستحسان على نوعين وانما الاستحسان عندنا احد
القياسين ﴿ واختلف عبارات اصحابنا في تفسير الاستحسان الذي قال به ابو حنيفة رحمه الله
قال بعضهم هو العدول عن موجب قياس الى قياس اقوى منه كما اشار اليه الشيخ ولكن لم يدخل
في هذه التعريف الاستحسان الثابت بدليل آخر غير القياس مثل ما ثبت بالاثار او الاجماع
والضرورة الا ان مقصود الشيخ ما سنذكره ﴿ وقال بعضهم هو تخصيص قياس بدليل اقوى
منه وهذا اللفظ وان عم جميع انواع القياس ولكنه يشير الى ان الاستحسان تخصيص العلة
وانه ليس بتخصيص ﴿ وعن الشيخ ابي الحسن الكرخي رحمه الله ان الاستحسان هو ان يعدل
الانسان عن ان يحكم في المسئلة بمثل ما حكم به في نظائرها الى خلافه لوجه اقوى يقتضي العدول
عن الاول ﴿ ويلزم عليه ان يكون العدول عن العموم الى التخصيص وعن المنسوخ الى الناسخ
استحسانا وليس كذلك ﴿ ويلزم على جميع هذه العبارات قول ابي حنيفة رحمه الله في بعض المواضع
ترك الاستحسان بالقياس لانه يصير حيثئذ كانه وقال تركت القياس الاقوى او الدليل الاقوى
بالاضيف وان غير جائز ﴿ وارجب عنه بان المتروك سمي استحسانا لانه اقوى من القياس وحده
ولكن اتصل بالقياس معنى آخر صار ذلك المجموع اقوى من الاستحسان فلذلك ترك العمل
به واخذ بالقياس ﴿ وقال بعض اصحابنا الاستحسان هو القياس الخفي وانما سمع به لانه في الاكثر
الاجل يكون اقوى من القياس الظاهر فيكون الاخذ به مستحسنا ولما صار اسما لهذا النوع

والنوع الثاني ما ظهر
فساده واستترت
صحته واثره واحد نوعي
الاستحسان ما اقوى اثره
وان كان خفيا والثاني
ما ظهر اثره وخفي فساد
ه واما الاستحسان عندنا
احد القياسين لكنه يسمى به

من القياس وانه قد يكون ضعيفا ايضا بقى الاسم وان صار مرجوحا فاذا قال ابو حنيفة رحمه الله تركت الاستحسان اراد بذلك التنبيه على ان فيه علة سوى علة الاصل او معنى آخر يوجب ذلك الحكم وان الاحب ان يذهب اليه لكن لما لم يرجح عندي ما اخذت به * وذكر صدر الاسلام ان الاستحسان اذا كان اكثر تأثيرا كان استحسانا نسبة ومعنى وان كان القياس اكثر تأثيرا كان الاستحسان استحسانا نسبة لاعمى والاستحسان معنى هو القياس * واعلم ايضا ان المخالفين لم يتكروا على ابي حنيفة رحمه الله الاستحسان بالاثار والاجام او الضرورة لان ترك القياس بهذه الدلائل مستحسن بالاتفاق وانما انكروا عليه الاستحسان بالرأى فان ترك القياس بالتشهر على زعمه * فاشار الشيخ الى دفع طعنهم بقوله انما الاستحسان اى الاستحسان الذى وقع التنازع فيه عندنا اى عند اصحابنا احد القياسين لان يكون قسما اخر اخترعوه بالتشبهى من غير دليل ولا شك ان القياسين اذا تعارضا في حادثة وجب ترجيح احدهما ليعمل به اذا امكن لكنه سمى به اى لكن احدهما القياسين سمي بالاستحسان اشارة الى انه الوجه الاول في العمل به لترجيحه على الآخر * قال شمس الاثمة رحمه الله سمودا استحسانا للتمييز بين القياسين الظاهر الذى يذهب اليه الاوهام وبين الدليل المعارض له وهو نظير عبارات اهل الصناعات في التمييز بين الطرق لمعرفة المراد فان اهل النحوي يقولون هذا نصب على التفسير وهذا نصب على الظرف وهذا نصب على المصدر للتمييز بين المعاني الناصبة واهل العرض ويقولون هذا من البحر الطويل وهذا من البحر المتقارب وهذا من البحر المديد فكذلك علماءنا استعمالوا عبارة القياس والاستحسان للتمييز بين الدليلين المتعارضين وخصصوا احدهما بالاستحسان لكون العمل به مستحسنا ولكونه مائلا عن سنن القياس الظاهر فسموه بهذا الاسم لوجود معنى الاسم فيه بمنزلة الصلوة فانها اسم للعبادة ثم اطلقت على العبادة المعهودة لما فيها من الدوام عادة * فظهر بما ذكرنا ان مقصود الشيخ من هذا الكلام دفع الطعن والبيان المراد من الاستحسان المتنازع فيه لا تعريف الاستحسان على وجه يدخل فيه جميع اقسامه ويدل عليه سياق كلامه فانه قال وانما فرضنا ههنا اى في هذا الباب تقسيم وجوه العمل في حق الاحكام لا بيان جميع اقسام الاستحسان (قوله) انه الوجه الاول في العمل ظاهر هذا الكلام بوجه ان العمل بالقياس الذى عارضه استحسان جازئ لكن العمل بالاستحسان اولى وان العمل بالطرد جازئ وان كان الاثر اى العمل بالمؤثرى من العمل بالطرد * وليس كذلك فان شمس الاثمة رحمه الله ذكر في اصول الفقهاء بعض المتأخرين من اصحابنا ظن ان العمل بالاستحسان اولى مع جواز العمل بالقياس في موضع الاستحسان وشبه ذلك بالطرد مع المؤثر وقال العمل بالمؤثر اولى وان كان العمل بالطرد جازئا قال شمس الاثمة وهذا وهم عندى فان اللفظ المذكور في عامة الكتب الاثار كنهذا القياس والمزول لا يجوز العمل به ورمائيل الا انى استقبح ذلك وما يجوز العمل به من الدليل شرعا فاستقبحه يكون كفرا فعرفنا ان القياس مذكور في معارضة الاستحسان اصلا وان الاضعف يسقط في مقابلة الاقوى * وقد ذكر الشيخ بعده باسطرما يوافق هذا حيث قال فسقط حكم القياس بمعارضة الاستحسان لعدمه في التقدير وقال فصار هذا باطنا لعدم ذلك الظاهر في مقابلته فسقط حكم الظاهر لعدمه

اشارت الى انه الوجه الاول في العمل به وان العمل بالآخر جازئ كجواز العمل بالطرد وان كان الاثر اولى منه

* وهكذا حكم الطرد مع الاثر فان الطرد ليس بحجة والاثر حجة فكيف يجوز العمل باليسر
 بحجة في مقابلة ما هو حجة بل العمل بالاثرواوجب والطرد بمقابلته ساقط وهذا هو الحكم في كل
 معارضة فان الدليلين اذا تعارضا وظهر لاحدهما رجحان على الاخر وجب العمل به وسقط الاخر
 اصلا فكذلك في القياس مع الاستحسان * واذا ثبت هذا كان المراد من قوله انه الوجه الاول في العمل به
 انه هو الوجه الماخوذ به دون غيره ومن قوله ان العمل بالآخر جائز ان العمل بالقياس جائز عند سلامته
 عن معارضة الاستحسان الذي هو اقوى منه وكذلك هذا في الطرد مع الاثر يعني اذا لم يعارض
 الطرد اثر جاز العمل به اذا كان ملائما واذا ظهر الاثر فالمعمول هو الاثر والطرد ساقط وكان
 الجمل على ما ذكرنا وان كان خلاف ظاهر الافتاوى من جملة على المناقضة (قوله) ولا استحسان
 اقسام يعني ليس الاستحسان مقتصرا على ما ذكرنا من نوعيه بل له انواع اخر مثل الاستحسان الثابت
 بالاثر والاجاع والفسر ورة الان غرضنا في هذا المقام لما كان يقيم انواع العمل * اذ نحن
 في بيان حكم العلة فحتمنا الاستحسان الذي هو قياس خفي فانقسم على نوعين كايضا وهو ما ثبت
 بالاثر الضهير اما ان يعود الى الاستحسان او الى الاقسام وكلا الوجهين مشتبه ولولم يذكر لفظة
 هو ومنه فيما بعد لكان اوضح * مثل السلم والاجارة وبقاء الصوم مع فعل الناس * فان القياس
 ياتي جواز السلم لان المعقود عليه الذي هو محل العقد معدوم حقيقة عند العقد والعقد لا ينقذ
 في غير محله الا انا تركناه بالاثر الموجب للترخص وهو قول الراوي ورخص في السلم وقوله
 عليه السلام من اسلم منكم فليسلم في كيل معلوم والحديث وانما النعمة التي هي محل السلم فيه مقام ملك
 المعقود عليه في حكم جواز السلم * وكذا القياس ياتي جواز الاجارة لان المعقود عليه وهو
 النعمة معدوم في الحال ولا يمكن جعل العقد مضافا الى زمان وجوده لان المعاضات لا تحتل
 الاضافة كالبيع والنكاح الا انا تركناه بالاثر وهو قوله عليه السلام اعطوا الاجير حقه
 قبل ان يحرق عرقه فالامر باعطاء الاجير دليل صحة العقد * وكذا الاكل ناسيا يوجب فساد
 الصوم في القياس لان الشيء لا يبقى مع وجود ما ينافيه كالتطهارة مع الحدث والاعتكاف مع
 الخروج من غير حاجة الا انه متروك بالاثر وهو قوله عليه السلام تم على صومك فانما اطعمك
 الله وسقاك * واليه اشار ابو حنيفة رحمه الله حيث قال لولا قول الناس قلقت يقتضي يعني به
 رواية الاثر * ومنه اي ومن الاستحسان ما ثبت بالاجاع مثل الاستصناع يعني فيما فيه الناس تعامل
 مثل ان يأمر انسانا ليعرض له خفا مثلا بكذا وبين صفته ومقداره ولا يترك له اجلا ويسلم اليه
 الدراهم او لا يسلم فانه يجوز والقياس يقتضي عدم جوازه لانه بيع معدوم الحال حقيقة وهو
 معدوم وصفا في الذمة ولا يجوز بيع شيء الابعد تعيينه حقيقة او بثبوته في الذمة كالسلم فانما مع
 العدم من كل وجه فلا يتصور عقد لكنهم استحسنوا تركه بالاجاع الثابت بعامل الأمة من غير
 تكبير لان بالاجاع يتعين جهة الخطا في القياس كما يتعين بالنص فيكون واجب الترك وقصروا
 الامر على ما فيه تعامل لانه معدول به عن القياس * فان قيل * الاجاع وقع معارضا للنص
 وهو قوله عليه السلام لا تبع ما ليس عندك * قلنا * قد صار النص في حق هذا الحكم مخصوصا

والاستحسان اقسام
 وهو ما ثبت بالاثر مثل
 السلم والاجارة وبقاء الصوم
 مع فعل الناس

ومنه ما ثبت بالإجماع وهو الاستسناع ومنه ما ثبت بالضرورة وهو تطهير الحياض والأبار والآواني * فان القياس نافي لطهارة هذه الأشياء بعد تنجيسها لأنه لا يمكن صب الماء على الحوض أو البئر ليتطهر وكذا الماء الداخل في الحوض أو الذي ينبع من البئر تنجيس بملاقاة النجس والدلو تنجيس أيضا بملاقاة الماء فلا تزال تعود وهي نجسة * وكذا الآناء إذا لم يكن في أسفلها ثقب يخرج الماء منه إذا أجرى من أعلاه لأن الماء النجس يجتمع في أسفلها فلا يحكم بطهارته * لأنهم استحسنوا ترك العمل بموجب القياس للضرورة الموجهة إلى ذلك لعامة الناس وللضرورة أثر في سقوط الخطاب * ثم بين وجه ترجيح الاستحسان على القياس فقال ولما صارت العلة عندنا علة بأثرها خلافا لأهل الطرد وغيرهم كاهم بأنه * سمينا الذي أي الشيء الذي ضعف أثرها قياسا * وسمينا الشيء الذي قوى أثرها استحسانا ذكر الاسم الموصول بتأويل الشيء * وأدب الضمير بتأويل العلة * ولوقال سمينا الذي ضعف أثره أوسمينا التي ضعف أثرها لكان أبعد من الاشتباه * ويلزم عليه أنه قد سمى الذي ضعف أثره استحسانا أيضا وعلى العكس وقد مر الجواب عنه * وقد بينا الثاني وهو الاستحسان الذي قوى أثره وأن كان خفيا على الأول وهو القياس الذي ضعف أثره وأن كان جليا * وقدر جمع الباطن بقوة أثره وهو البقاء حتى وجب الاشتغال لطلبة * وتأخر الظاهر لضعف أثره وهو القضاء حتى وجب الأمراض عنه وقال على رضي الله عنه لو كانت الدنيا من ذهب والآخر من خرف لاختار العاقل الخرف الباقي على الذهب الثاني كيف وقد كان الأمر على العكس * وكالنفس مع القلب فان القلب ترجح على النفس وإن كانت النفس ظاهرة والقلب باطنا لأن أثر عمل القلب أقوى من عمل النفس لأنه موضع الإيمان والتوحيد والعلم * والبصر مع العقل فان العقل راجع وإن كان باطنا لقوة أثر إدراكه وضعف أثر إدراك البصر بالنسبة إليه * قوله * مثال ذلك أي مثال تقدم الاستحسان الذي قوى أثره على القياس الذي ضعف أثره وهذا في الحقيقة مثال التقسيم الأول من القياس والتقسيم الأول من الاستحسان * أن سؤر سباع الطير كالصقر والبازي والشاهين في القياس نجس لأن السؤر معتبر بالحم والحلم هذه الطيور حرام كلهم سباع البهائم وكان سورها نجسا وفي الاستحسان هو طاهر مكروه لأن السبع كذا * أعلم أن مشائنا علوا في نجاسة سور سباع البهائم بأن لها مولود من اللحم ولحمها نجس فيكون السؤر نجسا أيضا * ورد عليه أن اللحم أن كان نجسا لذاته باعتبار الحرمة ينبئ أن لا يجوز بيع السبع ولا الانتفاع به ولا يظهر جلد البعاض كالخنزير وإن كان نجسا بالجوار وكانت عينه طاهرة كالجلد ينبئ أن لا ينجس السور لأن النجاسة المجاورة لا تؤثر في نجاسة السؤر كافي سؤر الشاة والأدب فسلك الشيخ طريقة يتدفق عنه هذا السؤال * فقال السبع ليس بنجس العين لدليل جواز الانتفاع به يعني من غير ضرورة أن لو كان نجس العين حرم الانتفاع به من غير ضرورة كالحرم بالخنزير وسائر النجاسات لقوله تعالى والرجز قاهجر * فاجتنبوا الرجز من الآوان * رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه وهذا به شرعا

بالإجماع ففي القياس النافي للجواز معارضا للإجماع فسقط اعتباره بمعارضته الإجماع * ومنه ما ثبت بالضرورة وهو تطهير الحياض والأبار والآواني * فان القياس نافي لطهارة هذه الأشياء بعد تنجيسها لأنه لا يمكن صب الماء على الحوض أو البئر ليتطهر وكذا الماء الداخل في الحوض أو الذي ينبع من البئر تنجيس بملاقاة النجس والدلو تنجيس أيضا بملاقاة الماء فلا تزال تعود وهي نجسة * وكذا الآناء إذا لم يكن في أسفلها ثقب يخرج الماء منه إذا أجرى من أعلاه لأن الماء النجس يجتمع في أسفلها فلا يحكم بطهارته * لأنهم استحسنوا ترك العمل بموجب القياس للضرورة الموجهة إلى ذلك لعامة الناس وللضرورة أثر في سقوط الخطاب * ثم بين وجه ترجيح الاستحسان على القياس فقال ولما صارت العلة عندنا علة بأثرها خلافا لأهل الطرد وغيرهم كاهم بأنه * سمينا الذي أي الشيء الذي ضعف أثرها قياسا * وسمينا الشيء الذي قوى أثرها استحسانا ذكر الاسم الموصول بتأويل الشيء * وأدب الضمير بتأويل العلة * ولوقال سمينا الذي ضعف أثره أوسمينا التي ضعف أثرها لكان أبعد من الاشتباه * ويلزم عليه أنه قد سمى الذي ضعف أثره استحسانا أيضا وعلى العكس وقد مر الجواب عنه * وقد بينا الثاني وهو الاستحسان الذي قوى أثره وأن كان خفيا على الأول وهو القياس الذي ضعف أثره وأن كان جليا * وقدر جمع الباطن بقوة أثره وهو البقاء حتى وجب الاشتغال لطلبة * وتأخر الظاهر لضعف أثره وهو القضاء حتى وجب الأمراض عنه وقال على رضي الله عنه لو كانت الدنيا من ذهب والآخر من خرف لاختار العاقل الخرف الباقي على الذهب الثاني كيف وقد كان الأمر على العكس * وكالنفس مع القلب فان القلب ترجح على النفس وإن كانت النفس ظاهرة والقلب باطنا لأن أثر عمل القلب أقوى من عمل النفس لأنه موضع الإيمان والتوحيد والعلم * والبصر مع العقل فان العقل راجع وإن كان باطنا لقوة أثر إدراكه وضعف أثر إدراك البصر بالنسبة إليه * قوله * مثال ذلك أي مثال تقدم الاستحسان الذي قوى أثره على القياس الذي ضعف أثره وهذا في الحقيقة مثال التقسيم الأول من القياس والتقسيم الأول من الاستحسان * أن سؤر سباع الطير كالصقر والبازي والشاهين في القياس نجس لأن السؤر معتبر بالحم والحلم هذه الطيور حرام كلهم سباع البهائم وكان سورها نجسا وفي الاستحسان هو طاهر مكروه لأن السبع كذا * أعلم أن مشائنا علوا في نجاسة سور سباع البهائم بأن لها مولود من اللحم ولحمها نجس فيكون السؤر نجسا أيضا * ورد عليه أن اللحم أن كان نجسا لذاته باعتبار الحرمة ينبئ أن لا يجوز بيع السبع ولا الانتفاع به ولا يظهر جلد البعاض كالخنزير وإن كان نجسا بالجوار وكانت عينه طاهرة كالجلد ينبئ أن لا ينجس السور لأن النجاسة المجاورة لا تؤثر في نجاسة السؤر كافي سؤر الشاة والأدب فسلك الشيخ طريقة يتدفق عنه هذا السؤال * فقال السبع ليس بنجس العين لدليل جواز الانتفاع به يعني من غير ضرورة أن لو كان نجس العين حرم الانتفاع به من غير ضرورة كالحرم بالخنزير وسائر النجاسات لقوله تعالى والرجز قاهجر * فاجتنبوا الرجز من الآوان * رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه وهذا

ينبغي ان يكون السبع طاهرا كالشاة والادى * وقد ثبت نجاسة اى نجاسة السبع باعتبار حرمة لحمه فان مثل هذه الحرمة تدل على النجاسة فان الحرمة اما ان تثبت لعدم صلاحية الغذاء كالذباب والتراب اذا اكل ابيح للغذاء فيصير بولونه عيبا * او لجنب طبعها كالضفدع والسحفاة * والاحترام كالادى * او للنجاسة لانه تعالى حرم كل نجس بنفسه او بمجاور كالخمر والخنزير والطعام. نجس ولا احترام للسباع وهى سالحة للغذاء ولم يستحبها الطبايع فانها كانت مأكولة قبل التحريم فثبت ان حرمتها للنجاسة * فان قيل * لم تثبت الحرمة للنجاسة بل لفساد طبعها حيوانات ناهية ويعدى الى الاكلين فغرمها الشرع صيانة عن ذلك * قلنا هذه مصلحة وحكمة مطلوبة في العاقبة والمصالح والحكم ادلة على صحة الاسباب ولا تكون علة بانفسها لانها لاتنال بغالب الرأى والقياس قول بغالب الرأى فثبتت النجاسة لتكون الحرمة مبنية على سبب ظاهر دون الحكمة وان كانت معتبرة في حق المشروعية على ان ما ذكرت من السبب يوجب الحرمة بنجاسة ليكون اكد في ايجاب التجنب كما في الخمر فانها حرمت لانها مفسدة عقولنا بطبعها فغرمت بنجاسة وكذلك الخنزير والكلب * ولما ثبت ان حرمة لحم السبع لنجاسته اقتضى ذلك ان يكون السبع نجس العين كالخنزير * فثبتنا معنى السبع حكما بين حكيمين اى بين الطهارة الحقيقية والنجاسة الحقيقية وهو النجاسة المجاورة ذلك لانه اجتمع فيه ما لا يؤكل وهو طاهر كالجلد والعظم والعصب والشعر وما يؤكل وهو نجس كاللحم والشحم فاشبههنا ما ثبت فيه فارة فيجوز بيعه والانتفاع به كما يجوز بيع الدهن النجس والاستصباح به عندنا ويحرم اكل لحمه لنجاسته * فان قيل * فهل هذا يلزم ان لا يظهر لحمه بالذكوة كالحم الخنزير وقد نص في موضعين من الهداية انه يظهر بالذكوة كالجلد * قلنا * يختار المحققين من اصحابنا انه لا يظهر بالذكوة فقد ذكر القاضي الامام ابو زيد رحمه الله في الاسرار ان من شايئنا من يقول اللحم طاهر وان لم يجل الاسك ومنهم من يقول نجس وهو الصحيح عندنا لان الحرمة في مثله تدل على النجاسة وتقل عن الفقيه ابن جعفر انه اذا صلى ومعه لحم سبع مذبح من سباع الوحش لا يجوز صلواته ولو وقع في المذ القليل افسده وهكذا من الناطق كذا في فتاوى القاضي الامام فخر الدين وهو اختيار صاحب الخلاصة ايضا * ولما ثبت صفة النجاسة في لحمه ثبتت في رطوبته ولعابه لان رطوبته متولدة من لحمه الذى هو نجس لاما هو طاهر منه وانه يشرب بلسانه الذى هو رطب من لعابه فينجس مسؤره ضرورة بمخالطة لعابه وسباع الطير تشرب بالمقار على سبيل الاخذ ثم الابتلاع والمقار طاهر بذاته خال عن مجاورة النجس خلقه لانه عظم حاف ليس فيه رطوبة فلا يجاور الماء بملاحة نجاسة فيبقى طاهرا * الا انا اثبتنا صفة الكراهة لانها لا تنجز بها عن الميتة والنجاسة فكانت كالدجاجة المجلدة ولهذا قال ابو يوسف رحمه الله في غير رواية الاصول ان ما يقع على الجيف من سباع الطير فيسؤره نجس لان مقاره لا يتناول عن نجاسة عادة كذا ذكر شمس الثمينة في المبسوط * والجواب انها تاكل مقارها بالارض بعد الاكل وهو شئ صلب فيقول ما عليه بذلك

وقد ثبت نجاسته
ضرورة تحريم لحمه فثبتنا
حكما بين الحكمين وهو
النجاسة المجاورة فثبت
صفة النجاسة في رطوبته
ولعابه وسباع الطير تشرب
بالمقار على سبيل الاخذ ثم
الابتلاع والعظم طاهر
بذاته خال عن مجاورة
النجس الا ترى ان عظم
الميت طاهر فعظم الحي
اولى فصار هذا باطنا لعدم
ذلك الظاهر في مقابلته
فسقط حكم الظاهر لعدمه
وعدم الحكم لعدم دليله
لا يمد من باب الحسوس
على مائتين في باب ابطال
تخصيص الملل ان شاء الله
عن وجل

فيظهر ولما لم يتيقن بالتجاسة على منقاره فثبت الكراهة بالعادة دون التجاسة كافي الدجاجة
 الخلة * ثم تأيد ما ذكرنا بالعلة المنصوص عليها في الهرة فان معنى البلوى يتحقق في سبور
 سباع الطير لانها تنقض من الهواء ولا يمكن صون الاواني عنها خصوصاً في الصحارى بخلاف
 سباع الوحش فعلى هذا يكون مستحبنا بالضرورة ايضاً * واثبات الكراهة على هذا الوجه
 ان الضرورة فيها ليست بلازمة فلو وجود اصل الضرورة انتفت التجاسة ولكنها غير
 لازمة بقيت الكراهة * طعن بعض المخالفين اننا قلنا ان الاستحسان ليس قولاً بالتبني ولكنه
 تخصيص العلة لان القياس اذا كان ثابتاً في صورة الاستحسان وفي سائر الصور ثم ترك العمل
 به في صورة الاستحسان وثق بمولاه في غير تلك الصورة كان ذلك تخصيصاً له وهو باطل
 لما سنذكر * فأشار الى الجواب بقوله فصار هذا الى المعنى الذي يوجب الطهارة بصفة
 الكراهة باطلاً لعدم ذلك الظاهر * وهو القياس في مقابلة فلهذا لم ينقض حكم الظاهر
 لعدمه في نفسه لان عدم حكمه مع وجوده وعدم الحكم لعدم العلة ليس من باب تخصيص
 العلة * قال شمس الأئمة رحمه الله من ادعى ان القول بالاستحسان قول بتخصيص العلة فقد اخطأ
 لان ما ذكرنا تين ان المعنى الموجب لتجاسة سبور سباع الوحش الرطوبة النجسة في الآلة التي
 تنسب بها وقد اقدم ذلك في سباع الطير فان عدم الحكم لانعدام العلة وذلك لا يكون من تخصيص العلة
 في شيء وعلى اعتبار الصورة يترأى ذلك ولكن يتبين عند التساؤل لانعدام العلة لان العلة
 وجوب الضرر من الرطوبة النجسة التي يمكن الضرر منها من غير مخرج وقد صار هذا معلوماً
 بالتخصيص على هذا التعليل في الهرة في كل موضع بعدم بعض اوصاف العلة كان انعدام الحكم
 لانعدام العلة فلان يكون تخصيصاً * قوله * واما الذي ظهر فساداً الى القياس الذي ظهر
 فساداً * وهذا بيان القسم الثاني من القياس وينضغن بيان القسم الثاني من الاستحسان ايضاً
 * مثاله اي مثال القياس الموصوف انهم يعني علماءنا قالوا فيمن تلا آية السجدة في الصلوة اية
 ركع بها قياساً * ذكر في الذخيرة اذا تلا آية السجدة في صلواته وهي في آخر السورة الايات
 يقين فان شاء ركع لها وان شاء سجد * واختلف المشايخ في معنى قوله ان شاء ركع وان شاء
 سجد بعضهم قالوا معناه ان شاء سجد لها سجدة على حدة وان شاء ركع ركعاً على حدة غير ان
 الركوع يحتاج الى التنية بنوى الركوع للتلاوة والسجدة لا تحتاج اليها لان الواجب الاصل
 السجدة والركوع ان كان يخالف السجدة بصورة وافتها معنى فن حيث انه يوافقها معنى
 يتأدى به الواجب ومن حيث انه يخالفها صورة يحتاج الى التنية بخلاف السجدة لانها هي
 الواجبة الاصلية فلا يحتاج فيها الى التنية * وبعضهم قالوا معنى قوله ان شاء ركع لها وان
 شاء اقام ركوع الصلوة مقام سجدة التلاوة * قلت والى هذا القول قال شيخ الاسلام خواهر
 زاده واكثر المحققين * وذكر شمس الأئمة في المسوط بعد ذكر هذه المسئلة ان كانت السجدة
 في وسط السورة ينبغي ان يسجد لها ثم يقوم فيقرأ ما نقي ثم يركع وان ركع في موضع السجدة
 اجزأه وان ختم السورة ثم ركع لم يجزه ذلك عن السجدة نواها ولم ينوها لانها صارت ديناً

واما الذي ظهر فساداً واستترت صحته واثره فهو القياس الذي عمل به علماءنا ورحمهم الله فالبطلان استحساناً لظهور اثره واستتر فساداً فقط العمل به مثاله انهم قالوا فيمن تلا آية السجدة في الصلوة اية ركع بها قياساً لان الصلوة قد ورد به قال الله تعالى وخر أو كما وفي الاستحسان لا يجوز لان الشرع امرنا بالسجود والركوع خلافاً في سجود الصلوة فهذا اثر ظاهر فاما وجه القياس فجواز بعض لكن القياس اولى باتمه الباطن والا استحسان متروك لقاده الباطن

عليه بقوات محل الاداء وبصيرورة هاديسا صارت مقصودة بنفسه لان ما لا يكون مقصودا لا يجب
 دينا في الذمة كالطهارة لا تصير دينا في الذمة بحال فصارت بمنزلة الصلوة لا يتأدى بالركوع
 ولا بسجدة الصلوة * ثم قال فان اراد ان يركع بالسجدة بينها فالقياس ان الركوع والسجود
 في ذلك سواء بالقياس ناخذ في الاستحسان لا يميزه الا بالسجدة فنحن احكامنا من قال مرأه اذا تلاها
 في غير الصلوة وركع في القياس يميزه لان الركوع والسجود يتقاربان فينوب احدهما عن
 الاخر كما ينوب في الصلوة وفي الاستحسان الركوع خارج الصلوة ليس بقربة فلا ينوب عما هو
 قربة بخلاف الركوع في الصلوة والظاهر ان مراده القياس والاستحسان في الركوع في الصلوة
 عند وضع السجدة فالشيخ قوله في الصلوة رد القول الاول واختار القول الثاني * ثم يحتاج
 ههنا الى بيان وجه القياس والاستحسان اولاهما الى بيان قوة اثر القياس وضعف اثر الاستحسان
 ثانيا كما اشار اليه الشيخ * فوجه القياس ان الركوع والسجود يشابهان في معنى الخضوع ولهذا
 أطلق اسم الركوع على السجود في قوله تعالى وخر راكعا ويسجدان لان الخرورج هو السقوط
 وانه موجود في السجود دون الركوع ويقال ركعت الخلة وسجدت اذا طأطأت راسها ولما
 ثبت التشابه بينهما يسقط الواجب عنه بالركوع كما يسقط بالسجود * او يقال لما ثبت التشابه
 ينوب الركوع عن السجود كما ينوب القيمة عن الواجب في باب الزكوة فهذا قياس ظاهر
 لاحاجة فيه الى زيادة تأمل بل هو اعتبار لاحد الفعلين بالآخر بظاهر الشبه * وظاهر قوله لان
 النص قد ورد به اى بالركوع في مقام السجود قال الله تعالى وخر راكعا واناب وان كان بدل
 على ان هذا يمسك بظاهر النص وليس بقياس فانه ذكر في نسخة اخرى ان قوله تعالى وخر
 راكعا يقتضي وجوب الركوع عقيب التلاوة سواء كانت في الصلوة او خارج الصلوة وهذا
 ليس بقياس لكن المقصود منه ما ذكرنا * ووجه الاستحسان ان الشرع امرنا بالسجود بقوله
 فاسجدوا لله * وامجدوا اقرب * والركوع خلاف السجود اى غيره حقيقة الاترى ان الركوع
 في الصلوة لا ينوب عن سجود الصلوة ولا السجود عن الركوع فلان لا ينوب عن سجود
 التلاوة كان اولي لان القرب بين ركوع الصلوة وسجودها من حيث ان كل واحد منهما
 موجب للتحرية اظهر من القرب بينه وبين سجود التلاوة ولهذا لو تلا خارج الصلوة فركع
 لها لم يميز عن السجدة في الصلوة اولي ان اقام ركوع الصلوة مقام السجود لان الركوع
 مستحق بمجدة اخرى * فهذا اى ما ذكرنا ان الركوع خلاف السجود حقيقة الى اخره اثر ظاهر لان
 المأمور به لا يتأدى باتيان ما يخالفه فقصده وجه القياس وصار مرجوحا لان هذا عمل بحقيقة
 كل واحد منهما قاما وجه القياس فنجاز محض اى ثابت بدليل هو مجاز محض لان المراد بالركوع
 السجود باتفاق المفسرين فاثبات التشابه والقرب بينهما بهذا الدليل ونداء القياس عليه يكون
 بمنزلة العمل بالميزان في مقابلة الحقيقة ولهذا سمينا الثاني استحسانا لانه اقوى واخفى بالنسبة
 الى الاول كما ترى * فهذا بيان ظهور اثر الاستحسان وظهور فساد القياس بمقابلته * لكن
 القياس اولي بالعمل باثره الباطن اى بسبب قوة اثره الباطن * والاستحسان متروك العمل

وبانه ان السجود لم يجب
 عند التلاوة قربة مقصودة
 الا ترى انه غير مشروع
 مستقلا بنفسه وانما الغرض
 مجرد ما يصلح تواضعا
 عند هذه التلاوة والركوع
 في الصلوة يعمل بهذا
 العمل بخلاف الركوع
 في غير الصلوة وبخلاف
 سجود الصلوة فصار
 الاثر الخفي مع الفساد
 الظاهر احق من الاثر
 الظاهر مع الفساد الباطن

لفساد الباطن اى الخفى * بيانه اى بيان الاثر الباطن الذى يظهر به فساد الاستحسان ان السجود عند التلاوة لم يجب قرينة مقصودة اى لم يجب قرينة لعينه والدليل على انه غير مقصود نفسه لانه غير مشروع بطريق الاستعداد بنفسه ولهذا لا يلزم بالتذرك كما لا يلزم الطهارة به وانما الغرض مجرد ما يصلح تواضعا لتحصل به مخالفة المشركين الذين امتنعوا عن السجود استكبارا اذ الاختداء بالمقربين الذين يادروا الى السجود تقربا وافخارا كما اخبر الله عز وجل عن الفريقين في مواضع السجود * وفي النصوص المذكورة في تلك المواضع مثل قوله تعالى اولم يروا الى ما خلق الله من شئ يفخؤا غلاله عن اليمن والشمال سجدا لله الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض * والله يسجد من في السموات والارض طوعا وكرها وظلالهم * والله يسجد ما في السموات وما في الارض من جوابه اشارة الى ان المراد من السجود التواضع والخضوع والافتقار وكذا عدم اقتضائه بالركوع كافي سجود الصلوة وشرعية التداخل فيه دليل على ان عينه ليس بمقصود بل المقصود منه التواضع لكن بشرط ان يكون عبادة بقوله تعالى ان الذين عند ربك لا يستكبرون عن عبادته * والاجماع ولهذا شرط فيه الوضوء واستقبال القبلة * والركوع في الصلوة يعمل هذا العمل اى يحصل ما هو المقصود من السجود بالركوع في الصلوة لحصول معنى التواضع والعبادة فيه فيسقط عنه السجود به كما سقطت الطهارة للصلوة بطهارة وقعت لغیر الصلوة وكالسعى الى الجمعة يسقط بالسعي لزيارة المريض * وتأيد ما ذكرنا بما روى عن ابن عمر رضى الله عنهما ان كان اذا تلا آية السجدة في الصلوة ركع * بخلاف الركوع في غير الصلوة لانه ليس بعبادة وبخلاف سجود الصلوة حيث لا يجوز اقامة الركوع مقامه ولا عكسه لان كل واحد منهما مقصود بنفسه ثبت ذلك بقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اركعوا واسجدوا وقوله عليه السلام مكن جبهة من الارض * امرت ان اسجد على سبعة اعضاء وغير ذلك من الآثار فلا تأدى بشيئه * فصار الاثر الخفى للقياس وهو حصول المقصود بالركوع * مع الفساد الظاهر وهو العمل بالجواز مع امكانه بالعمل بالحقيقة واعتبار نفس الشبه احق من الاثر الظاهر للاستحسان وهو العمل بالحقيقة مع الفساد الباطن وهو جعل غير المقصود مساويا للمقصود * قوله * وهذا اى القسم الثانى من القياس وهو الذى ترجع على الاستحسان بقوة اثره الباطن فمع عز وجوده * وسقط من شئى رجه الله انه لم يوجد الا فى ست مسائل اوسع منها ما اذا ادعى الرهن الواحد رجلا وكل واحد منهما يقول رهنى بالف وقبضته ويقضه للينة فى الاستحسان يقتضى بانه مرهون عندهما ويجعل كانهما ارثنا معاملة التارخج كما فى الفرق والهدى وكالوادى الشراء وفى القياس تبطل البيئتان لتعذر القضاء بالكل لكل واحد منهما للاسماحة وتعذر القضاء لو احدين لعدم الاولوية ولكل واحد نصفه لتأديته الى الشروع فى المنع من صحة الرهن فتمين التهاجر * واخذنا بالقياس لقوة اثره الباطن فان كل واحد منهما دعى عقدا على حدة ويثبت بينه حبسا يكون وسيلة الى مثله فى الاتياف وبهذا القضاء ثبت عقد واحد وحس يكون وسيلة الى شطره فى الاستيفاء فيكون قضاء على خلاف مقتضى الحجة * بخلاف الرهن من رجلين فان العقد هناك واحد فيمكن

وهذا قسم عز وجوده قاما
القسم الاول فاكثر
من ان يحصى وقرق
ما بين المستحسن بالآثر
او الاجماع او الضرورة
وبين المستحسن بالقياس
الخفى ان هذا يصح تعديته
مخلاف الاقسام الاولى
لأنها غير مملولة

أثبت موجب العقد به تمحدا في المحل وبخلاف دعوى التراء فأن لم يجعل ذلك كأنهما اشتريا معا
 اذ لو جعل كذلك لما ثبت اختيار لهما كما لو باع منهما جيسا بعقد واحد ومنها ما اذا وقع
 الاختلاف بين المسلم اليه وبين رب السلم في درعان السلم فيه في القياس بخلافان وبه تأخذ
 وفي الاستحسان القول قول المسلم اليه * وجه الاستحسان ان المسلم فيه مبيع فالاختلاف
 في درعائه لا يكون اختلافا في اصله بل في صفته من حيث الطول والسعة وذلك لا يوجب
 التخالف كالاختلاف في درعائه الثوب المبيع بعينه * وجه القياس انها اختلفا في المستحق
 بعقد السلم وذلك يوجب التخالف * ثم اثر القياس مستقر ولكنه قوى من حيث ان عقد السلم
 انما يعقد بالأوصاف المذكورة لا بالإشارة الى العين وكان الموصوف بأنه خسر في سبع غير
 الموصوف بأنه اربع في ست فهذا يبين ان الاختلاف ههنا في اصل المستحق بالعقد وذلك
 يوجب التخالف فلذلك اخذنا بالقياس * ومنها ما اذا قرأ المجردة في ركعة فسيدها ثم اعادها
 في الركعة الاخرى ففي الاستحسان قول محمد يلزمه سجدة اخرى وفي القياس لا يلزمه وهو قول
 ابي يوسف الاخر * ومنها ان ارهن بهر المثل رهن بالتمة في الاستحسان وهو قول محمد وفي
 القياس لا يكون رهنها وهو قول ابي يوسف رحمه الله * ومنها ان البلد اذا جرح حرا
 خطأ فغير مولاه بعد البرء فاختر الفداء ثم انتقضت الجراحة وصارت قصا فغير ثانية
 في الاستحسان وهو قول محمد وفي القياس لا يغير ويكون مختارا للدية وهو قول ابي يوسف
 الاخر * ومنها غاصب العقار في الاستحسان ضامن وهو قول محمد وفي القياس ليس بضامن
 وهو قول ابي يوسف جرح ابو يوسف رحمه الله في هذه المسائل من الاستحسان الى القياس لقوله * ثم
 بين الشيخ الفرق بين المستحسن بالقياس الخفي وبين المستحسن بالاثر او الاجماع او الضرورة
 فقال المستحسن بالقياس الخفي يصح تعديته لان حكم القياس الشرعي التعدية وهذا القسم
 وان اخص باسم الاستحسان لم يخرج عن كونه قياسا فيكون حكمه التعدية بخلاف الاقسام
 الاول لانها غير معولة بل هي معدول بها عن القياس فلا يقبل التعدية * ثم بين مثالا لما ذكر
 فقال الا ترى ان الاختلاف في الثمن قبل قبض الثمن يعني قبل قبض الثمن والمبيع لان البائع
 اذا لم يقبض الثمن فالتظاهر انه لا يسلم المبيع الى المشتري * لا يوجب بين البائع قياسا لانها
 لما اتفقا على البيع قد اتفقا على ان المبيع ملك المشتري فالمشتري لا يكون مدعيا على البائع شيئا
 في الظاهر وانما البائع هو المدعي لانه يدعي زيادة الثمن فكان القياس نظرا الى سائر
 الخصومات ان يسلم المبيع الى المشتري ويؤخذ منه ما اقر به ويحلف على الباقي * وفي
 الاستحسان يجب الثمن على البائع كما يجب على المشتري لان المشتري يدعي وجوب التسليم
 عند احضار اقل الثمن الذي يقربه والبائع ينكر تسليم المبيع بما يقربه ومنا والبيع كما يوجب
 استحقاق الملك على البائع يوجب استحقاق اليد عليه عند وصول الثمن اليه * وهذا حكم
 اى وجوب التخالف قبل القبض حكم قد تعدى الى الوارثين حتى لو مات المتعاقدان ووقع
 الاختلاف بين وارثيهما في مقدار الثمن قبل القبض يجرى التخالف بينهما لان الوارث قائم

الا ترى ان الاختلاف في الثمن
 قبل قبض الثمن لا يوجب
 بين البائع قياسا لان المشتري
 لا يدعي عليه شيئا وانما
 البائع هو المدعي
 وفي الاستحسان يجب
 العين عليه لانه ينسب
 تسليم المبيع بما يدعيه المشتري
 ثمنا وهذا حكم قد تعدى
 الى الوارثين

مقام المورث في حقوق العقد فوارث البائع يطالب وارث المشتري بتسليم الثمن ووارث المشتري يطالبه بتسليم المبيع فيمكن تعدية حكم التحالف إليهما * وإلى الاجارة حتى لو اختلف القصار ورب الثوب في مقدار الاجرة قبل ان يأخذ القصار في العمل يتحالفان لان التحالف مشروع لدفع الضرر عن كل واحد منهما بطريق الفسخ ليعود اليه رأس ماله وعقد الاجارة يحتمل للفسخ قبل اقامة العمل كالبيع ويمكن ان يجعل كل واحد منهما مدعيا ومنكرا على الوجه الذي قلنا فيجري التحالف بينهما وما اشبه ذلك مثل ما اذا اختلف الزوجان في مقدار المهر يجب التحالف عند أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله لان النكاح يحتمل للفسخ في الجملة فانه يقع بخيار العتق وخيار البلوغ وعدم الكفارة ويستحق فيه التسليم فيشبه البيع من هذا الوجه ويمكن جعل كل واحد منهما مدعيا ومنكرا فيجري فيه التحالف ايضا * ومثل ما اذا وقع الاختلاف بعد هلاك السلعة وقد اختلفت بدلا بان قبل العبد المبيع قبل القبض يجرى التحالف لان القيمة الواجبة قبل القبض لما ورد عليها القبض المستحق بالعقد كانت في حكم العقود عليه فكانت مثل العين في إمكان فسخ العقد عليها * فاما بعد القبض أي الاختلاف الذي وقع بعد القبض في الثمن * فلم يجب أي لم يجب به عين البائع لان المشتري لا يدعي نفسه على البائع شيئا اذا المبيع مسلم اليه فكان ثبوت التحالف بالاثر على خلاف القياس عند أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله فيقتصر على مورد النص لا يتعدى الى الوارث حتى لو اختلف وارث البائع بعد موته والمشتري في الثمن * او وارث المشتري بعد موته مع البائع * او اختلف الوارثان بعد موت المتعاقدين والسلعة مقبوضة قائمة في المسائل كلها كان القول قول المشتري او وارثه ولا يجرى التحالف بينهما ولا الى ما بعد هلاك السلعة سواء اختلفت بدلا او لم تختلف لماذا ذكرنا ان التحالف بعد القبض معدول به عن القياس مستحسن بالاثر فلا يتعدى الى غير النصوص عليه * فان قيل * عدم جريان التحالف في الوارث بعد القبض مسلم ولكنه حال هلاك السلعة في حق المتعاقدين غير مسلم لدخول تحت اطلاق النص وهو قوله عليه السلام اذا اختلف المتبايعان تحالفا وترادا * قلنا * النص المقيد بقيام السلعة وهو قوله عليه السلام اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا يدل على اشتراط قيام السلعة * وكذا المطلق لان المراد من التراد ان كان رد المأخوذ حشا وحقيقة فذلك لا ينافي الاعتدال بقيام السلعة وان كان المراد بالعقد الفسخ لا بدله من قيام السلعة ايضا لان الفسخ لا يرد الا على ما ورد عليه العقد فاذا قامت من غير بدل فقد قامت محل الفسخ ولا يمكن ابقائه للمحل باقامة القيمة مقسامة لان القيمة ليست بواجبة قبل الفسخ على احد * وعند محمد رحمه الله يجرى التحالف في جميع هذه الصور لان التحالف انما يصر اليه عنده باعتبار ان كل واحد منهما يدعي عقدا ينكره الاخر اذ البيع بالفسخ غير البيع بالثمن الا ترى ان شاهدني البيع اذا اختلفا في مقدار الثمن لا تقبل والدليل عليه انه لو اتفرد كل واحد منهما

والى الاجارة وما اشبه ذلك واما ما بعد القبض فلم يجب بعين البائع الا بالاثر بخلاف القياس عند أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله فلم يصح تعديته الى الوارث وإلى حال هلاك السلعة وانما انكر على اصحابنا بعض الناس استحسانهم لجهلهم بالمراد

باقامة البيئة وجب قبول بينته بفرفنا ان كل واحد منهما يدعى عقدا ينكره صاحبه فيكلف كل واحد على دعوى صاحبه وهذا المعنى يتحقق قبل القبض وبدءه وحال قيام السلعة وحال هلاكها فيثبت التحالف في الجميع * والجواب انا لانسل ان كل واحد منهما يدعى عقدا آخر فان العقد لا يختلف باختلاف الثمن الا ترى ان الوكيل بالبيع بالف يملك البيع بالعين وان البيع بالف قد يصير بالعين باث زيادة في الثمن والبيع بالعين يصير بالف عند حط بعض الثمن وكذا لو كان المشتري جارية حل للمشتري وملكها ولو كان الاختلاف في الثمن يوجب اختلاف العقد لما حل له وملكها كما اذا ادعى احدهما البيع والاخر الهبة * واختلاف الشاهدين في مقدار الثمن لم يمنع من قبول الشهادة لاختلاف العقد بل لان المدعى يكذب احدهما * وقبول بينة المشتري عند الانفراد باعتبار انه مدع صورة لامتني وذلك كان لقبول بينته ولكن لا يتوجه به اليقين على خصمه وان كانت بينته تقبل عليه * قوله * واذا صح المراد اى ثبت وظهر على ما قلنا انه اسم لاحد القياسين او اسم للدليل الاقوى في مقابلة القياس والاختلاف لاحد في صحة العمل به بطلت المنازعة في العبارة * وهو جواب عما قال بعض الطائفتين نحن لا ننازعكم في الاستحسان بالمعنى الذى ذكرتم ولكن لامعنى لتخصيص هذا النوع من الدليل بنسبته استحسانا لان كل الشرع استحسان كذا في القواطع * فاجاب عن ذلك بانه نزاع في العبارة وهو باطل اذ لا طائل تحته ولا مشاحة في الاصطلاح * على انا قد بينا انهم وضعوا هذا الاسم لهذا النوع من الدليل لتمييز بين الدليلين باعتبار وجود الحسن في احدهما دون الاخر كما ان المصنوع وضعوا لكل نوع من الاقيسة اسما كقياس الدلالة وقياس العلة وقياس الشبهة ونحوها باعتبار معنى * ووجود معنى الاسم في غير ما وضعوه له باعتباره لا يمنع من صحة التسمية فان العرب سميت الزجاج قارورة لقرار المائع فيه مع ان هذا المعنى موجود في غيره من الاواني وكيف يصح الطعن باستعمال هذا اللفظ وهو مقول عن سائر المجتهدين فان ابن مسعود رضى الله عنه كان يستعمل هذا اللفظ كثيرا في المسائل * وذكر مالك بن انس رجه الله لفظ الاستحسان في كتابه في موضع * وقال الشافعي رجه الله في التبعة استحسان ان يكون ثلثين درهما * وقال في باب الشفع استحسان ان يثبت للشفع الشفعة الى ثلثة ايام * وقال في المكاتب استحسان ترك شيء للمكاتب من نجوم الكتابة * وذكر محي السنة في التهذيب ووضع المحقق في حجير الخائف عند التحليف استحسانه الشافعي تقليظا * وقد قال الشافعي رجه الله في بعض كتبه استحسان وليس بين القفظين فرق بل الاستحسان افصحهما لانه اوفق لكلام صاحب الشرع الذى هو افصح الكلام قال الله تعالى واتبعوا احسن ما نزل اليكم من ربكم * فيشير عبادى الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه * وأمر قومك يأخذوا باحسنها * وقال عليه السلام ماراه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن * واقواهما يعنى في الدلالة على المقصود اذ المراد بيان حسن ما دل عليه ذلك الدليل وهذا اللفظ يدل عليه بوضه اذا الاستحسان وجد ان الشيء وعده حسنا فاما الاستحباب فيدل بوضعه على ميلان الطبع الى الشيء والمحبة له

واذا صح المراد على ما قلنا
بطلت المنازعة في العبارة
وثبت انهم لم يتركوا
الحجة بالهوى والشهوة
وقد قال الشافعي رحمه الله
في بعض كتبه استحسان
كنا وما بين القفظين فرق
والاستحسان افصحهما
واقواهما والاستحسان
بالاثر ليس من باب خصوص
الملل ايضا

وذلك لا يدل على الحسن الذي هو المقصود لا بحالة فإن الطبع قد يبدل إلى ما هو قبيح في الشرع والعقل كالزنا وشرب الخمر الأثرى أنه استعمال هذا اللفظ في مقام الذم كما في قوله تعالى يستحيون الحياة الدنيا على الآخرة * ذلك بأنهم استحبوا الحياة الدنيا على الآخرة فصرنا أن الاستحسان أفصح وأقوى من الاستحباب * على ما نرى في باب تخصيص الملل * ثم ذكر وجه التافيق بين البابين فقال وقولنا كذا راجع إلى فصل من أحكام الملل أي أحكام القياس أنه الضمير لسان * لا يثبت به أي بالقياس الحكم بطريق القطع * ويتنبى عليه أي على أن الحكم لا يثبت على سبيل القطع بالقياس كذا

على ما نرى أن شاماهة تعالى وقولنا في بيان حكم العلة أنه ثابت في الفرع يقال الرأي

﴿ باب معرفة أحوال المجتهدين ﴾

لأنهم مصيبون في اجتهادهم لا بحالة إذا احتمل الخطأ قائم في اجتهادهم ومنازلهم في الاجتهاد أي المصيب منهم ما جوبد بخلاف الخطئ ما جوبد أو معانين خطأ * قوله * والكلام فيه أي في الاجتهاد في شرطه * وانما لم يبين نفس الاجتهاد لشهرته بين الفقهاء * وهو في اللغة عبارة عن است فراغ الوسع في تحقيق امر من الامور ولا يستعمل الا في ما فيه كفاة ومشفقة فيقال اجتهد في حل امر محمول لا يقال اجتهد في حل خردة او نواقل لكن صار في اصطلاح الاصوليين مخصوصا بذي الجهد في طلب العلم باحكام الشرع * والاجتهاد التام ان يذل الوسع في الطلب بحيث يحس من نفسه بالجزع عن مزيد طلب * وعبارة بعضهم هو بذل الجهد في استخراج الاحكام من شواهدا الدالة عليها بالنظر المؤدى إليها * وقيل هو طلب الصواب بالامارة الدالة عليه * وقيل هو است فراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي * واحتراز بالفقيه عن غيره فان است فراغ الثبوت او المتكلم الذي لا فقه له لتحصيل ما ذكر لا يسمى اجتهدا * ويقولون لتحصيل ظن من است فراغ وسعه لتحصيل علم كطلبه النص في حادثة وعرفه به * ويقولون حكم شرعي عن الحكم العقلي والحسي والعرفي ونحوها * وقد عرف من تفسير الاجتهاد المجتهد والمجتهد فيه فالجهد من انصف بصفة الاجتهاد والمجتهد فيه هو الحكم الشرعي الذي لا فقه فيه لا يستعمله ان يكون المطلوب الظن به مع وجود القاطع فيخرج عنه الحكم العقلي ومسائل الكلام ووجوب اركان الشرع وما اتعقت الامة عليه من جليات الشرع لانها وان كانت احكاما شرعية لكن فيها دلائل قطعية * ثم قيل هو ثلثة انواع * فرض عين وفرض كفاية وتنب اما الاول ففي حالتين احدهما اجتماع المجتهدين في حق نفسه فيما تزل به لان المجتهد لا يجوز له ان يقلد غيره في حق نفسه ولا في حق غيره * والثانية اجتهدا في حق غيره اذا تبين عليه الحكم فيه بان ضاق وقت الحادثة فانه يجب على الفور حيثئذ * واما الثاني ففي حالتين احدهما اذا نزلت حادثة باحد فاستفتى احد العلماء كان الجواب فرضا على جميعهم واخصهم بفرضه من خص بالسؤال عن الحادثة فان اجاب واحد سقط الفرض عن جميعهم وان امسكوا مع ظهور الجواب والصواب لهم اثموا وان امسكوا مع التباسه عليهم عذروا ولكن لا يسقط عنهم الطلب وكان فرض الجواب باقيا عند ظهور الصواب * والحالة الثانية ان يتردد الحكم بين

على احتمال الخطأ راجع إلى فصل من أحكام الملل لأنه لا يثبت بالحكم قطعا وتنبى عليه مسائل أحوال المجتهدين

﴿ باب معرفة أحوال المجتهدين ومنازلهم في الاجتهاد ﴾

والكلام فيه في شرطه وحكمه

قاضين مشتركين في النطق فيكون فرض الاجتهاد مشتركا بينهما فأيهما تفرد بالحكم سقط
 الفرض * وأما الثالث ففي حالتين أيضا أحدهما ان يجتهد العالم قبل نزول الحادثة ليسبق إلى
 معرفة حكمها قبل نزولها * والثانية ان يستفتيه سائل قبل نزولها به فيكون الاجتهاد في الحالتين
 ندبا كذا في القواطع * قوله * وأما شرطه أي شرط الاجتهاد * فان يحوي أي يجمع
 المجتهد علم الكتاب بمعانيه أي مع معانيه أو ملتبسا بمعانيه لغة وشرعا * ووجهه أي أقسامه
 التي قلنا في أول الكتاب * وزاد بعضهم حفظ نظمه لأن الحافظ اضبط لعانيه من الناظر فيه
 * وقبل لا يشترط بل يجوز الاختصار على الطلب والنظر فيه كما في السنن * وقيل يجب ان يحفظ
 ما يخص بالأحكام دون ما سواه * وعلم السنة بطرقها أي ملتبسة لطرقها من التواتر والشهرة
 والأحاد * ومتونها يعني تعرف نفس الاخبار انها رويت بلفظ الرسول أو نقلت بالمعنى
 * ووجه معانيها أي لغة وشرعا مثل الخاص والعام وسائر الأقسام المذكورة في الكتاب
 * وذكر في القواطع أي في معرفة السنة خمسة شروط معرفة طرقها من تواتر واحاد ليكون
 التواتر معلومة والأحاد مظنونة * ومعرفة صحة طرق الأحاد ورواها ليعمل بالصحيح
 منها ويعدل عما لا يصح * ومعرفة أحكام الأقوال والأفعال ليعلم ما يوجب كل واحد منها
 ومعرفة معاني ما اتفق الاحتمال عنه وحفظ الفاظ ما وجد الاحتمال فيه * وترجع معارض
 من الاخبار * وذكر الفزاري رحمه الله ان للاجتهاد شرطين أحدهما ان يكون محيطا
 بمدارك الشارع ممكنا من استتار الظن بالنظر فيها وتقديم ما يجب تقديمه وتأخير ما يجب تأخيره
 * والثاني ان يكون عدلا يجتنب عن المعاصي القادحة في العدالة وهذا شرط لجواز الاعتماد
 على قوله من ليس عدلا لا يقبل فتواه أما هو في نفسه اذا كان عالما فله ان يجتهد لنفسه ويأخذ
 باجتهاد نفسه فكانت العدالة شرط قبول الفتوى لاشترط صحة الاجتهاد * ثم قال وإنما يكون
 ممكنا من الفتوى بان يعرف المدارك الثمرة للأحكام وان يعرف كيفية الاستثمار والمدارك الثمرة
 أربعة الكتاب والسنة والاجماع والعقل * وطريق الاستثمار ثم بأربعة علوم اثنان مقدمان
 واثنان متعمان فهذه ثمانية فلنفصلها ولننبه فيها على دقائق اهملها الأصوليون * أما كتاب الله
 تعالى فهو الأصل فلا بد من معرفته ولتحقق عنه امرين أحدهما أنه لا يشترط معرفة جميع
 الكتاب بل ما يتعلق بالأحكام منه وذلك مقدار خمسمائة آية * الثاني انه لا يشترط حفظها من
 ظهر القلب بل يكفي ان يكون عالما بموافقتها حتى يطلب الآية المحتاج اليها في وقت الحاجة
 * وأما السنة فلا بد من معرفة الأحاديث التي يتعلق منها بالأحكام وهي وان كانت زائدة على
 الوفاء فهي محصورة * وفيها التحقيق المذكوران اذ لا يلزم معرفة ما يتأتى من الأحاديث
 بالمواظبة وأحكام الآخرة وغيرها * والثاني لا يلزم حفظها بل يكفي ان يكون عنده اصل
 صحيح يجمع أحاديث الأحكام كالجامع الصحيح للجاري والجامع لمسلم وسنن ابن داود ويكتفيه
 ان يعرف مواقع كل باب فراجعه وقت الحاجة إلى الفتوى وان كان على حفظه فهو أحسن
 واكمل * وأما الاجماع فينبغي ان تميز عنده مواقع الاجماع حتى لا يشتغل بخلاف الاجماع

أما شرطه فان يحوي
 علم الكتاب بمعانيه
 ووجهه التي قلنا وعلم
 السنة بطرقها ومتونها
 ووجه معانيها وان يعرف
 وجوه القياس على
 ما تضمنه كتابنا هذا

كما تلزمه معرفة النصوص حتى لا يفتى بخلافها والتحقيق في هذا الأصل انه لا يلزمه ان يحفظ جميع مواقع الاجماع والخلاف بل كل مسألة يفتى فيها ينبغي ان يعلم انقواء ليست مخالفة للاجماع اما ان يعلم انها موافقة مذهب ذى مذهب من العلماء او يعلم ان هذه الواقعة متولدة في العصر لم يكن لاهل الاجماع فيها خوض فهذه القدر فيه كفاية * واما العقل فعننى به مستند النص والمستند الاصلى للاحكام فان العقل قد دل على نقي الجرح في الاقوال والافعال وعلى نقي الاحكام منها في صور لا نهاية لها الا ما استثناء الدلة السمعية من الكتاب والسنة والمستثنيات محصورة وان كانت كثيرة فينبغى ان يرجع في كل واقعة الى النقي الاصلى والبرائة الاصلية ويعلم ان ذلك لا يغير الانص او قياس على منصوص وما هو في معنى النص من الاجماع واقفال الرسول صلى الله عليه وسلم فهذه هي المدارك الاربعة * واما العلمان المتقدمان فاحدهما معرفة نصب الدلة وشروطها التي بها تصير البراهين والدلة متينة والحاجة اليه تم المدارك الاربعة * والثاني معرفة اللغة والنحو ويختص فائده بالكتاب والسنة ونعني به القدر الذى يفهم به خطاب العرب وما دلتهم في الاستعمال الى حد يميز بين صريح الكلام وظاهره وبجملة وحقيقته ومجازاه وغواه ومنظومه ومفهومه ولا يشترط ان يبلغ مبلغ الخليل والمبرد وان يعرف جميع اللغة ويتمنى في التحويل القدر الذى يتعلق بالكتاب والسنة ويستدل به على مواقع الخطأ ودرك دقائق المقاصد فيه * واما العلمان المتقدمان فاحدهما معرفة النسخ والنسوخ من الكتاب والسنة ولا يشترط ان يكون جميعه على حفظه بل كل واقعة يفتى فيها بأية او حديث فينبغى ان يعلم ان ذلك الحديث او الآية ليس من جنس النسخ وهذا يتم بالكتاب والسنة * والثاني وهو يختص بالسنة معرفة الرواة وتمييز الصحيح من الفاسد والمقبول من المردود * والتحقيق فيه ان كل حديث يفتى به بما قبله الأمانة لا حاجة به الى النظر في اسناده فان خالفه بعض العلماء فينبغى ان يعرف رواه وعداتهم * والبحث عن احوال الرجال في زماننا هذا مع طول المدة وكثرة الوسائط امر متعذر فلو جوزنا الاكتفاء بتعديل أئمة الدين الذين اتفق الخلف على عدالتهم والاعتماد على الكتب الصحيحة التي ارتضى الأئمة روايتها كان حسنا وقصر الطريق على المفتي فهذه هي العلوم الثمانية يستفاد بها مناصب الاجتهاد * وعظم ذلك يشتمل عليه ثلاثة فنون * علم الحديث * وعلم اللغة * وعلم اصول الفقه فاما علم الكلام فليس بمشروط قانا لو فرضنا انسانا جازما باعتقاد الاسلام تقليدا لا يمكنه الاستدلال بالدلائل الشرعية على الاحكام على ان المجاوزة عن حد التقليد الى معرفة الدليل تقع من ضرورة منصب الاجتهاد فانه لا يبلغ رتبة الاجتهاد الا وقد قرع سمعه ادلة خلق العالم واوصاف الصانع جل جلاله ويصنع الرسول عليه السلام وبماز القرآن فان كل ذلك يشتمل عليه كتاب الله عز وجل وذلك يحصل للمعرفة الحقيقية مجاوز لصاحبه حد التقليد * واما تقارب الفقه فلا حاجة اليها للاجتهاد ولان هذه التفاريع ولدها المجتهدون بعد حيازهم منصب الاجتهاد فكيف يكون شرطها في منصب الاجتهاد وتقدم الاجتهاد عليها شرط * نعم

واما حكمه فلا صابة
بنا لب الرأي حتى قلنا
ان المجتهد يخطئ ويصيب
وقالت المعتزلة كل مجتهد

مصيب

انما يحصل منصب الاجتهاد في زمانا بممارستها فهي طريق تحصيل الدربة في هذا الزمان
ولم يكن الطريق في زمان الصحابة ذلك ويمكن الان سلوك طريق الصحابة ايضا * واعلم ان
اجتماع هذه العلوم انما يشترط في حق المجتهد المطلق الذي يقضى في جميع احكام الشرع وليس
الاجتهاد عند العامة منصبا لا تجزأ بل يجوز ان يجوز العالم بمنصب الاجتهاد في بعض
الاحكام دون بعض * فمن عرف طرف النظر في القياس فله ان يقضى في مسألة قياسية وان لم يكن
ماهر في علم الحديث * ومن نظر في المسئلة المشتركة او مسئلة العول يكتبه ان يكون قبيد النفس
عارفا باصول المفرائض ومعانيها وان لم يكن حصل الاخبار التي وردت في باب الربوا والبيوع
فلا استمداد لنظر هذه المسئلة منها ولا تعلق لتلك الاحاديث بها فمن اين تضر الغفلة عنها والتصور
عن معرفتها * وليس من شرط المفتي ان يجيب عن كل مسئلة قدسئل مالك رحمه الله اعز اربعين
مسئلة فقال في ست وثلاثين لا ادرى وتوقفت الصحابة وعامة المجتهدين رضي الله عنهم في المسائل
فان لا يشترط الان يكون على بصيرة فيما يقضى فيقضى فيما يدري ويدري انه يدري ويميز بين ما يدري وبين
ما لا يدري فيتوقف فيما لا يدري ويقضى فيما يدري * هذا كله من كلامه * قوله * فالحاصل
ان الحق في موضع الخلاف واحد * اراد بموضع الخلاف المسائل التي اختلفوا فيها وكلا
بالاجتهاد يعني محل النزاع الحوادث الفقهية المجتهد فيها لا المسائل العقلية التي هي من اصول
الدين فان الحق فيها واحد بالاجماع والمخطئ فيها كافر بخلافه في النار ان كان على خلاف ملة
الاسلام كاليهود والنصارى والمجوس * ومضلل مبتدع ان لم يكن كاصحاب الالهواء من اهل القبلة
* وذهب عبد الله بن الحسين العنبري الى ان كل مجتهد في المسائل الكلامية التي لا يلزم منها
كفر كمسئلة خلق القرآن والارادة وخلق الافعال مصيب ولم يرد به ان ما اعتقده كل مجتهد
في المسائل الكلامية مطابق للحق اذ يلزم منه ان يكون القرآن مخلوقا وغير مخلوق والمعاصي
داخلة تحت ارادة الله وخارجة عن ارادته والرؤية ممكنة وغير ممكنة وفساد ذلك معلوم
بالضرورة وانما اراد به نفي الالتم والحروج عن مهدة التكليف * وزاد الجاحظ ان يخالف ملة
الاسلام كاليهود والنصارى والمجوس ان نظر فبحر عن درك الحق فهو معذور غير ان
لم ينظر باعتباره لم يعرف وجوب النظر فهو معذور ايضا وان ماند على خلاف اعتقاده
فهو اثم معذب واحتجابان الله تعالى لا يكف نفسا الارسها وهو لا يكفر واهل الالهواء من
اهل القبلة قد عجزوا عن درك الحق ولا زوا عقائد هم خوفا من الله سبحانه اذا انسدهم طريق المعرفة
فلا يلقى بكرم الله تعالى ورجته تعذيبهم على المارقة لهم عليه ولهذا كان الالتم مرتقعا عن
المجتهدين في الاحكام الشرعية * قال العنبري الايات في مسائل الاصول متشابهة وادلة الشرع
فيها متعارضة وكل فريق ذهب الى ان اراه اوفق بكلام الله تعالى وكلام رسوله واليق بعظمة
الله وابانت دته فكانوا معذورين * وكان يقول في مثني القدر هؤلاء عظموا الله في نفاه
القدر هؤلاء نهوا الله * وهذا كله باطل اذلة سمعية ضرورية فانما تكلف ان الرسول عليه
السلام امر بالصلوة واتزكوة فعمل ضروراته امر اليهود والنصارى بالاعماله واتباعه وذهم

فالحاصل ان الحق
في موضع الخلاف واحد
او متعدد فمقدنا الحق
واحد

على اصرارهم على عقائدهم ولذلك قاتل جميعهم وكان يكشف عن عورة من بلغ منهم لبقته
 ويعذبه ونعم يقينا ان المعتاد العارف بما قيل وانما اكثر مقلده اعتقدوا دين آبائهم ولم يعرفوا
 معجزة الرسول وصدقهم والايات الدالة على هذا مما لا يحصى كقوله تعالى ذلك ظن الذين
 كفروا فويل للذين كفروا * وذلك غنكم الذي ظنتم بربكم اردكم * انهم الا يظنون
 ويحسبون انهم على شيء * في قلوبهم مرض * وعلى الجحمة ذم المكذبين من الكفار بما
 لا يتحصرون من الكتاب والسنة * وقولهم انه تكليف مالمس في الوسم فاسد لانه اقدرهم على
 اصابة الحق بما رزقهم من العقل ونصب من الادلة وبث من الرسل المؤيدين بالمعجزات الذين
 نبهوا القلوب وحركوا دواعي النظر حتى لم يبق لاحد على الله حجة بعد الرسل * وما قاله
 المنبري بطل بالاجماع سلف الامة قبل حدوث المخالفين على ذم البدعة ومهاجرتهم ونفع
 الحجة معهم وتشديد الانتكار عليهم ترك التشديد على المخالفين في مسائل القروع * ورفع
 الاثم في المجتهدين الفقيهين انما كان لان المقود منها هو الظن بها وقد حصل بخلاف ما نحن فيه
 فان المطلوب هو العلم ولم يحصل * والحاصل ان ادلة التوحيد والرسالة وكل ما كان من اصول
 الدين ظاهرة متوافرة فلا يعذر احد فيها بالجهل والفتنة * قوله * وقال بعض الناس الى
 آخره * اختلف الناس في انه هل يكون لله تعالى حكم معين في المسئلة الاجتهادية قبل
 الاجتهاد ام لا * فذهب كل من قال كل مجتهد مصيب مثل عامة الاشعرية والقاضي الباقلاني
 والفرازي والمزني وبعض متكلمي اهل الحديث وكثير من المعتزلة كابي حذيل والجبائي وابي
 هاشم واتباعهم الى انه لا حكم لله تعالى فيها قبل الاجتهاد بل الحكم فيها تابع لظن المجتهد حتى
 كان حكم الله تعالى في حق كل مجتهد مادى الى اجتهاده وهو المراد بتعدد الحقوق وهو لا
 يسمون المصوبة * وذهبت طائفة منهم الى انه وان لم يكن حكم معين في الحادثة قد وجد منها
 مالمو حكم الله تعالى منها بحكم الحاكم الابيه وهذا هو القول بالاشبه وهو المراد من قوله بل
 واحد من الجملة احق * وفسر الفرازي هذا القول بان الله تعالى في الحادثة حكما معينا عندهم
 اليه يتوجه الطلب ان لا يطلب من مطلوب لكن لم يكلف المجتهد اصابته فلذلك كان مصيبا
 وان اخطأ ذلك الحكم الذي لم يؤمر باصابته بمعنى انه اتى ما كلف به فاصاب ما عليه *
 وذهب كل من قال المجتهد يخطئ ويصيب مثل اصحابنا وعامة اصحاب الشافعي وبعض متكلمي
 اهل الحديث كعبد الله بن سعيد والحارث المحاسبي وعبد القاهر البغدادي وغيرهم واليه
 اشار الشيخ بقوله واختلف اهل المقالة الصحيحة الى ان الله تعالى حكما معينا في الحادثة المجتهد
 فيها * ثم اختلفوا على خمسة اقوال فقالت طائفة منهم ليس على الحكم دليل وانما هو مثل
 ديني يعثر الطالب عليه بحكم الاتفاق فلن يعثر عليه اجران ولن اجتهد ولم يعثر عليه اجر واحد
 لاجل سعيه وطلبه * وقال قوم عليه دليل ظني الا ان المجتهد لم يكلف باصابته خلفاؤه
 ونحوه فلذلك كان معذورا ومأجورا وهو قول عامة الفقهاء * وذهبت جماعة الى ان
 عليه دليلا ظنيا امر المجتهد بطلبه فاذا اخطأ لم يكن مأجورا لكن حط عنه الاثم تخفيفا *

وقال بعض الناس وهم
 المعتزلة الحقوق متعددة
 وكل مجتهد مصيب فيما دى
 اليه اجتهاده ومختلف
 من قال بالحقوق فقال
 بعضهم باستوائها في منزلة
 وقال ما منهم بل واحد
 من الجملة احق واختلف
 اهل المقالة الصحيحة
 فقال بعضهم ان المجتهد اذا
 اخطأ كان خطئا ابتداء
 وانتهاه وقال بعضهم
 بل هو مصيب في ابتداء
 اجتهاده لك غطى
 انتهاه فيما طلبه وهذا
 القول الاخر هو المختار
 عندنا وقد روى ذلك
 عن ابي حنيفة رحمه الله انه
 قال كل مجتهد مصيب والحق
 عند الله تعالى واحد ومنه
 هذا الكلام ما قلنا

ومنه من قال ان عليه دليلا قطعيا امر المجتهد بطلبه فاذا اخطأ لا يصح عمله وينقض قضاء القاضي فيه ولكن يحط عنه الاتم لغرض الدليل وخفايه وهو قول ابي بكر الأصم وابن عليه واليه مال الشيخ ابو منصور على ما ذكر في البرهان * والى هذا القول مال بشر الراسي الا انه قال المخطئ فيه اثم غير معذور كافي سائر القطعيات وهو القول الخامس هذا تفصيل المذاهب على ما ذكر في عامة نسخ الاصول فالشيخ بقوله اذا اخطأ كان مخطئا ابتداء وانتهاء يعني كان مخطئا في اجتهاده ومادى اليه اجتهاده اشار الى القول الرابع * وبقوله هو مصيب في ابتداء اجتهاده يعني في نفس الاجتهاد ولكنه مخطئ فيما طابه وهو الحكم في الحادثة اشار الى القول الثاني واختاره * قال القاضي الامام ابو يدرجه الله قال قوم اذا لم يصب المجتهد الحق عند الله تعالى كان مخطئا ابتداء وانتهاء حتى ان عمله لا يصح وقال علماؤنا كان مخطئا للحق عند الله تعالى مصيبا في حق عمله حتى ان عمله به يقع صحيحا شرعا كانه اصاب الحق عند الله تعالى * قال بلخنا عن ابي حنيفة رحمه الله انه قال ليوسف من خالد السعني وكل مجتهد مصيب والحق عند الله واحد فين ان الذي اخطأ ما عند الله مصيب في حق عمله * ثم قال فصار قولنا هذا القول الوسط بين الغلو والتقصير * قوله * اخرج من ادعى الحقوق وهم المصوبة بان المجتهد قد كلفوا اصابة الحق لانهم لما كلفوا الفتوى بغالب الرأي بقوله تعالى فاعتبوا باولى الابصار كان ذلك تكليفا باصابة الحق اذ ليس بعد الحق الا الضلال والشرع مزه عن ان يكلف بالضلال والخطأ فلم انهم في تكليفهم الفتوى بنسب الى رأى مكفون باصابة الحق * ولا يتحقق ذلك اى التكليف بالاصابة بالنظر الى وسعهم الا بان يجعل الحق متعدد اذ لو لم يكن متسدا وكان واحدا لم يكن في وسع كل واحد اصابته لغرض طريقه وخفا دليه فكان التكليف بالاصابة حينئذ تكليف مالمس في الوسع واذ اكان كذلك وجب القول بتعدد الحق * بتحقيقا بشرط التكليف باصابة الحق او القدرة عليها ثبت به فلا يتحقق التكليف بدونه * كما قيل في المجتهدين في القبلة انهم جعلوا مصيبين للقبلة حالة الاشتباه وجعلت الجهات كلها قبلة في حقهم على ما قال الله تعالى فانما تولوا فثم وجه الله حتى لو صلى كل واحد الى جهة تأدى عنهم الفرض جميعا * ولا تأدى الفرض عنهم اى لا يسقط الا باصابة الامور به وهو التوجه الى الكعبة فلو لم يصبر كل الجهات بمنزلة الكعبة في حقهم لما تأدى فرض من استدر الكعبة منهم لظهور خطاهه يقين * وانما عين هذا الوجه لانه ليس يتوجه الى الكعبة بوجه فكان خطأه من كل وجه قاما من وقع عينه او ايساره الى جهة الكعبة في تحريمه فليس بمخطئ * من كل وجه لوجود توجه الكعبة منه بجزء من وجهه وهو العذار ولهذا امر الشافعي رحمه الله باعادة صلوة من استدر الكعبة في تحريمه ولم يأمر باعادة صلوة من توجه الى جهة اخرى * وقوله وجاز تعدد الحقوق جواب عن سؤال يرده عليهم وهو ان القول بتعدد الحقوق يؤدي الى الجمع بين التنايين وهما الحل والحرمه والصحة والفساد في شئ واحد اذ يلزم ان يكون مركز التسمية محلا لاجل او حراما وقليل التمييز محلا لاجل او حراما والنكاح الاول صحيحا

احتج من ادعى الحقوق بان المجتهدين جميعا لا كلفوا اصابة الحق ولا يتحقق ذلك على ما في وسعهم الا بان يجعل الحق متعدد اوجب القول بتعدد تحقيقاته لشرط التكليف كاقبل في المجتهدين في القبلة انهم جعلوا مصيبين حتى تا دى الفرض عنهم جميعا ولا تأدى الفرض عنهم الا باصابة الامور به مع احاطة العلم بخطاه من استدر الكعبة وجاز تعدد الحقوق في الحظر والاباحة عند قيام الدليل كاصح ذلك عند اختلاف الرسل وعلى اختلاف الزمان فكذلك عند اختلاف المكلفين ومن قال باستواء الحقوق قال لان دليل التمدد لم يوجب التفاوت

وفاً وبذلك محال * فقال وجاز تعدد الحقوق في الحظر والاباحة يعني يجوز ان يكون الحق متعدداً بان كان الحظر حقاً والاباحة حقاً ايضاً في شيء واحد * عند قيام الدليل على التعدد * كما صرح ذلك اى التعدد عند اختلاف الرسل بان بعث الله رسولين في قومين مختلفين على انتصار رسالة كل واحد منهما على قومه * وعلى اختلاف الزمان كما اذا نسخ الحظر بالاباحة بالحظر في شريعة رسول واحد في زمانين * فكذلك عند اختلاف المكلفين اى فكما جاز التعدد عند اختلاف المكان والزمان جاز عند اختلاف المكلفين فيثبت الحظر في حق شخص والاباحة في حق آخر * الا ترى ان الميتة أصبحت في حق المضطرو وحرمت في حق غيره والمنكوحه اُحلت للزوج وحرمت على غيره * والمطلقة ثلثا حرمت على الزوج واحبات لغيره فيجوز ان يثبت اباحة التبيذ في حق مجتهد وحرمته في حق آخر ويكون كل واحد منهما حقاً ويلزم قوم كل واحد منهما اتباع امامه كما في الرسولين * وهذا لان الله تعالى ابتلى عباده بهذه الاحكام ليتبين الخبيث من الطيب وقد يختلف الايتلا بما يختلف الزمان لاختلاف احوال الناس فيجوز ان يختلف باختلاف الطبقات في زمان واحد ايضاً لان دليل التعدد وهو التكليف باصابة الحق لكل لم يوجب التفاوت بين الحقوق بل يوجب ان يكون مآدى اليه الاجتهاد كل مجتهد حقاً فيحقه وإذا كان كذلك لا يمكن ترجيح البعض بالآخر * قوله * ووجه القول الآخر وهو ان واحداً من الجملة احق وهو القول بالاشبه ان استواء الحق يقطع التكليف اى يؤدي الى سقوط التكليف بنيل المجتهد في الطلب لان الكل لما كان حقاً عند الله تعالى على السواء لم يكن في انقاب النفس واعمال الفكر في الطلب فائدة بل يختار كل مجتهد ما غلب على ظنه من غير ان كان كالمصلي في خوف الكمية يختار اى جهة شاء من غير هذا مجهود واجالة تفكر لكن الفريق الاول يقولون بما يلزم هذا لو كان مذهب اليه كل واحد حقاً عند الله تعالى قبل الاجتهاد وليس كذلك بل الحكم بحقيقة مآدى اليه الاجتهاد كل واحد تابع لاجتهاده قبل الاجتهاد لا يمكن اصابة الحق بمجرد الاختيار فلا يثبت له ولاية الاختيار وبعدهما اجتهاد لا يجوز له الاختيار ايضاً لان مآدى اليه اجتهاده هو الحق في حقه دون مآدى اليه اجتهاد غيره * ولهذا لم يذكره القاضي الامام في التقويم وعبارته فيه والذين قالوا ان الواحد احق ذهبوا الى ان الوسوينا بينهما لبطلت مراتب الفقهاء وسأوى البازل كل جهده في الطلب الى عذره بادى طلب * قوله * وبطلت الدعوة وسقطت وجوه النظر يعنى لو ثبت استوائها في الحقيقة لبطلت دعوة المجتهد غيره من المجتهدين الى مذهبه وسقطت المناظرة وطوى بساطها لان المقصود منها اظهار الصواب باقامة الدليل عليه ودعوة المخالف اليه عند ظهوره بالدليل فاذا كان الكل على السواء في الحقيقة لم يستقم دعوة الغير الى مذهبه فلم يبق للنظرة فائدة بل ينبغي ان يقول لصاحبه ان ما اعتقده حق فلا زعم الا فضل مذهبي على مذهبك * الا ترى انه لمانظرة بين المسخر والقيم في اعداد ركعات صلاتيهما لما ثبت الحقيقة على السواء * ولكن من قال بالاستواء يقول ليست فائدة المناظرة منحصرة فيما ذكرتم بل لها فوائد اخرى كتبيين الترجيع عند تساوى الدليلين فينظر المجتهد حتى يميز بالنفي او بالاثبات * او تبين التساوى حتى يثبت له الوقف

ووجه القول الآخر
ان استوائها يقطع التكليف
لانها اذا استوت احصيت
بمجرد الاختيار من غير
امتحان وسقطت درجة
العلماء وبطلت الدعوة
وسقطت وجوه النظر
الا ترى ان الاختلاف
في اختيار وجوه كفاية
اليمين باطل وان اختياره
بمجرد الزمة صحيح بلا
تأمل فدل لك وجوب
القول بان بعضها احق ووجه
قولنا ان الحق واحد ان
المجتهد يصيب مرتبة ويخطئ
اخرى

اوالتخير لكونه مشروطا بعدم الترجيح * وكالتعريف في الاجتهاد واكتساب الملكة على استلزام
 الاحكام من الادلة وتخييد الخاطر وتبني المستعين على مدارك الاحكام لتعريف دواعيهم الى
 طلب مرتبة الاجتهاد ونيل الثواب واذا كان كذلك لا يلزم من سقوط فائدة الدعوة سقوط
 المناظرة لبقاء هذه الفوائد ثم استوضح ما ذكر من سقوط فائدة المناظرة وسقوط التكليف
 عند استواء الكل في الحقيقة بقوله لا ترى ان الاختلاف اى المناظرة * في اختيار وجود كفارة
 اليمن اى اختيار احد انواع كفارة اليمن باطل لان كل واحد منها حق وليس احدها احق
 من الباقى فلم يكن للاختلاف والاجتهاد فيه فائدة * وان اختاره اى اختيار احد الوجوه
 بمجرد القصد الذى انغمز اليه الفعل صحيح * بل نأمل اى بلا اجتهاد فيه * واحتج القاضى
 الامام لهؤلاء بان المجتهدين ما اجتهدوا الا لاصابة ما يشهد النصوص بالحقيقة خلفا عن شهادة
 رسول الله صلى الله عليه وسلم ورسول الله صلى الله عليه وسلم دعا الناس كلهم الى حكم واحد
 ما ترى بين اعدائهم اختلافا لا يختلف احوالهم كالمرض والبسر والفساد والفقر ونحوها
 فلا اجتihad يجب ان يكون كذلك وكان يقتضى هذا ان يكون الحق واحدا في حق الكل الا اننا
 تركنا القول به ضرورة ان لا يصيروا متكلفين بما ليس في وسعهم وهذه الضرورة ترتفع بآيات
 نفس الحقية لتفواتهم فيبقى الواحد احق بناء على اصل الشريعة الثابتة بالوحى (قوله)
 تعالى ففهمناها سليمان * دخل رجلان الى داود وعنده ابنه سليمان عليهما السلام احدهما
 صاحب حرث وقيل كان كرم ما قد تبدلت عنايقده والاخر صاحب غنم فقال صاحب الحرث
 ان هذا انفلتت غنمه فوقعت في حرثي فلم يبق منه شيئا فقال لك رقاب الغنم وقد كانت قتيبا
 مستوئين فقال سليمان عليه السلام غير هذا اوفق لغير يقين يطلق اهل الحرث بالغنم
 فيصيرون من البانها ومنافعها ويقوم اصحاب الغنم على الكرم حتى اذا كانت كليلة نقتش فيه
 دفع هؤلاء الى هؤلاء غنمهم وهؤلاء الى هؤلاء كرمهم فقال داود عليه السلام القضاء ما قضيت
 فاخذ الله عز وجل عن ذلك بقوله * داود وسليمان اى واذكرهما * اذ بطل اشتغال منهما
 بحكمهما في الحرث اذ نقتش فيه غنم القوم النفس ان ينتشر الغنم بالليل ترمى بلراع من حرث
 دخل وضرب جميعا * وكنا لحكمهم شاهدين لم يفت عنا من امرهم شئ وجع الضمير لانه
 ارادها والتساكن اليها اواريد به التثنية ففهمناها الهاء ضمير الحكومة المدلول عليها
 بقوله اذ يتكلمان في الحرث * وكلا وكلوا واحد منهما * اتينا حكمنا فصلين بالخصوص * وعلى
 بامور الدين * ووجه التمسك به ان هذا الحكم كان بالاجتهاد اذ لو كان بالوحى لما جاز لسليمان
 خلافه ولما جاز لداود الرجوع الى قوله ثم انه تعالى خص سليمان بالفهم في القضية ومن عليه
 وكال النمة في اصابة الحق حقيقة فلو كانا مضيين لم يكن لتخصيص سليمان بالفهم فائدة لان داود
 قد فهم من الحكم الصواب على ذلك التقدير فافهم سليمان عليهما السلام * ولا يقال كان
 ما قضى به داود جائزا وما قضى به سليمان افضل فلذلك اخصه بالفهم * لا نقول لو كان ذلك
 من داود ترك الافضل لما وسع سليمان الاعتراض عليه لان الاقتيات على رأى من هو اكبر منه

قال الله تعالى ففهمناها
 سليمان وكلا آتينا حكما
 وعلما واذا خص سليمان
 صلوات الله وسلامه عليه
 بالفهم وهو اصابة الحق
 بالنظر في كان الآخر خطأ
 وقال النبي عليه السلام
 لعمر بن العاص احكم
 على انك ان اصبحت فلك
 عشر حسنات وان اخطأت
 فلك حسنة وقال ابن مسعود
 على حكم الله فلا تزلوهم
 ان اصبحت فمن الله وان
 اخطأت فمنى ومن البطان
 والله تعالى ورسوله منه
 بريان وقال النبي عليه
 السلام اذا حاصرتم حصنا
 فارادكم ان تنزلوهم على
 حكم الله فانكم لا تدرن
 ما يحكم الله فيهم وهذا دليل
 على احتمال الخطأ ولان
 تعدد الحقوق يمتنع استدلالا
 بنفس الحكم وسببه اما
 السبب فلا نقول ان القياس
 تعدية وضع لدرك الحكم

إذا كان صحبها في نفسه غير مستحسن خصوصا على الأب التي كذا قيل * واعترض الغزالي على التمسك بهذه الآية فقال كيف يصح لها حكمها بالاجتهاد ومن العلماء من يمنع الاجتهاد الانبياء عقلا ومنهم من منع سمعا ومنهم من اجازوا حال الخطاء عليهم فكيف ينسب خطأ الى داود عليه السلام ومن ابن يعلم انه قال ما قال من اجتهاد * والآية على نقض مذهبكم ادل لانه قال وكلا آيتنا حكما وعلما والخطأ يكون علما وجهلا لاحكاما وعلما ومن قضى بخلاف حكم الله تعالى لا يوصف بأنه حكم يحكم الله تعالى وان الحكم والعلم الذي اتاه الله تعالى لاسيا في معرض المدح والثناء * والجواب عنه انا قد قلنا على انه كان بالاجتهاد وثبت ذلك بالنقل ايضا وقدينا فيما تقدم ان الاجتهاد للانبياء والخطاء عليهم في اجتهادهم جائز ان وان لم يحز نقر بهم على الخطأ * وليس في قوله عز وجل وكلا آيتنا حكما وعلما انه اتى كل واحد منهما حكما وعلما فيما حكم به في تلك الحادثة فيصير ان يكون المراد به انا العلم بوجود الاجتهاد وطرق الاحكام في نفس الامر والخطأ في مسئلة لا يمنع اطلاق القول بأنه اوتي حكما وعلما فلتاقي للنقص حجة عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لعمر بن العاص اقص بين هذين قال اقضى وانت حاضر قال نعم قال على ماذا اقضى قال على انك ان اجتهدت فاصبت فلك عشر حسنات وان اخطأت فلك حسنة * وفي حديث آخر اذا اجتهد الحاكم فاصاب فله اجران واذا اجتهد فخطأ فله اجر واحد ففيهما دليل على ان في الاجتهاد خطأ وصوابا حيث صرح بذلك الخطا وبثا واثب الاجرو في حديث طويل رواه محمد بن ابي حنيفة عن علقمة عن عبد الله بن زيد عن ابيه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم واذا حاصرتم اهل حصن او مدينة فارادوكم ان تنزلوهم على حكم الله الحديث قال شمس الأئمة في المبسوط وفي هذا اللفظ دليل على ان المجتهد يخطئ وبصير فانه قال فانكم لا تدرون ما حكم الله فيهم ولو كان كل مجتهد مصيبا لكان يعلم حكم الله بالاجتهاد لاحالة * فان قيل فقد قال ولكن اتزلوهم على حكم ثم احكموا فيهم بما رايتموهم يكن المجتهد مصيبا الحق لما امر بالزالهم على حكمنا فانه كان لا يامر بالزال على الخطا وانما كان يامر بالانزال على الصواب * قلنا نحن لا نقول المجتهد يكون مخطئا لاحالة ولكنه على رجاء من الاصابة وهو اتي بما في وسعه فلهذا امرنا بالانزال على ذلك لانه يكون مصيبا بالاجتهاد لاحالة وقاعدة ذلك انه لا يمكن فيه شبهة الخلاف اذا نزلوا على حكمنا وحكمنا فيهم بما رايتموهم ذلك اذا نزلوا على حكم الله تعالى باعتبار ان المجتهد يخطئ ويصيب * والدليل الجهد عليه في هذه المسئلة اجاع الصحابة فانهم اطلقوا الخطا في الاجتهاد كثر او شاع وتكرروا لم ينكر بعضهم على بعض في الخطأ فكان ذلك اجاعا منهم على ان الحق من اقاويلهم ليس الا واحدا فن ذلك ما روى عن علي بن زيد بن ثابت وغيرهما انهم خطوا ابن عباس رضي الله عنهم في ترك القول بالمعول وخطاهم ابن عباس في القول به وقال من باهنتي باهنته ان الله تعالى لم يجعل في رواية ان الذي احصى رمل عالج عددا لم يجعل في مال واحد نصيبين وثلاثا * ومنه ما روى عن ابي بكر رضي الله عنه انه قال اقول في الكلاله برأي فان يكن صوابا فان الله وان يكن خطأ فني ومن الشيطان والله ورسوله منه بريتان وعن عمر

رضي الله عنه انه حكم بحكم فقال رجل هذا والله الحق فقال عمر رضي الله عنه ان عمر لا يدري انه اصاب الحق لكنه لما لم يجهدا * وعنه انه قال لكاتبه اكتب هذا ما راى عمر فان كان خطا فخذ وان كان صوابا فخذ * وعن علي رضي الله عنه في المرأة التي استعصها عمر فاجهضت وقد قال له عثمان وعبد الرحمن بن عوف انما انت مؤدب لا ترى عليك شيئا ان كانا قد اجتهدا قد اخطا وان لم يجهدا قد غشاك ارى عليك الدية نفى الفرة * وعن ابن مسعود رضي الله عنه انه قال في الفوضة اقول فيها برأى فان كان صوابا فمن الله ورسوله وان كان خطا فلي ومن الشيطان * وعن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال ابقى الله زيد بن ثابت يحمل ابن الابن ابنا ولا يحمل الاب الابا ايا الى غير ذلك من الوقائع * واعترض على هذه الحجة بانه قد يكون الخطأ فيما وقع فيه التقصير من المجتهد او فيما خالف فيه نصا او اجما وحجتنا لا ينتهض حجة * واجيب بان الخطأ وقعت في المسائل الاجتهادية التي لانص والاجماع فيها ولا تقصر في مجتهد من الصحابة والواجب التثني وهو باطل * ثم استدل الشيخ رحمه الله على امتناع تعدد الحقوق بنفس الحكم وسببه وهو القياس الثابت بالاجتهاد * اما السبب فلانا قد بينا ان القياس تعدية وضع لدرك الحكم بقوله وضع خبر بعد خبر اى القياس لتعدية حكم النص الى المانص فيه وانه وضع مدركا لحكم النص لاثبات الحكم ابتداء ولهذا حدبناه ابانة مثل الحكم المنصوص عليه في الفرع * فليس بتعدد لا تعدى متعدد يعنى حكم النص اذا لم يكن متعددا في نفسه لا يتصور ان تعدى متعددا * لانه اى التعدية بصفة التعدد يصير تغيير الحكم النص اذا لم يكن حكمه متعددا * فيوجب ذلك اى تعدد الحق في الفرع او تعدية الحكم متعددا ان يكون الحق متعددا بالنص بعينه ليثبت تعدده في الفرع بالتعدية * وهذا اى كون الحق متعددا في النص خلاف الاجماع فاتهم اجمعوا عند تعارض التصيين في الحظر والاباحة والتوقيف والايجاب على ان الحق واحد منهما وان العمل لا يجب بهما جميعا بل يجب الوقف الى ان يظهر ارحمهما لاحدهما او يعرف التاريخ فيكون الاخرنا سحنا للاول واذا تعدد الحق في الاصول بطل القول بتعدد في الفروع المبني عليها * ثم استوضح ما ذكرناه تغير بقوله الا ترى انا لو توهمناه اى النص * غير معلول اى غير مغلل * وذلك اى التعدد * واعترض عليه بان ما ذكرتم غير لازم فان الحكم يتعدى الى الفرع من الاصل متحدا غير متعدد ولكن التعدد فيه باعتبار تعدد الاصل فان اصل كل مجتهد في الفرع المختلف فيه غير اصل خصمه فان من جوزه بيع الجص متفاضلا اعتبره بالذروع ومن لم يجوزه اعتبره بالخطئة والجواز وعدم الجواز في الاصلين ثابتان بلا خلاف وتعدى كل واحد من الحكمين الى الفرع من غير تغيير وتعدد فيه ولكن التعدد حصل بتعدد الاصل وانما يلزم ما ذكرتم ان لو اعتبر الفرع كل واحد من الخصمين باصل واحد بان اعتبره بالمجوز بالخطئة كما اعتبره غير المجوز بها او اعتبره غير المجوز بالذروع كما اعتبره المجوز به وذلك متنع فبين بهذا

فليس بتعدد لا متعدى متعددا لانه يصير تغييرا حجتا فيوجب ذلك ان يكون الحق متعددا بالنص بعينه وهذا خلاف الاجماع الا ترى لو توهمنا غير معلوم لم يكن حكمه متعددا وذلك مما يحتمله صيته يبين فلا يتعدد بالتبديل وفيه تغيير ويصير الفرع به مخالفا للاصل واما الاستدلال بنفس الحكم فهو ان القطر والصوم وفساد الصلوة ومحقها وفساد الكاح ومحقه ووجود الشيء وعدمه وقيام الحظر والاباحة في شئ واحد تستحيل اجتماعه ولا يصلح المستحيل حكما شرعا

ان في هذا الاستدلال اشتباها واما الاستدلال بنفس الحكم فظاهر * في شيء واحد يستحيل اجتماعه
اي اجتماع المذكور يعني في زمان واحد في حق شخص واحد وذلك لان القياس حسيمة في حق
الجميع كالنص لانه خاف النص والحكم الثابت بالنص لا يخص بقوم دون قوم فكذا الثالث
بالقياس فكان حكمه شاملا للجميع حكم النص فبمعظم الحظر والاباحة في حق كل واحد
* الا ترى ان المقلد لو استغنى احد المجتهدين لاقائه بالحظر الذي ثبت عنده على انه حكم الشرع
في حق الجميع ولو استغنى الآخر لاقائه بالاباحة على هذا الوجه ايضا فكان الحظر والاباحة
مجتمعين في حق شخص واحد في زمان واحد وهو مستحيل * بخلاف اجتماع الحظر والاباحة
في الميعة لان الاباحة مختصة بالمضطر لا بتعداه والحرمة مختصة بغير المضطر فلا يكون اجتماعا
في حق شخص واحد * قال القاضي الامام رحمه الله لو كان الحق متعدد الجاز الذي يعمل
بآتياع العلماء ان يختار من كل مذهب ما يوافق نفسه كما ان الله تعالى لما اثبت الكفارة في باب
اليمين اتوا بما كان للعبد الخيار بينها على ما يوافق بل دليل من اباح هذا فقد ابطال الحدود وشرع
طريق الاباحة وبنى الدين على الهوى والله تعالى ما منح الدين الاعلى دليل غير الهوى من
نص ثابت يوجب اوقياس شرعي فمن جعل الحق حقوقا ثبت الخيار للعاصي يهواه ومن قال
الحق في واحد لازم العاصي ان يتبع اماما واحدا وقع عنده بدليل النظر انه اعلم ولا يتخالف في شيء
يهوى نفسه * فان قيل * ليس القياس ان اذا تعارض ثابت البتة الخيار يعمل بايهما شاء
قلنا نعم ولكن لا يهوى نفسه بل بالضرورة فان الحق في واحد هما يلزمه العمل به ولم يبق قوله
لله تعالى دليل يوصله اليه سوى شهادة قلبه قلزمه العمل بما لانه من حجج الشرع في هذا
الموضع فاذا عمل باحدهما لزمه الاعراض عن الآخر الابدليل يدل على الحقيقة فيه * فان قيل
لو كان الحق واحدا لوجب اتباع الخطا لانفسنا استمالة الامر بآتياع الخطا عند
وهو باطل باستمالة الامر بآتياع الخطا * قلنا لانفسنا استمالة الامر بآتياع الخطا عند
تعذر اصابة الحق فان المسئلة اذا كان فيها نص او اجاع ولم يطلع عليه اجتهد بعد استفراغ
وسعه في الطلب كان ما مورأ بآتياع ظنه مع انه خطأ حقيقة لوجود نص على خلافه فمر فنا
ان الخطا جازر الاتباع في الفروع عند ظن الاصابة وتعذر الوقوف على حقيقة الحق (قوله)
وحجة التكليف تحصل بما قلنا جواب عن قولهم لا بد لصحة التكليف بالاجتهاد
من تعدد الحق اذ لو كان واحدا لم يكن تكليف مالمس في الواسع * فقال
صحة التكليف يحصل بما قلنا من صحة الاجتهاد واصا به ابتداء يعني انما لم
يصح التكليف اذا كانوا باصابة ما عدا الله تعالى من الحق ولم يكتفوا بما اصابه الدليل عليه
او خلفاه بحيث لا يصل اليه كل احد بل كفوا الاجتهاد للاصابة فان اصابوا اجرُوا وان
اخطأوا اعدروا واجرُوا على الطلب فكأنوا مصيبين في الاجتهاد وان اخطأ بعضهم الحق
فلم يلزم تكليف مالمس في الواسع * وهذا كن اخر خداه بعلب فرس ضل عنه فخرج كل واحد
الى جانب في طلبه صم هذا الامر وكان كل واحد مصيبا في الطلب متمثلا للامر ولكن من
وجد الفرس مصيب ابتداء لصحة طلبه وانتهاه لظفره بالفرس والباقيون مصيرون ابتداء لبذل

وهمه التكليف يحصل
بما قلنا من صحة الاجتهاد
واصابته ابتداء وقال
ابوخيفة رحمه الله في مدعي
الميراث اذا لم يشهد شهوده
ان لا تعلمه وارث غيره اتي
لا كفل المدعي وهذا شيء
احتاط به القضاة وهو
جور سواه جورا وهو
اجتهاد لانه في حق المطلوب
ما بل عن الحق وهو مني
الجور والظلم وقال محمد
رحمته في المتلاعنين ثلثا
ثلثا اذا فرق القاضي بينهما
تعد الحكم وقد اخطأ
السنة

جهدهم في الطلب وانتال الامر لانتها لحرمانهم من اصابة الفرس فكذا ههنا قوله ﴿
وقال ابو حنيفة الى آخره﴾ للزعمت المعتزلة ان اباحنفة رجده الله كان على مذهبهم استدلالات بما
نقل عنه انه قال كل مجتهد مصيب انكر الشيخ رجده الله ان يكون ذلك مذهباً له واقام الدليل
على ان المذهب عنده ان المجتهد يخطئ ويصيب ﴿فقال وقال ابو حنيفة في مدعى الميراث
اذا لم يشهد شهوده انما لا نسلم له وارثاً غيره يعني شهدوا ان المدعى ههنا وارث فلان الميت
ولم يقولوا لا نسلم له وارثاً غيره﴾ اني لا اكفل المدعى يعني لا اكلفه باعطاء الكفيل انما نسلمت
المال اليه ﴿وهذا اي اخذ الكفيل شيء احتاط به القضاة وهو جور﴾ سماه اي اخذ الكفيل
بطريق الاجتهاد جوراً ﴿وهو اجتهاد الوالوال لئلا يات مع ان اخذ الكفيل ثبت عندهم بالاجتهاد
وهو ان القاضى مأمور بالنظر ور بما يظهر للميت وارث آخر فيأخذ كفيلاً من الحاضر
نظراً للغائب كاللقط اذا رد اللقطة على صاحبها يأخذ كفيلاً منه احتياطاً فلو كان الحق متعدداً
عنده لم يكن تسمية الحكم الثابت بالاجتهاد جوراً معنى فثبت ان الحق عنده في المجتهدات
واحد﴾ ولما كان لقائل ان يقول الحق وان كان واحداً في المجتهدات لكن كل مجتهد مصيب
في حق العمل مأمور بالعمل باجتهاده فلا يجوز تسمية ما ثبت بالاجتهاد جوراً اشار الشيخ الى
الجواب في الدليل فقال انما سماه جوراً لانه اي القاضى الذي امر باخذ الكفيل احتياطاً
في حق المطلوب وهو اخذ الكفيل مائل من الحق وهو عدم تكليف المدعى باعطاء الكفيل
لان حق الحاضر معلوم قد ثبت بالحجة وحق الآخر موهوم فلا يجوز تأخير حق الحاضر لآخر
موهوم لامارة عليه ﴿ومسئلة اللقطة فيما اذا دفعها بالعلامة لان حق الحاضر ليس ثابت
ولهذا كان له ان لا يدفعها اليه فاما اذا دفعها بالبيئة فلا حاجة الى اخذ الكفيل عنده في الصحيح
من الرواية﴾ وهو معنى الجور يقال جار عن الطريق اذا مال عن قصده ﴿والظلم يعني
ان كان المراد من الجور الظلم على معنى انه يأخذ الكفيل عن المدعى ظلم في حقه فهو بمعنى
الميل ايضاً لان الظلم وضع الشيء في غير موضعه فاذا كلفه القاضى باعطاء الكفيل جبراً
والحق على خلافه كان ذلك وضعاً للشيء في غير موضعه وكان ميلاً عن الحق ﴿وقال محمد
يعني ذكر محمد رجده الله في البسوط في المتلعبين اذا التعن كل واحد منهما ثلاث مرات ثم فرق
القاضى بينهما ان الفرقه جائزة وان حكمه يتغير عندنا وقد اخطأ السنة اي الطريقة الملوكة
في الشرع في هذا الباب فقد حكم اصحابنا بحجة الاجتهاد حيث تفقدوا قضاء القاضى ثم اهلوا
اسم الخطاء عليه ففرقنا ان الاجتهاد قد يقع خطأ عندهم وان كان جائز العمل به ﴿فان قيل﴾
كان ينبغي ان لا ينفذ حكمه في هذه الصورة كما قال زفر والشافعي رجدهما الله لانه حكم بخلاف
الكتاب والسنة فان العمان في الكتاب والسنة خمس مرات والحكم بخلاف النص باطل
كالو حكم بشهادة ثلاثة نفر في حد الزنا ﴿قلنا هذا حكم في موضع الاجتهاد فينفذ كالو حكم
بشهادة المحدود في النذف وذلك لان تكرار العمان للتغليظ ومعنى التغليظ بمحصل باكثر كلمات
العمان لانه جمع متفق عليه وادنى الجمع كاعلاء في بعض المواضع فاذا اجتهد القاضى وادى

اجتهاده الى هذا الطريق نفذ حكمه * ولا نسلم ان قضائه يخالف للنص لان اصل الفرقه وعملها غير مذكور بن في النص وهذا الاجتهاد في محل الفرقه فان من ابطال هذا القضاء يقول لاشفع الفرقه وان اتعت المرأة العمان بعد ذلك ولا ينفذ حكمه وان ام الزوج اللعان وانما دفع الفرقه عنده بلعان الزوج كذا في المبسوط * قوله * ودليل ماقلنا من المذهب يعني الدليل على ان مذهب اصحابنا ما ذكرنا ان المجتهد يخطئ ويصيب كثير في كتبهم سوى هاتين المسئلتين المذكورتين مثل مسئله النحرى ومثل ما قال محمد رحمه الله في غير موضع من كتبه اذ قضى القاضى برأى نفسه في حادثة اختلف فيها الفقهاء نفذ على الكل ونبت صحته في حق من يخالفه وان كان عند المخالف هذا القاضى مخطئا للحق عند الله تعالى * ويجوز ان يكون معناه ان على صحة ما ذهب اليه اصحابنا من ان المجتهد يخطئ ويصيب كثير في كتبهم سوى الدلائل المذكورة في هذا الباب والاول اظهر * ثم اجاب عن مسئله الاجتهاد في القبلة التي استدلوا بها على ان كل مجتهد مصيب * فقال فاما مسئله القبلة الى آخره يعني لانسلم ان المجتهد في القبلة مصيب لانه لا يخطئ بل المجتهد فيها يخطئ ويصيب كثير من المجتهدين استدلالا بالمسئلة المذكورة في الكتاب * ويلزم عليه انه لو لم يكن المجتهد في القبلة مصيبا لانه لا يجب على المخطئ اعادة الصلوة بعد ما تبين خطأه يبين كالموصلى في توب نجس على ثمن انه طاهر * فعرض للجواب بقوله * واما قوله اى قول من ادعى الحقوق ان المخطئ للقبلة لا يعيد صلوة وجواب اما بخلاف من حيث المعنى والتقدير واما قوله ان المخطئ لا يعيد صلوة فلا يصلح دليلا على ما ادعاء * لانه اى المجتهد في القبلة او المأمور بالتوجه الى الكعبة لم يكلف اصابة حقيقة الكعبة لانها ليست في وسعه لا تقطاع الادلة بالكعبة عند الاشتباه * بل كلف طلبه اى طلب الكعبة بتأويل البيت على رجاء الاصابة * لكن الكعبة استدراك من قوله بل كلف طلبه يعني التكليف بطلب الكعبة وان تحقق لكن الكعبة غير مقصودة بعينها في هذا التكليف ولهذا لو قصد بالتوجه التعظيم للكعبة والعبادة لها يكفر الا ترى ان عنهما كانت موجودة قبل الشرع ولم تكن قبله وقد ينقل وجوب التوجه من عينها الى جهتها عند الفية ومن جهتها الى ما يقع عليه النحرى عند الضرورة والى اى جهة توجهت الدابة او السفينة في الصلوة على الدابة والسفينة ثبتت من عينها ليست بمقصودة وانما المقصود وجه الله تعالى ' رضاه بدليل قوله عز ذكره فانما تولوا فم وجه الله * واستقبال الكعبة ابداء كما كان استقبال بيت المقدس ابداء * فاذا حصل الابتداء في حالة الاشتباه بالتوجه الى ما شهد قلبه انه جهة الكعبة وحصل المقصود وهو طلب وجه الله سبحانه في هذا التوجه سقطت حقيقة اى حقيقة التوجه الى الكعبة لان عند حصول المقصود لا يلازم بفوات الوسيلة وصار التوجه الى جهة النحرى عند الاضطرار كاللوجه الى جهة الكعبة عند الاختيار باعتبار حصول المقصود فلذلك لم يجب الاعادة * ثم استوضح فساد استدلالهم بهذه المسئلة فقال الا ترى ان جواز العبادة وفسادها من صفات العمل يقال عمل جائز وعمل فاسد لان صفات ما هو الحق حقيقة ونحن نساعدكم

المذهب لاصحابنا في ان المجتهد يخطئ ويصيب في كتب اصحابنا اكثر من ان يحصى واما مسئله القبلة فان المذهب عندنا في ذلك ان المتحرى يخطئ ويصيب ايضا كثير من المجتهدين الا ترى انه قال في كتاب الصلوة في قوم صلوا جماعة ونحروا القبلة واحتلوا فمن علم منهم حال امامه وهو مخالفه فبذبت صلوة لانه يخطئ للقبلة عنده ولو كان الكل صوابا والجهات قبله لما فسدت ولما كفوا النحرى والطلب كالجاعة اذا صدر الى جوف الكعبة واما قوله ان المخطئ للقبلة لا يعيد صلوة فانه لا يكلف اصابة الكعبة فينا بل كلف طلبه على رجاء الاصابة لكن الكعبة غير مقصودة بعينها وانما المقصود وجه الله تعالى واستقبال القبلة ابتلاء فاذا حصل الابتلاء بما في قلبه من رجاء الاصابة وحصل المقصود وهو طلب وجه الله سقطت حقيقة الا ترى ان جواز الصلوة وفسادها من صفات العمل والمخطئ في حق نفس العمل مصيب ثبت ان مسئله القبلة

ومسئلتنا سواء

على ان المجتهد في حق نفس العمل مصيب فكان الاجتهاد في القبلة والاجتهاد في سائر الاحكام سواء فلا يصح الاستدلال بهذه المسئلة على ان كل مجتهد مصيب **السق حقيقه** قوله **﴿** وهذا عندنا اي ما ذكرنا ان المنصرى لم يكلف اصابة الكعبة وانما كلف طلبه على رجاء الاصابة مذهبنا **﴿** فاما عند الشافعي فالمنصرى كلف اصابة حقيقة الكعبة حتى اذا اخطأ من كل وجه بان استدبر الكعبة وجبت عليه الاعادة اذا علم به فعلى قوله لا يصح استدلالهم بهذه المسئلة اصلا **﴿** اخبرني الشافعي رحمه الله في ان الامر بالوجه الى الكعبة في حق الغائبين عنها وانقطاع دليل العيان ثابت على تحقيق الاصابة بقينا بان طريق الاصابة مما توقف عليه لو تكاثرت البعد لمعرفة تركيب السماء والارض وكيفية جهات الاقاليم الا انه عذر دونه بسبب الحرج فكان ميمها لا مسقطا اصلا في حق اصل الامر متعلتا بالاصابة حقيقة فبقي ظهر الخطاء بقينا لزم الاعادة كالعمل بالاراي ايجب بشرط ان لا يخالف النص وعذر في العمل به وان لم يتحقق عدم النص ولم يتكلف كل التكليف في طلب النص ولكن لم يسقط به اصل الخطاب فاجب له العمل بشرط انه ان ظهر نص بخلافه فسد عمله **﴿** واحصاينا رحمه الله بنوا وجوب طلب الكعبة بعد الغيبة عنها على الدلائل المعنوية التي ليس فيها كثير حرج لاعلى ما ليس بمعتاد ولا مأمور به بالشرع من علم الهندسة وكيفية تركيب السماء والارض **﴿** والدلائل المعنوية من الشمس والتنجيم لاتوصلنا الى حقيقة الكعبة بل هي مطبوعة فسقط الخطاب باصابة الحقيقة لقصور الحجة وزعم العمل بالتوجه الى جهة فيها رجاء اصابة الكعبة فاذا تعدت النجوم والمحارب المتصورة واخبار الناس من هذه الادلة ووجب العمل برأى القلب وهذا الرأى لا يوصله الى الجهة الظاهرة حال ظهور الشمس والمحارب سقط اصابة تلك الجهة وزعم التوجه الى جهة فيها رجاء اصابة المحارب الظاهر فاذا عمل بذلك القدر صار مؤتمرا بالامر فلا يخفى عمله فاسدا بترك ما ترك لانه لو لم يؤمر به بخلاف حادثة فيها نص ولم يشعر به وعمل بالرأى بخلافه لانه كلف العمل بالرأى بشرط ان لا يخالفه نص والنص الذي يخالفه ما يناله حالة الحاجة الى العمل به لولا تقصير منه في الطلب فانه لو كان طلبه من قبل امكنه العمل به حال حاجته هذه **﴿** الا ترى ان زوال هذا الجهل مقرون بمعنى يوجد منه لا يتبدل حال الدليل من الله تعالى فاما الخطأ في باب القبلة فيتبدل به حال الدليل بزوال النجم وظهور النجم وذلك امر سماوي يتبدل به حال الدليل فكان ورأه زول نص بعد ما عمل بالاجتهاد بخلافه ولهذا المعنى نقول فبين اجتهاد وتوضأ بماء ثم تبين انه نجس انه بعيد الصلوة وكذلك الثوب لان طريق العلم تلك التماسه الخبر كافي المسئلة الاولى ولقصور منه في طلبه وقع الجهل والخبر عن القبلة وان بلغه في موضعه لا ينضمه في هذا الموضع فلا يوجب الا للنجم كذا في التقويم **﴿** فان قيل **﴿** ما ذكرتم من الدليل معارض بان النبي عليه السلام جعل الاقتداء بكل واحد من اصحابه هدى بقوله اصحابي كالنجوم ينطقون بهم اعديتم مع اختلافهم في الاحكام تقيا واثباتا فلو كان الحق واحدا لم يكن الاقتداء بالكل هدى **﴿** وبالايجاع فان الصحابة اختلفوا في المسائل وقال كل واحد قولاً وصوب بعضهم بعضاً

وهذا عندنا وعند الشافعي
رحمه الله كلف المتحرى
اصابة حقيقة الكعبة حتى اذا
اخطأ اعاد صلوة

بدليل انه بقي بينهم تعظيم بعضهم البعض وترك انكار بعضهم قول البعض ولو اعتقد كل واحد منهم ان صاحبه مخطئ لانكره لان انكار المنكر واجب * وبان الحق لو كان واحدا لنصب عليه دليل قاطع لازاحة الاشكال ولوجب نقض كل حكم خالفه كقائه المريب والاصم وابن عليه * قلنا * لانسلم ان الحق لو كان واحدا لم يكن الاقتداء بالكل هدى بل هو هدى لانه كاصح ان يقال لكل مجتهد في اتباع غنه مهتد صبح العاصي اذا قلده ذلك لانه فعل ما يجب عليه اجماعا مقلدا كان او مجتهدا اذ المراد من الاقتداء هو الاتيان بما يجب * ولان الاقتداء باحدهم اذا كان اقتداء كان الاقتداء بجميعهم اولى بالاقتداء وقد ذكرنا انهم اطبقوا على تحضية بعضهم بعضا ويلزم منه انهم يرون الحق واحدا فكان الاقتداء بهم في هذا اجتداء * واما قولهم صوب بعضهم بعضا فغير مسلم وانما بقي التعظيم وترك الانكار لانهم اجمعوا على وجوب اتباع كل مجتهد ظنه والمخطئ فيرمين حتى لو كان معينا يجب الانكار حيثئذ * وقولهم لو كان الحق واحدا لنصب عليه دليل قاطع فاسد اذ لا مانع من ان يكون المصلحة طلب النان بالحكم بالادلة الظنية لئيل ثواب الاجتهاد لاطلب العلم مع انه متقضى نصب الادلة المتأخرة مع امكان نصب الادلة القطعية * وانما استمع نقض ما خالف الصواب لعدم معرفة الخطأ من الصواب * قوله * فاما من جملة اى المجتهد اذا اخطأ * مخطئا ابتداء وانتهاء اى مخطئا من الاصل في نفس الاجتهاد وفيما هو الحق حقيقة فقد احتج بما روينا من اطلاق الخطأ في الحديث فان النبي عليه السلام قال وان اخطأت فلك حسنة ذكر الخطأ مطلقا والخطأ المطلق ماهو الخطأ ابتداء وانتهاء * قالوا والاجتهاد المؤدى الى الخطأ لا يجوز ان يكون مأمورا به كالرجل الامور بدخول بلد اذا سلك طريقا لا يوصله اليه لا يجوز ان يقال انه مصيب في قطع المسافة التي قطعها ولانه كان مأمورا بقطعها * قالوا وانما الزمنا المجتهد العمل بقياسه على تقدير انه صواب كاي لمنا العمل بالنص على تقدير انه غير منسوخ ومتى ظهر اتساعه بطل العمل به فكذلك متى عمل بالقياس ثم روى له نص بخلافه حتى تبين خطأه يقينا بطل ما مضى بقياسه * وكذلك من حضرته الصلوة ومعه ثوب او ماء شك في طهارتهما فاستعملهما على تقدير الطهارة بحكم الاستصحاب فاذا تبين نجاستهما فسد عمله من الاصل * وماروى من اطلاق الاصابة على المجتهدين جميعا فعلى ما ذلالم يتبين وجه الخطأ واشبهه فان الواجب دقة الاشتباه العمل باى قياس كان فيكون العمل من كل مجتهد بقياسه صوابا ظاهرا مالم يتبين خطأه * قالوا وهكذا نقول في قوم اختلفوا في جهة الكعبة عند الاشتباه وصلوا وان صلوة كل واحد منهم جائز حتى يتبين عليه خطأه فحينئذ نأمره بالاعادة * قوله * ونقول النبي عليه السلام في اسارى بدر استشار النبي صلى الله عليه وسلم ابابكر وعمر رضي الله عنهما في اسارى بدر فقال ابو بكر رضي الله عنه قومك واهلك استانهم لعن الله ثوب عليهم وخذ منهم فدية نتوى بها على الكفار وقال عمر رضي الله عنه كذبوك وخر جوك قدمهم واضرب اعناقهم فان هؤلاء ائمة الكفر وان الله تعالى اغناك من الفداء قال النبي صلى الله عليه وسلم الى راي

فاما من جملة مخطئا ابتداء وانتهاء فقد احتج قاروينا من اطلاق الخطأ في الحديث ونقول النبي صلى الله عليه وسلم في اسارى بدر حين نزل قوله تعالى لو لا كتاب من الله سبق لمسكم الآية لو نزل بنا عذاب ما نجيا الا عمر

ابن بكر فزل قوله عز وجل ما كان لشي ان يكون له اسرى الى آخر الايات الثلاث فقال النبي عليه السلام لوزنل بنا عذاب ما تجا الاعر ﴿ ففيه دليل ان الاجتهاد عر رضى الله عنه كان صوابا وان الاجتهاد الاخر كان خطأ من الاصل لاصحابه العذاب الاول لولا المنع وهو الكتاب السابق ولو كان صوابا في حق العمل لما استوجب به العذاب الا لم لوجود امتثال الامر ﴿ وقيل المراد من الكتاب السابق ما كتب الله في الوح المحفوظ ان لا يعذب اهل بدر ﴿ وقيل ان يحل لهم الفنائم والفداء ﴿ وقيل ان لا يعذب قوما الا بعدنا كيد الحجة وتقديم النهى ولم تقدم النهى عن ذلك ﴿ ثم بظاهر هذا النص تمسك المريسي ومن تابعه وقال المجتهد يأثم بالخطاء ويغائب عليه لان استحقاق العذاب الا لم دليل الاثم ﴿ ولان الخطاء انما يقع تقصير في الطلب والتقصير في طلب الواجب دليل الاثم الا ترى ان الخطاء في اصول الدين موجب للاثم لقصور في الطلب والتأمل ﴿ وبدل عليه ما نقل عن الصحابة والمجاهدين على سبيل الشهرة لتشنيع بعضهم على البعض مثل قول ابن عباس رضى الله عنهما الا يبق الله زيد بن ثابت ﴿ وقوله من شاء باهله ﴿ وقول عابشة رضى الله عنها المبلغ زيد بن ارقم ان الله تعالى اطل حجة وجهاده مع رسول الله ان لم ينب ﴿ وقول ابانينة رضى الله عنه هذا شئ احتاط به بقض القضاء وهو جور وقول الشافعي رضى الله عنه احسن قد شرع فعل ما ذكرنا ان الخطأ يصح سببا لعقاب الاثم والابتنك لتشنيع وجه ﴿ قوله ﴿ واحتج اصحابنا بحديث عمرو بن العاص فانه عليه السلام لما قاله وان اخضات فك حسنة وقال في آخر وان اخضاه فله اجر واحد والخطاء المطلق لا يكون حسنة ولا سببا للاجر بوجه عرفنا انه مصيب في نفس الاجتهاد ومستحق للاجر به وان اخضاه الحق الحقيقي ﴿ ويقول الله تعالى في قصة داود وسليمان وكلا آتينا حكما وعلما اخبرناهما جيسا اوتيا من الله علما وحكما بعد ما بين ان سليمان اخضع بفهم ما هو الحق عند الله عز وجل ومعلوم ان الخطاء المحض لا يكون حكم الله تعالى فيثبت ان تأويله انه حكم الله تعالى من حيث انه صواب في حق العمل ﴿ وهذا التمسك انما يستقيم اذا سلم الخصم ان المراد آتيا العلم والحكم في تلك الحادثة ولكنه لا يسلم بل يقول المراد آتيا العلم والحكم في غيرها كما مر بيانه ﴿ وقال عبد الله كذا روى ان مسروقا وعلقه او الاسود سبقا بركتين من صلوة المغرب فلما قاما الى القضاء صلى مسروق ركعة وجلس ثم ركعة فجلس وسلم وصلى الآخر ركعتين ثم جلس فذكر انك لعبد الله بن مسعود رضى الله عنه فقال كلا كما اصاب ولكن صنع مسروق احب الى فخر احدهما الى الفاتت ولم يكن بينهما فعدة والآخر الى السابق فقوله كلا كما اصاب دل على ان كل واحد منهما مصيب وقوله صنع مسروق احب الى دل على ان الحق واحد منهما قتلنا اراد بالول الكلام ان كل واحد منهما مصيب فيما عمل باجتهاده ومن اخره ان الحق الحقيقي مع مسروق عنده ﴿ فان قيل ﴿ هذا لا يدل على ان الحق واحد بل يدل على ان كلا الاجتهادين حق ولكن العمل بما ذهب اليه مسروق افضل كما هو مذهب القائلين بالاشبه ﴿ قلنا ﴿ هب انه كذلك لكنه لا يخرج من

واحتج اصحابنا بحديث
عمرو بن العاص رضى الله
عنه وقول الله تعالى
وصكلا آتينا حكما
وعلمنا والحكم والعلم انما
اريد به العمل فاما اصابة
المطلوب فن احدهما وقال
عبد الله بن مسعود رضى الله
عنه للمسروق والاسود
كلا كما اصاب وصنع مسروق
احب الى فياسبقا من ركعتي
المغرب

ان يكون دليلا على ان كل واحد منهما مصيب في حق العمل الا انه لما قام الدليل على ان الحق واحد وان مذهب عبدالله حيث قال وان اخطأت فني ومن الشيطان عرفنا انه لم يرد به ان كليهما اصاب الحق حقيقة وان احدهما اخطى بل اراد اما ذكرنا الا ترى ان من قال بانه يخطئ ابتداء وانتهاء ساعدنا في انه يخطئ للحكم فلا يمكنه حمل قوله كلا كما قد اصاب على انها اصابة الحكم فيعمل على انها اصابة في الاجتهاد * ولان كل مجتهد مكلف بما في وسعه وفي وسع كل احد منهم طلب ما عند الله من الحق دون اصابته الا ترى ان المجتهد امر بالقياس عند عدم النص وانه لا يوصله الى الحق الذي هو عند الله تعالى قطعا بخلاف ثبت انه لم يؤمر بالعمل به على شرط اصابة الحق حقيقة لانه لا يوصله اليه ولكن على تحرى الاصابة لان الدليل مطع في الاصابة فاستوجب الاجر على ابتداء فعله لانه ادى ما مكلف به وحرم الصواب والثواب في آخره اى ثواب اصابة الحق اما بسبب تقصير منه او ابتداء حرمان من الله عز وجل * وهذا كمن قاتل الكفار على تحرى النصره كان مصيبا في قتاله بمثلا امر الله تعالى في اعداء كلته قتل ام قتل مستحقا لاجر العظيم لانه مصيب لما قاتل على تحرى اصابة النصره اصاب او لم يصب وكما الزمنا اذا نسبوا غرضا فرموا على تحرى الاصابة كانوا مصيبين في تحريم الاصابة واذا اخطأ بعضهم الغرض وصاب البعض لم يصبر واحد مختطفا في تحريم الاصابة بطريقه * فان قيل * خطاؤه في تقصيره في طلب طريق الاصابة لاني قصد الاصابة فان الله تعالى اعطاه من الراى ما لو نزل بمجهود كل البذل لاصاب الحق على الحقيقة * قلنا * ان الله تعالى كما لم يكلف بمائس في الوسع لم يكلف بمائيه الحرج قال الله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج وفي بناء الخطاب على هذه المبالغة في استعمال الراى حرج عظيم فيصبر عفوا ويجب بنا ما خطاب على المتأد من الاستعمال وذلك لا يوصلنا الى حقيقة العلم بخلاف وهذا بخلاف الاجتهاد في اصول الدين فان الخطئ لما عند الله تعالى يخطئ في حق نفسه ايضا لان الله تعالى دلائل عليها توجب العلم يقينا في اصل الوضع فلم يجب الخطأ الا بقله التأمل * فاما قصة بدر فقد عمل رسول الله صلى الله عليه وسلم بإشارة ابن بكر رضى الله عنه اى بجتهاده ورأيه يعنى لا يمكن ان يحمل اجتهاده على الخطأ لان رسول الله صلى الله عليه وسلم عمل براه وافر عليه بقوله عز اسمه فكلوا مما غنمتم حلالا طيبا وما فر عليه لم يحمل الخطأ بوجه * الا ان هذا اى اخذ الفداء كان رخصة * والمراد بالاية على حكم العرعة لولا الرخصة اى العتاب بناء على تقدير بقاء العزيمة * قال القاضى الامام وتأويل العتاب والله اعلم ما كان لني ان يكون له اسرى حتى يفضن في الارض وكان ذلك كرامة خصصت بها رخصة * لولا كتاب من الله سبق بهذه الخصوصية لمسك العذاب بحكم العزيمة على ما قاله عمر * والوجه الاخر ما كان لني ان يكون له اسرى قبل الامتحان وقد امتحنت يوم بدر فكان لك الاسرى كما كان لسائر الانبياء عليهم السلام ولكن كان الحكم في الاسرى المن او القتل دون المفاداة فلولا الكتاب السابق في اباحة الفداء لمسك العذاب كذا في التقويم

ولان كل مجتهد يكلف بما في وسعه فاستوجب الاجر على ابتداء فعله وحرم الصواب والثواب في آخره اما بتقصير منه او حرمانا من الله تعالى ابتداء واما قصة بدر فقد عمل النبي صلى الله عليه وسلم بإشارة ابن بكر الصديق رضى الله عنه فكيف يكون خطاؤه الا ان هذا كان رخصة والمراد بالاية على حكم العزيمة لولا الرخصة

﴿ قوله ﴾ فالخطي في هذا الباب أي في الفروع التي لانس فيها لا يضل * واحتز به عن الخطي في الأصول فإنه مضلل * وقد اختلفوا في الخطي في الفروع قليل هو ما جور للمروية من الحديث * وقيل هو معذور لأن الخطأ ضد الصواب وهو محذور في الأصل إلا أن حكم الخطر يزول بعد الخطأ فاما إن نال اجر الصواب ولا صواب فلا كالتأثم لا يأنم بترك الصلوة ولكن لا نال ثواب المصل * وقيل هو معاتب خطأ لما ذكرنا * وقلنا إذا كان طريق الإصابة بينا فهو معاتب لعنا أنه ما الخطأ إلا تقصير من قبله فاما إذا كان خفيا فليس بمعاتب لأن الخطأ إنما وقع لخفاء دليل الإصابة وذلك من الله تعالى والخفي بما لا يدركه كل فهم وكل قلب فإن أدراك البصائر على التفاوت كادراك الإبصار بحكم الخلقة فلا يجوز العتاب على فعل الله تعالى فيصير معذورا فيما لم يدرك مصيبا فيما استعمل من الاجتهاد مأجورا * وما روى من الخطئة والتشابع فعل النوع الذي طريقه عند الذي خطأ وشنع وفي تصويب كل مجتهد وجوب القول بالأصلح فإنه لا شك أن الأصلح للبعدا إصابة الحق واستحقاق الثواب عليه فإذا حرم من الإصابة من غير تقصير منه لم يكن ذلك أصح له وهو واجب له عندهم فلذلك وجب القول بأصابة الكل * وبأن يلحق الولي بالنبي فأنهم يقولون لا يجوز أن يفعل الله تعالى حق نبي من الأكرام والأفضال ما انفصله في حق غيره إلا أن العبد يظل ذلك بفعله واجتساره قالوا ملحق بالنبي عندهم في حق الأفضال والأنعام عليه وفي تصويب كل مجتهد الحاق الولي بالنبي فإنه لما كان مصيبا للحق في اجتهاده لا محالة كان قوله في الحقيقة مثل قول النبي ثبت أن القول بالتصويب مبنى على مذهبه * وأهل أن القول بالتصويب لا يؤدي إلى القول بالأصلح لا محالة فإن كثيرا من أهل السنة ذهبوا إليه مع إنكارهم القول بالأصلح ولكن مبنى التصويب على أمرين * أحدهما وجوب الأصلح كذا ذكر الشيخ رحمه الله * والثاني امتناع تكليف مالمس في الواسع أو مافيه حرج فمن قال من أهل الاعتزال بالتصويب بناء على وجوب الأصلح ومن قال به من أهل السنة بناء على امتناع تكليف مالمس في الواسع أو مافيه حرج ﴿ قوله ﴾ على تحقيق المراد به أي هذا القول بأن يراد إصابة الحق الحقيقي وإخطاء الحق الحقيقي ليحصل الاحتراز عن مذهب المعتزلة ظاهرا وباطنا وذلك لأن القائلين باللاحق منهم قد يقولون إن المجتهد يخطئ ويصيب وير بدون ذلك إصابة الاحق وإخطاءه ولكن الخطي لللاحق مصيب للحق حقيقة عندهم فإذا لم نرد بقولنا يخطئ ويصيب حقيقة كل واحد منهما على التفسير الذي ذكرنا يكون هذا احترازا عن الاعتزال ظاهرا حيث حصل به الاحتراز عن مذهب من قال بأشواء الحقون منهم لا باطننا حيث لم يحصل الاحتراز عن مذهب القائلين باللاحق فاما إذا اردنلها إصابة الحق الحقيقي وإخطاءه فقد حصل الاحتراز عن المذهبين فكان ذلك احترازا عن مذهبهم ظاهرا وباطنا * قال صاحب القواطع ولقد تدرت فأرأيت أكثر من يقول بالتصويب المتكلمين الذين ليس لهم في الفقه ومعرفة احكام الشريعة كثير حظ ولم يفقوا على شرف هذا السلم ومنصبه في الدين ومرتبته في مسالك الكتاب والسنة وإنما نهاية راس مالهم المجدالات الموحشة وإلزام بعضهم بعضا في منسوبات وموضوعات اتفقوا

فالخطي في هذا الباب لا يضل ولا يصاب إلا أن يكون طريق الصواب بينا فيماتب وانما نسبنا القول بتعدد الحقوق إلى المعتزلة لقولهم بوجوب الأصلح وفي تصويب كل مجتهد وجوب القول بالأصلح وبأن يلحق الولي بالنبي وهذا عين مذهبهم والختار من العبارات عندنا أن يقال إن المجتهد يصيب ويخطئ على تحقيق المراد به احترازا عن الاعتزال ظاهرا وباطنا وعلى هذا أدركنا مشايخنا وعليه مضى أصحابنا المتقدمون والله اعلم ولو كان كل مجتهد مصيبا لقطعت الخنفة وبطل الاحتياط

عليها فيأينهم فنظروا الى الفقه ومعانيه بافهام كلية وعقول حسنة فعدوا ذلك ظاهرا من الامر ولم يعتقد لها كثير معان يلزم الوقوف عليها وقالوا لم يكلف المجتهد الا في محض ظن يعثر عليه بنوع امانة ولا يستقيم تكليفه سوى ذلك وليس في محل الاجتهاد حق واحد مطلوب بل مطلوب المجتهد هو الثقل يعمل به وهذا الذي قالوه في غاية البعد وهو ان يكون مطلوب المجتهد مجرد ظن والظن قد يستوى فيه العالم والعامى وقد يكون بدليل وقد يكون بلا دليل بل المطلوب هو حكم الله تعالى في الحادثة بالمال المؤثرة ولا يشف عليها الا اراضون في العلم الذين عرفوا معاني الشرع وطلبوها بالجهد الشديد والكد العظيم حتى اصابوها فلما من ينظر اليه من بعد ويطنه سهلا من الامر ولا يعرف الا مجرد ظن يظنه الانسان فيعثر هذه المرة العظيمة التي لا تتعاش عنها ويعتقد تصويب كل المجتهدين بمجرد ظنونهم فيؤدي قوله الى اعتقاد الأقوال المتناقضة في احكام الشرع والى خرق الاجماع والخروج على الامة وحل امرهم على الجهل وقلة العلم وترك المبالاة فيما نصبوا من الأدلة واهسر الباليهم واعتبروا فكرهم في استخراجها واظهار تأثيرات مادعوها من العلم ثم نهاية امرهم عند هؤلاء انهم وصلوا الى مثل ما وصل مخالفوهم وان ما وصلوا اليه عند الله حق وضده حق وقولهم وقول مخالفهم سواء فيكون معهم شبه ضايع وثمرته كلاً ثمة وبطلان مثل هذا القول ظاهر ولعل حكايته تفي كثيرا من العقلاء عن اقامة البرهان عليه والله اعلم * ويتصل بهذا الاصل اى بيان احكام العلة بمسئلة تخصيص العلة * او يتصل بمسئلة تصويب المجتهدين ونقطة عليهم مسئلة تخصيص المال كسأيتك بيانه وهذا اى ما نشرع فيه

ويتصل بهذا الاصل مسئلة
تخصيص المال وهذا
باب فساد تخصيص
المال

﴿ باب فساد تخصيص المال ﴾

تخصيص العلة عبارة عن تخلف الحكم في بعض الصور عن الوصف المدعى علة لما منع كما اشار اليه الشيخ في الكتاب * وانما سمي تخصيصا لان العلة وان كانت معنى ولا عود للمعنى حقيقة لانه في ذاته شئ واحد ولكنه باعتبار حلوله في محال متعددة يوصف بالهموم فاخراج بعض المحال التي توجد فيها العلة عن تأثير العلة فيه وقصر عمل العلة على الباقي يكون بمنزلة التخصيص كما ان اخراج بعض افراد العام عن تناول لفظ العام اياه وقصره على الباقي تخصيص واجهوا على ان العلة متى ورد عليها نقص بطل لان المنقضى لا يصلح ان يكون علة شريعة * واخذلوا في تخصيص العلة فقال القاضي الامام ابو زيد الشيخ ابو الحسن الكرخى وابوبكر ابرازى واكثر اصحابنا العواقين ان تخصيص العلة المستنبطة جائز وهو مذهب مال والشافعي ابن حنبل وعامة المعتزلة * وذهب مشايخ دارنا قديما وحديثا الى انه لا يجوز وهو اظهر قول الشافعى واكثر اصحابه * هذا الاختلاف في العلة المستنبطة فاما في العلة المنصوصة فاتفق القائلون بالجواز في المستنبطة على الجواز فيها * ومن لم يجوز التخصيص في المستنبطة فكثرهم جوزه في المنصوصة وبعضهم منعه في المنصوصة ايضا وهو مختار عبد القاهر البغدادى وابى اسحاق الاسفرائينى * وقيل انه منقول عن الشافعى رحمه الله * احتج المجوزون بان العلة

قال الشيخ الامام رضى الله
عنه من اصحابنا من اجاز
تخصيص المال المؤثرة
وذلك بان يقول كانت
عائى توجب ذلك لكنه
لم توجب لما منع فصار
مخصوصا من العلة بهذا
الميل

الشرعية امارة على الحكم وليست بموجبة بنفسها وانما صارت امارة يجعل جاعل فجاز
 ان يجعل امارة للحكم في محل ولم يجعل امارة في محل كإجاز ان يجعل امارة في وقت دون وقت
 ويختلف الحكم عنها في بعض المواضع لا يخرج عن كونها امارة لان الامارة لا تستلزم وجود
 الحكم في كل المواضع بل ان شرط فيها غلبة وجود الحكم عندها كالقيم الرطب في الثلثة امارة
 للطر قد يختلف في بعض الاحايين ولا يدل ذلك على انه ليس بأمارة * وان تخصيص العلة
 المنصوصة جائز فان الله تعالى جعل السرعة واذا نزلت لقطع الحبل وقد يوجد بارق
 لا يقطع وزان لا يحد وجعل المشاقة علة لقتل الكفار بقوله عز اسمه في سورة الانفال
 ذلك بأنهم شاقوا الله ورسوله بعد قوله فاضربوا فوق الاعناق وقد وجدت العلة في حق
 المرأة بدون القتل وجعل وقوع العداوة والبغضاء علة لحرمة الخمر والميسر بقوله انما
 يريد الشيطان ان يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر والعلة موجودة في حالة
 الاكرام مع تخلف حكمها عنها ولما جاز تخصيص المنصوصة جاز تخصيص المستنبطة لان
 ما يجوز على الشيء او ما يستعمل جوازه عليه لا يختلف باختلاف طرقة ولم يوجد في العلة
 اختلاف الطريق فانه في احدهما النص وفي الاخرى الاستنباط وذلك لا يوجب الاختلاف
 فيها بعدما ثبت ان كل واحد منهما علة * الا ترى ان دلالة العلة على ثبوت الحكم في محالها
 كدلالة العام على افرادها فلما جاز تخصيص العام جاز تخصيص العلة * وان خصوص العلة
 ليس بالامتناع ثبوت موجب الدليل في بعض المواضع المانع يمنع بطريق المعارضة وذلك
 بما لا يرد العقل ولا يكون دليل الفساد كما في العلة المحسوسة فان النار علة للاحراق فمانيها
 لم تؤثر في ابراهيم عليه السلام ولا في الطلق المانع وذلك لا يدل على ان النار ليست بمحرقة
 * وما ذكر الشيخ في الكتاب ان تخصيص غير المناقضة * وانما ذكره هذا لان من انكر
 التخصيص جعله من باب المناقضة اذ يلزم منه القول بتصويب كل يجتهد وذلك يستلزم اعتقاد
 حقيقة الحظر والاباحة والجواز والفساد في شيء واحد وهو تناقض فقال التخصيص غير
 المناقضة * وتقريره ما ذكر القاضي الامام ابو زيد وشمس الائمة وجههما الله في كتابهما ان
 التخصيص غير المناقضة لثمة وشرعا واجاما وقها * اما لثمة فلان القضي اسم لفعل يرد
 فلا سبق على سبيل المضادة كقضي البيان وقضي كل مؤلف والخصوص بيان انه لم يدخل
 في الجملة لانه رفع بعد الثبوت الا ترى ان ضد الخصوص العموم وضد النقض البناء والتأليف
 * واما الشرع فلان التخصيص جائز في النصوص الشرعية من الكتاب والسنة والتناقض
 لا يجوز فيها اصلا فينفيران واليه اشار الشيخ بقوله وقد صرح الخصوص الى اخره * واما
 الاجماع فلان القايدين اجمعوا على ان الاحكام قد ثبتت على خلاف القياس الشرعي في بعض
 المواضع بدليل اقوى منه من نص او اجماع او ضرورة وذلك يكون تخصيصا لمانقضة
 ولهذا سماها الشافعي خصوصية عن القياس ونحن نسبها معدولا بها عن القياس الا ترى ان
 ذلك القياس بقي معدولا به في غير ذلك الموضع والقياس المتضمن في لا يجوز العمل به في موضع

واستج بان التخصيص غير
 المناقضة لثمة وهذا ظاهر لانه
 بيان انه لم يدخل لا قضي ولا
 ابطال وقد صرح الخصوص
 على الكتاب والسنة دون
 المناقضة قال ولان المعدول
 عن القياس بسنة او اجماع
 او ضرورة او استحسان
 خصوص منه بالا جماع
 ولان الخصم ادعى ان هذا
 الوصف علة فاذا وجد
 ولا حكم له احتمل
 ان يكون المدعى لفساد
 العلة في تناقض واحتمل
 ان يكون المدعى لمانقضة
 ان يقبل بيانه

واما الفقه فلان الخصم اى المعلن ادعى ان هذا الوصف علة فلما اورد عليه ما وجد فيه ذلك الوصف بدون ذلك الحكم احتمل ان يكون عدم الحكم لفساد في اصل علته فيكون ذلك تناقضا ويحتمل ان يكون عدم الحكم لمانع منع ثبوت الحكم الا ترى ان البيع علة لثبوت الملك بلا شبهة ثم اذا لم يثبت الملك به في صورة خيار الشرط لم يبدل ذلك على فساد العلة لان الامتناع لمانع وهو اختيار الشروط في العقد فاذا ادعى المعلن ان ذلك الموضوع صار مخصوصا من علته لمانع فقد ادعى امرا محتملا فيكون مطالبا بالجنة فان ابرز مانعا صالحا يقبل بانه اى بيان المعلن لانه بيان احد المحتملين والا فقد تناقض اى ظهر انه متناقض في جعل هذا الوصف علة حيث لم يجعله علة في هذا الموضوع او ظهر ان وصفه متناقض لانه لما لم يظهر لامتناع الحكم عنه مانع صكان موجبا وغير موجب وهو تناقض ولذلك اى ولا احتمال ان يكون العدم لفساد العلة وللمانع لا يقبل من المعلن مجرد قوله خص بدليل لاحتمال الفساد اى لاحتمال تعين جهة فساد العلة بان يعجز عن ابراز المانع اصلا وبين ما لا يصلح مانعا اذ لا بد للمانع من ان يكون اقوى منه او مثله بخلاف النصوص يعنى اذا تمسك في حادثة بجموم نص فاعتز عليه بان حكم هذا المانع لم يثبت في بعض المواضع فدل ذلك انه ليس بمعمول فاجاب بان ذلك البعض خص من هذا العام بدليل يقبل ولا يطلب منه دليل على ذلك لان النص العام ليس فيه احتمال الفساد والغلط بوجه فلا يبقى لعدم الحكم مع وجود النص وجه الا لخصوص الذى يليق بكلام صاحب الشرع فلينج الى اثباته بدليل فاما احتمال الفساد في العلة فقامم لما لم يبين دليل لخصوص فيما ادعى انه مخصوص من علته لا يثنى جهة الفساد فلا يصلح حجة مع الاحتمال ولا يقال يحتمل ان يكون فيه مانع ولا يمكنه ابرازه فلا يثبت فساد الوصف بالاحتمال ايضا لانا نقول الاصل في التلطف هو التناقض قوله وبني اى من اجاز التخصيص على هذا اى على جواز التخصيص تقسيمه الموانع اى موانع الحكم مع وجود العلة وهى خمسة حسا وحكما اى في الحسيات والشريعات عرف ذلك بالاستقراء وذلك اى ما قلنا من الموانع حسياتين في الرى فانه قتل او اصاب ويزم الرى احكام القتل والرى عبارة عن فعل معلوم وهو اغراق القوس بالسهم وارساله فالرعى اذا قطع وزره اى وتر قوسه او انكسر فوق سهمه وهو موضع الوتر من السهم يمنع ذلك من انعقاد الرى علة بعدم قصد الرى الى مباشرة حتى ان شيئا من حكم الرى لا يظهر مع هذا المانع من مضي السهم او اصابته شيئا بقوة واذا حال بين الرى وبين مقصده حايط في مسافة مرور السهم يعارض السهم فيمنعه من المرور يرد عنه حثه فهو مانع يمنع تمام العلة لان الفعل انعقد رميا لكن الرى انما يصير قطلا اذا اصاب الرمى بائتداد السهم الى الرمى بقوة وهذا المانع منع تمام الائتداد اليه فنع تمام العلة وهذان ليسا من اقسام تخصيص العلة لان معنى التخصيص تخلف الحكم لمانع مع وجود العلة وقد عدت العلة في هذين القسمين اصلا فيكون تخلف الحكم فيها لعدم العلة لا لمانع منع وجود العلة فلا يستقيم بناؤهما عليه وجعلهما من اقسامه الا ان

ان ابر زماننا والا فقد تناقض ولذلك لا يقبل مجرد قوله خص بدليل لاحتمال الفساد بخلاف النصوص لانها لا يحتمل فساد اوبى على هذا تقسيم الموانع وهى خمسة حسا وحكما مانع يمنع انعقاد العلة ومانع يمنع تمام العلة ومانع يمنع حكم العلة ومانع يمنع تمام الحكم ومانع يمنع لزوم الحكم وذلك في الرى اذا قطع وزره وانكسر فوق سهمه فلم ينقصد علة واذا حال بينه وبين مقصده حايط منع تمام العلة حتى لم يصل الى المحل وما مع يمنع ابتداء تلكم وهو ان يصيبه

هذا القائل لما شرع في بيان الموانع ذكرهما تيمنا لتقسيم لانهما على التخصيص * ومانع يمنع استداء الحكم هو ان يصيبه اى يصيب السهم المرمى * فيدفعه اى المرمى السهم بترين وغيره من درع او جوشن او قبالة السهم لما امتد اليه واتصل به فقدعت العلة فكان من حكمه الجرح الذى هو قتل وهذا المانع اعنى الترس ونحوه منع اصل الحكم * ولا يقال الترس مانع من الاتصال كالحايض فينبغي ان يكون كلاهما من قبيل واحد * لانا نقول الترس او الدرع متصل بالمرمى فكان بمنزلة بدنه فكان اتصال السهم به بمنزلة اتصاله بدنه بخلاف الحايض فانه غير متصل به فلا يكون اتصال السهم بالحايض بمنزلة اتصال السهم بالمرمى فكان كما آخر * والذي يمنع تمام الحكم ان يجرحه اى السهم المرمى * ثم يداوى به اى المرمى الجرح فيندمل فالمدواة مع الاندمال او الاندمال بنفسه مانع من تمام الحكم لان الجرح انما يتم قتل اذا سرى المدة الى الموت فاقطع السراية يكون مانعا تمام حكم العلة * والذي يمنع لزوم الحكم ان يصيب السهم المرمى فيمرض به ويصير صاحب فراش ثم يصير ذلك المرض والجرح له كقطع خامس اى زائد على الطبايع الاربعة * فياخذ اى المرمى المصاب * منه اى من ذلك المرض في القالب اى يأمن المصاب من ان يفضى ذلك الجرح الى الهلاك وان لم يندمل * فصيروته طبعا خامسا منع لزوم الحكم اى منع الجرح ان يصير قتل اذ معنى لزومه صيرورته قتل * وهو كالاندمال في الحقيقة لانه مانع من زهوق الروح كالاندمال ولهذا لم يذكر القضاى الامام هذا القسم في اقسام الموانع * لان الجرح الذى هو التزايى لما يئى بعد صيرورته طبعا ولم يندمل لم يندفع الحكم بهذا المانع بالكلية واحتمل ان يصير قتل في العاقبة ولكن الدفع بصيرورته طبعا افضاؤه الى القتل في الحال فكان مانعا لزوم الحكم وفي اصله لبقائه بعد وجوده وبالاندمال قد اندفع الجرح بالحاصل بالرمى بالكلية فكان الاندمال اقوى مناصا للمجهك من صيرورة الجرح طبعا ولذلك جعلهما الشرح قسيتين * وفي الجملة جعل صيرورته طبعا مانعة من لزوم الحكم مشكلا لانه يقتضى ان يكون نفس الحكم ثابتا ولكنه غير لازم للمانع نعم المراد من الحكم ان كان هو القتل نفسه غير ثابت في هذه الصورة كما في الاندمال فلا يستقيم ان يجعل ثابتا غير لازم وان كان المراد منه الجرح فهو لازم به دما صار طبعا فلا يستقيم ان يجعل كونه طبعا مانعا من لزوم الروم ايضا وذكر بعض الشارحين ان حكم الرمي الجرح على وجه لا يوافقه المرمى فيفضى الى القتل فاذا اندمل لم يتم الحكم لان المرمى يصلح مقاولا له فيكون الاندمال مانعا تمام الحكم واذا لم يندمل وصار صاحب فراش فقد تحقق عدم التقاومة الا انه مادام حيا يحتمل ان يزول عدم التقاومة بالاندمال ويحتمل ان يصير لازما بافضاءه الى القتل فاذا صار طبعا فقد تمت ذلك افضاءه الى القتل فكان صيرورته طبعا مانعة لزوم الحكم وهو لا يتخلو من تكلف كما ترى * قوله * ومثاله اى مثال ما تحقق منه الموانع الخمسة من الشرعيات البيع فانه علة للملك الثمن والتمتع جعائهم اذا اضيف الى حراوية يمنع ذلك من اصل الانقضاء لعدم الحمل * واذا اضيف الى مال غير مملوك للبائع بغير اذن مالكه * منع بعته كونه غير مملوك للبائع تمام الانقضاء في حق الملك ولم يمنع من اصل الانقضاء لانه لا ضرر للمالك فيه * والدليل

في دفعه بترين او غيره والذي يمنع تمام الحكم ان يجرحه ثم يداوى به فيندمل والذي يمنع لزومه ان يصيبه فيمرض به ويصير صاحب فراش ثم يصير له كقطع خامس فيأمن منه غالب بمنزلة من ضربه الفالج فيصير مفلوجا كان مريضا فان امتد فصار طبعا صار في حكم الصحيح ومثاله من الشرعيات البيع اذا اضيف الى حر لم ينقصد واذا اضيف الى مال غير مملوك للبائع منع تمام الانقضاء في حق المالك وخيار الشرط يمنع ابتداء الحكم وخيار الرؤية يمنع تمام الحكم وخيار العيب يمنع لزوم الحكم

على الاتفاق انه يلزم باجزائه وغير المتعد لا يصير لازما ومنعقدا بالاجازة * والدليل على انه غير تام انه يطل بموته ولا يتوقف على اجازة الوارث وانما قيد بقوله في حق المالك لانه في حق البائع تام حتى لم يكن له ولاية ابطاله وذكر في بعض الشروح ان بائع مال الغير للمالك مالكا لتصرف من جهة الشرع ولا من جهة المالك وجب ان لا يتعد البيع اصلا ولما كان ركن البيع صادرا من الامل في محل صالح للتصرف فيه وجب ان يتعد تاما معناه انه انعقد غير تام في حق المالك جلا بالشبهين * وذكر القاضي الامام ان اضافة البيع الى مال الغير منع اتامه في حق المالك كانه لم يتعد لعدم ولاية العاقد عليه * وخيار الشرط اى الخيار الثابت بالشرط يمنع ابتداء الحكم وهو المالك حتى لا يخرج البذل الذى في جانب من له الخيار عن ملكه الى ملك صاحبه وان انعقد البيع في حقهما على التمام وانما امتنع الحكم بالخيار لتعلق اثبوت بسقوطه * وخيار الرؤية يمنع تمام الحكم دون اصله حتى لا يمنع ثبوت الملك ولكن لا يتم الصفة بالقبض معه ويمكن من له الخيار من الفسخ بدون قضاء ولا رضاه لعدم التمام * وصار العيب يمنع لزوم الحكم يعنى ثبت الحكم معه تاما حتى كان له ولاية التصرف في البيع ولم يتمكن من الفسخ بدون رضاه ولا قضاء ولكنه غير لازم حيث ثبت له ولاية الرد فثبت انه مانع من الزوم * وانما اختلفت مراتب هذه الخيارات لان خيار الشرط يثبت بالشرط وقد عرفت ان الشرط فيه داخل على الحكم دون السبب فصار الحكم مطلقا بالشرط فقدم قبل وجوده * وخيار الرؤية يثبت بناء على فوات تمام الرضا لان الرضا يحصل بالعلم واسله وان كان يحصل بالوصف والاشارة ولكن لا يتم الا بالرؤية فقبل الرؤية انعقد البيع موجبا لذلك لوجود اصل الرضا ولكن لا يتم ما لم يتم الرضا بالرؤية * وخيار العيب يثبت بناء على ثبوت حق المطالبة له بتسليم الجزء الفائت لاعلى فوات الرضا لان العلم بالاوصاف تبارؤية موضع العيب يثبت على الوجه الذى اقتضاه العقد وهو صفة السلامة لكن لما امتنع على عيب يثبت له حق المطالبة بتسليم ما فات فاذا عجز عن تسليمه ولا يمكن استعانة ببعض الثمن بمقاييسه لان الاوصاف لا يقابلها شئ من الثمن ثبت له ولاية الرد والفسخ دفعا للضرر * قوله * واما الدليل على صحة ما ادعيه من ابطال تخصيص العلل اراده ما اشار اليه في قوله باب فاما تخصيص العلل ولم يذكر مذهبه صريحا فيما تقدم * واعلم ان المانع من التخصيص يمكنه ان يوجد منها ان وجود العلة مع تخلف حكمها مانعة والمناقضة من اكد ما تسد به العلة لانه يقضى الى العيش والنفسوة ذلك الى الشرع لا يجوز وبان ذلك ان الوصف الذى جمعه المانع علة اذا وجد ممتريا عن الحكم لا يخلو من ان يقول امتناع الحكم للمانع مع وجود العلة او لا للمانع والثاني ظاهر الفساد لان تخلف الحكم بدون المانع دليل الفساد والمناقضة * وكذا الاول لان جمل الشرع امارات وادلة على احكام الشارع فكان بمنزلة ما لو نص الشارع في كل وصف ان هذا الوصف دليل على هذا الحكم انما يوجد فاذا خلا الدليل من المدلول كان مناقضة * ومنها ان معنى التخصيص قيام الدليل على ان العلة لا تدل في هذا الموضع ولا يجوز

واما الدليل على صحة ما ادعيه من ابطال خصوص العلل ان تفسير الخصوص مامر ذكره ان دليل الخصوص شبه التامح بصيغته

قيام الدليل على ان الدليل لا يدل ان في ذلك عزل الدليل عن دلالاته وهو باطل * فان دل ذلك الدليل يدل على ان الالة دليل في حال دون حال * فنقول له لاي معنى صارعة في تلك الحالة ان قال بالاثر او بالاخالة او بغيرهما فنقول ذلك المعنى يوجب ان يكون الوصف دليلا على كل حال والا فلا يكون علة * فان قال هذا الوصف علة بشرط ان لا يمنع مانع الا انا تركنا ذكره واضمرناه كما انكم تقولون العمل بالعموم واجب وتنون به ما لم يتم دليل النع من اجرائه على عومه * فنقول ان كان هذا الشرط مقرونا بالعلة لم يكن تخصيصا للعلة وانما يكون استيفاء لاجرائها فرالت المنازعة وان لم يكن مقرونا بها كان ذلك نقضا * ومنها ما ذكر ابو الحسين البصري ان اقوى ما يمكن ان يحتاج به المانعون من تخصيص العلة ان يقال معنى قولنا انه لا يجوز تخصيص العلة هو ان تخصيصها يمنع من كونها امانة وطريقا الى الوقوف على الحكم في شيء من الفروع واذا منع تخصيصها من كونها طريقا الى الحكم فقدمت ما اردناه * و بيان ذلك انا اذا علمنا ان علة تحريم الذهب بالذهب متفاضلا هي كونه موزونا ثم علمنا مثلا ابا حنيفة بيع الرصاص بالرصاص متفاضلا مع انه موزون لم يتصل من ان يعلم ذلك بعلة اخرى تقتضي ابحاثه وهي اقوى من علة تحريم الذهب او ان يعلم ذلك بنص * فان دل على ابحاثه علة يقاس بها الرصاص على اصلها ج فثبت يعلم ان حرمة بيع الذهب بالذهب متفاضلا بالوزن وبعدم ذلك الوصف الذي هو علة الاباحة فبين بعد التحقيق ان العلة لم تكن كونه موزونا فقط وانت جعلت الوزن هو العلة * وان دل على ابا حنيفة بيع الرصاص بالرصاص نص وقد علمنا علة ابحاثه فالكلام فيه مثل الكلام فيما تقدم * وان لم يعلم علة ابحاثه كانت العلة مقسورة على الرصاص غير متعديّة عنه لانها لو تعدت لوجب في الحكمة ان يثبت الشارع علما على ذلك ليدل ثبوت حكمها فيما عدا الرصاص * واذا كان كذلك لم يعلم تحريم بيع الذهب بالذهب بالوزن فقط بل لانه موزون وانه ليس برصاص فيطرد بهذا الوجه ايضا ان يكون العلة هي الوزن فقط ثبت ان التخصيص يخرج العلة من كونها امانة * قال والذي بين ما قلنا من اشراط نفى التخصيص ان الانسان لو استدلل على طريقه في برية بامثال منصوبة ثم رأى ميلا لا يدل على طريقه وعلم انه لا يدل على الطريق لانه اسود فانه لا يستدل فيما بعد على طريقه بوجود ميل دون ان يعلم انه غير اسود قد صرح ما اردناه ان تخصيص العلة يخرجها عن كونها امانة على الحكم * ومنها ما ذكر الشيخ رحمه الله في الكتاب * ان تفسير الخصوص اى تخصيص العام بما ذكره في ابواب العام ان دليل الخصوص شبه الناسخ بصيغته لاستقلاله بنفسه وبشبه الاستثناء بحكمه لانه بين ان الخصوص لم يدخل في العموم كالاستثناء ولهذا شرط ان يكون مقارنا لممكن ان يتصل العام عبارة عما وراء الخصوص كشرط ذلك في الاستثناء لممكن جعله تكليما بالابقى بعد الاستثناء * واذا كان كذلك اى اذا كان دليل الخصوص كما ذكرنا انه يشبه الامن من وقع التعارض ظاهرا بين النصين وبها صيغة العام ودليل الخصوص * فلم يفسد احدهما بالآخر اى لم يتصل النص العام بطريق دليل الخصوص به كذهب اليه

ويشبه الاستثناء بحكمه
واذا كان كذلك وقع
التعارض بين النصين فلم
يفسد احدهما بما حجه
ولكن النص العام لحقه
ضرب من الاستمارة بان
اريد به بضمه مع قبائه
حجة على مامر

البعض ولم يطل دليل الخصوص اذا كان مجهولا بالعام ايضا كما هو مذهب آخرين بل صار النص العام مستعارا للمبني بعد التخصيص وقع حجة فيه * وهذا اي التخصيص على هذا الوجه وهو ان يبقى العلة حجة فيما وراء موضع التخصيص لا يكون في العلل ابدا اي لا يستقيم فيها بوجه * لان ذلك اي التخصيص على هذا التفسير يؤدي الى تصويب كل مجتهد لان صحة الاجتهاد انما ثبت بعد تأثيره بسلامته عن المناقضة ويظهر فساد وخطاؤه بانقاضه فاذا جاز تخصيص العلة امكن لكل مجتهد اذا ورد عليه نقض في علمه ان يقول خصصت علي دليل ويخلص من النقض فلم اجتهاده عن الخطاء والمناقضة فيكون اجتهاد كل مجتهد صوابا ولم يوجد في الدنيا مناقض * وفي ذلك اي في تصويب كل مجتهد وصحة الاجتهاد قول بوجوب الاصلح * لكن المحورين يقولون انما يلزم من التخصيص تصويب كل مجتهد اذا قبل منه مجرد قوله خصص مانع اما اذا اشترط بيان مانع صالح للتخصيص فلا يلزم ذلك ادلا بيسر لكل مجتهد ان يبين علة مؤثرة فيما ذهب اليه ثم يبين عند ورود النقض عليها مانعا صالحا * ولئن كان التخصيص بهذا الشرط مؤثرا الى التصويب لكان ما ذهبتم اليه من اضافة عدم الحكم في صورة التخصيص الى عدم العلة مؤثرا الى التصويب ايضا وذلك لان كل علة مؤثرة ثبت تخصيصها عندنا بدليل فهي عندكم صحيحة غير منقوضة ايضا لكنكم تسبون عدم الحكم الى عدم العلة باعتبار فوات وصف ونحن نسب الى المانع واذا كان كذلك يمكن لكل مجتهد اذا ورد عليه نقض ان يقول قدممت علي في صورة النقض زيادة وصف او نقصانه ويخلص من النقض بذلك كما يخلص بالتخصيص فتبقى علمته على الصحة فيكون كل مجتهد مصيبا * ولئن سلمنا ان التخصيص يؤدي الى تصويب كل مجتهد لا يلزم من ذلك وجوب القول بالاصح فان كثيرا من المتبحرين في العلم من اهل السنة ذهبوا الى التصويب مع انكارهم القول بالاصح غاية الانكار وبنوا ذلك على الاستحالة تكليف بالاباطاق * قال الامام العلامة مولانا حيد الدين رحمه الله في فوائده والقول بتخصيص العلة يؤدي الى تصويب كل مجتهد على الحقيقة اذهبه المسئلة فرغ تلك المسئلة فن قال تصويب كل مجتهد يحتاج الى القول بتخصيص العلة لان العلة اذا وجدت ولا حكم تكون متقوضة فيكون الممثل محتضا ضرورة وهو خلافا ما اعتقدوا فدهاهم ذلك ان الى القول بمحو التخصيص لان عندهم لا يجوز ان يكون علة المجتهد متقوضة ضرورة كون المجتهد مصيبا لانه الاصلح في حق المجتهد وعندنا لما جاز الخطاء على المجتهد جاز انقراض امله فهو معنى قوله يؤدي الى تصويب كل مجتهد فندمهم كما لا يجوز الفساد على الكتاب والسنة لا يجوز على العلل ايضا فصار تخصيص العلة نظير تخصيص الكتاب والسنة وعندنا لما جاز فساد العلة لم يكن نظير الكتاب والسنة * وعبر بعضهم عما ذكر الشيخ من لزوم تصويب كل مجتهد بان القول بالتخصيص يؤدي الى تكافؤ الادلة وان يتعلق بالعلة الواحدة حكمان متضادان وذلك انه اذا وجدت العلة في اصلين واقتضت التحليل في احدهما دون الآخر لم يفصل من ملق عليها التحليل في الفرع اعتبارا باحد الاصلين من ملق عليها التحريم

وهذا لا يكون في العلل ابدا لان ذلك يؤدي الى تصويب كل مجتهد ووجوب عصمة الاجتهاد عن الخطاء والمناقضة وفي ذلك قول بالاصح لكن الحكم انما ينتج الزيادة وصف او نقصانه الذي تسميه مانعا محصيا وزيادة او نقصانه يتبدل العلة فيجب ان يضاف المدم الى عدم العلة لا الى مانع اوجب الخصوص مع قيام العلة

في ذلك الفرع اعتبارا بالاصل الاخر فيكافؤ الدليلان ويستوى القولان * مثاله من حلل
 عدم وجوب الجزاء على الحرم في قتل السبع بانه سبع فلا يجب الجزاء بقتله قياسا على الكلب
 فاذا تقتضت عليه العلة بالضع اجاب بانه خصها فيصير هذا الوصف وهو السبعة علة
 لحكمين متضادين بالقياس على اصلين كل واحد منهما متفق على كلمة * وليس لمن اجاز
 تخصيص العلة ان يفصل عن هذا بدعواه الترجيع في احد وجهي العلة الموجبة للحكمين
 المتضادين لانه يتعدى ترجيع الشيء على نفسه في تخصيصه باحد حكميه واذا استحال ذلك
 تبين ان تخصيص العلة يؤدي الى تكافؤ الأدلة وهو باطل كذا ذكره عبد القاهر البغدادي
 وصاحب القواعط * وذكر بعضهم ان القول بالتخصيص يجر الى مذهب الاعتزال باعتبار
 ان بعض المعتزلة يقولون ان الله تعالى مشية وهي علة حدوث كل شيء ثم المشية توجد
 ولا حادث عندها لان الله تعالى شاء من الكفار الايمان ولم يحدث الايمان منهم فكانت علة
 الحدوث موجودة ولكن امتنع حكمها المانع وهو اختيار الكفر * قال صدر الاسلام هذا غير
 مستقيم لان من قال بتخصيص العلة الشرعية لا يجب ان يكون قائلا بتخصيص المشية كما ان
 القائل بتخصيص الكتاب لا يكون قائلا بتخصيص المشية الا ترى انهم لم يقولوا بتخصيص
 العلة العقلية لانها موجبة بذاتها فلان لا يقولوا بتخصيص المشية الاولى * على ان ما ذكرنا
 مشية الله تعالى علة كل حادث ليس بثابت عندهم * ولئن كان ثابتا فاما بزم تخصيص المشية على
 مذهبهم دون مذهب اهل السنة فانه قائلون بان الكفر والمعاصي كلها بمشية الله تعالى
 وقضائه * فلا يزم القول بمحواز التخصيص تخصيص المشية عندهم * وقال بعضهم انه يؤدي
 الى مذهبهم في الاستطاعة قبل الفعل لان قوة الفعل علة الفعل عندهم والقوة موجودة
 ولا فعل لمانع منع المستطيع من الفعل حتى ان عندهم لتقيد قوة القرار ولكن لا يشر ان يفرض
 لمانع القيد فاذا جاز وجود علة الفعل ولا فعل لمانع جاز ان توجد العلة الشرعية ولا حكم لها
 كالايان والطاعات المانع * ولكنهم يقولون نحن نسلم ان القول بالاستطاعة قبل الفعل يستلزم
 جواز تخصيص العلة الشرعية ولكن لانهم ان يجوز تخصيص العلة الشرعية يستلزم القول
 بالاستطاعة قبل الفعل لما ذكرنا ان العلم الشرعية امارات في الحقيقة فيجوز مدلولاتها عنها
 فاما العلم العقلية فوجبة بذولها فلا تصور انفكاك مدلولاتها عنها كالسكر مع الانكسار
 ومسئلة الاستطاعة من هذا القبيل * قال صدر الاسلام انا لا انسب من ذهب الى جواز
 تخصيص العلة الى الاعتزال لانه يجوز ان يخفى عليهم ان هذه المسئلة تصل تلك المسئلة يعني
 مسئلة الاستطاعة ولكن لما صار القول به في ديارنا من شعار المعتزلة وجب الفرز عنه
 كما وجب الفرز عن الفهم باليين لانه من شعار الرواض وكوجب الفرز عن التزني بزي
 الكفرة لانه من شعارهم * قوله * لكن الحكم استدراك من قوله وهذا لا يكون في العلم
 ابدا يعني لا يقع التخصيص في العلم المؤثرة بوجه لكن الحكم قد يمنع بعد وجود ركن العلة
 بزيادة وصف او قصاته وهو الذي ينبغي اهل التخصيص مانعا مخصصا بزيادة وصف
 في العلة او قصاته منها تبديل العلة بالعمالة لان بالزيادة يصير ما هو كل العلة قبل الزيادة بعض

وفرق ما يتناوذهم في التعليل
 المؤثرة انهم ينسبون عدم
 الحكم الى مانع مع تعليل
 العلة فصا ر كذا قيل
 الخصوص في بعض ما تناوله
 العام مع قيام دليل
 العموم ونحن نسب لعدم
 الى عدم العلة لان العلة
 تستخدم وصف العلة او ترتبها
 و السدم بالعدم ليس
 من باب الخصوص

العلة بعدها وبالتقصان يفوت بعض العلة والكل يبقى بانتفاء بعضه فيحصل التفرير ضرورة
 وإذا تغيرت العلة صارت معدومة حكما فينبس عدم الحكم الى عدم العلة لا الى مانع اوجب
 التخصيص * الا ترى ان الشاهد مع استحسان شرائط الاداء اذا ترك لفظة الشهادة او زاد
 عليه فقال فيما اعلم لا يجوز العمل بشهادته لانعدام العلة الموجبة للعمل بشهادته معنى *
 ونظير زيادة الوصف البيع بشرط الخيار فان البيع المطلق مذب للثك شرعا ومع شرط
 الخيار لا يبقى مطلقا بل يصير في حق الحكم كالتعلق بالشرط والتعلق بالشرط غير المطلق فيكون
 ماهو العلة معدوما كذا قيل * ونظير التقصان الزنا حالة الاحصان فانه سبب للرجم فاذا فات
 الاحصان لم يبق الزنا بدون هذا الوصف علة للرجم * قوله * وهذا طريق اصحابنا
 في الاستحسان * ذهب الشيخ ابو الحسن الكرخي رحمه الله الى ان تخصيص العلة جائز وزعم
 ان ذلك مذهب اصحابنا لانهم قالوا بالاستحسان وليس ذلك التخصيص العلة فان معنى التخصيص
 وجود العلة مع عدم الحكم المانع والاستحسان بهذه الصفة فان حكم القياس قد امتنع في صورة
 الاستحسان لان مع وجود العلة فرفضنا انهم يثقلون بالتخصيص * فرد الشيخ ذلك وقال وهذا
 اى وما ذكرنا من اضافة عدم الحكم الى عدم العلة هو طريق اصحابنا في الاستحسان لا طريق
 التخصيص لان الاستحسان اذا عارض القياس لم يبق القياس علة لان دليل الاستحسان سواء
 كان نصا او اجابا او ضرورة او قياسا اقوى من الاول يوجب عدم القياس المعارض له في نفسه
 اذ من شرطه عدم هذه الأدلة للمر فكان عدم الحكم لعدم علة المانع اوجب الخصوص *
 بخلاف النصين اى النص العام والنص الخاص اذا تعارضا حيث يكون الخاص مخصوصا للعام
 لان احدهما لا يفسد الاخر لما بينا فوجب القول بالتخصيص ضرورة * قال شمس الأئمة
 في تقرير هذا الفرق ان النصين اذا كان احدهما عاما والاخر خاصا فالعام لا يتقدم بالخاص
 حقيقة ولا حكما وليس في واحد من النصين توهم الفساد فرفضنا ان الخاص كان مخصوصا للموضع
 الذى تناوله من حكم العام مع بقاء العام بجهة فيلوراء ذلك وان تمكن فيه نوع شبهة من حيث
 انه صار كالاستعارة فيها حقيقة حكم العام فاما العلة وان كانت مؤثرة فيها احتمال الخطاء
 والفساد وهى تحتل الاعدام حكما فاذا جاء ما يغيرها جعلناها معدومة حكما في ذلك الموضع
 ثم انعدم الحكم لانعدام العلة * وكذلك نقول اى مثل ما قلنا في القياس مع الاستحسان من عدم
 الحكم لعدم العلة نقول في سائر العلل اذا تخلف احكامها عنها في بعض المواضع يعنى العدم مضاف
 الى عدم العلة في جميع الصور لا الى المانع * وبيان ذلك اى بيان ما قلنا من عدم الحكم لعدم
 العلة قولنا في الصائم اذا صب الماء في حلقه وهو ذاك لصومه بطريق الاكراه ان صومه يفسد
 عندنا خلافا لشافعى رحمه الله لان ركن الصوم وهو الاساك قد قامت لوصول المفدى الى
 جوفه وهنا تمثيل بوصف مؤثر * ويلزم عليه التامى فان صومه لا يفسد مع قوات الزكن
 حقيقة * فن اجاز الخصوص اى تخصيص العلة قال امتنع حكم هذا التحليل في صورة
 التبيان لمانع وهو الاثر مع قيام العلة * ونحن نقول عدم الحكم في التامى لعدم هذه العلة

وهذا طريق اصحابنا
 في الاستحسان لان
 القياس ان ترك بالنص
 فقد عدم حكم العلة لعدمها
 لأن العلة لم تحمل علة
 في مقامها النص فيطل
 حكمها لعدمها لامع قيامها
 بدليل الخصوص بخلاف
 النصين لان احدهما لا يفسد
 صاحبه فوجب القول
 بالخصوص وكذلك اذا
 طرأ اجتماع او ضرورة
 لم يبق الوصف علة لان
 في الضرورة اجماعا
 ايضا والاجماع مثل
 الكتاب والسنة واما اذا
 عارض استحسان اوجب
 عدم الاول لما ذكرنا
 في باب الاستحسان نصار
 عدم الحكم لعدم العلة فلم يكن
 من باب الخصوص
 وكذلك نقول في سائر
 العلل للثورة وبيان
 ذلك في قولنا في الصائم
 اذا صب الماء في حلقه
 يفسد الصوم لانه
 فانه ركنه ويلزم
 عليه التامى فن اجاز
 الخصوص قال امتنع
 حكم هذا التحليل ثمة
 لمانع وهو الاثر

وقلنا نحن المدم لعدم هذه

العلة لان قمل التماس

منسوب الى صاحب الشرع

فستقطعه معنى الحناية وصار

الفعل حقوا فبقى الصوم

لقيامه كنه لا مانع مع فوات

ركنه ومثل قولنا

في الغضب انما صار سبب

ملك بدل المال وجب

ان يكون سبب ملك المبدل

واما المدر فاما امتع

حكم هذه العلة في مانع

وهو ان المصوب لا يحمل

الا انتقال فكان هذا

تخصيصا وهذا باطل وانما

الصحيح ما قلنا ان الحكم

عدم لعدم هذه العلة وهو

كون الغضب سببا للملك

بدل العين المصوبة لان

ضمان المدر ليس ببديل

عن العين المصوبة لكنه

بدل عن اليد الفاشة لما

قلنا انه ليس بمحل النقل

فالذي جعل عندهم دليل

الحصوص جعلناه دليل

العدم وهذا اصل هذا

الفصل فاحفظه واحكمه

فيه فقه كثير ومخلص

كثير وانما يلزم الحصوص

على الملل الطردية لانها

قائمة بصيغتها والحصوص

رد على الباربات دون

المانى الخالصة

فانما عدمت بسبب زيادة التحقت بما هو ان فعل التامى نسب الى صاحب الشرع الذى هو صاحب الحق بقوله انما اعلم الله وسقنا فصار قوله هذه النسبة ساقط الاعتبار واذا لم يبق فعله معتبرا ثم كان ركن الصوم باقيا فكان عدم الحكم وهو الفطر لعدم العلة الموجبة للفطر لا مانع منع من الفطر مع قيام العلة الموجبة له * قالوا فيه انكار الحس والعقل والشرع وانقلاب الحقيقة * اما الحس فلان الاكل قد وجد حسا والفعل الحسى لا يقبل الارتفاع حقيقة ولا حكمها اذ الاصل هو المطابقة * واما العقل فلان المناقاة بين الاكل والكف متحققة عقلا وقد حكم صريح العقل بوقوع احد المتناهين بلاريب فاتفى الاخر ضرورة * واما الشرع فلانه لو حلف لا يفطر فاكل ناسيا بحث في مینه * واما انقلاب الحقيقة فلو وجد الاكل حقيقة فلو قلنا بعدمه يؤدى الى ما ذكرنا * والجواب انا لا نحمل الاكل غيرا كل حقيقة ولكن لا نحمله سببا للفطر ينسبه الى صاحب الحق من حيث التسبب ومثاله الفطر بمنوعة * ومثل قولنا في الغضب انه لما صار سبب ملك بدل المال المصوب وهو ضمان القيمة وجب ان يكون سبب ملك المبدل وهو المصوب تحقيقا للتساوى واحترازنا عن اجتماع البديل والمبدل في ملك واحد * واما المدر يعنى يلزم عليه المدر فان غصبه وجب تقرر الملك في قيمة المصوب منه بدون ان يثبت الملك لغاصب فيه فلو قيل انما امتع ثبوت الحكم في المدر مع وجود العلة مانع * وهوان المدر لا يحتمل الاشبال من ملك الى ملك كان ذلك تخصيصا وهو باطل * وانما الصحيح ما قلنا ان الحكم عدم لعدم العلة لا تنقاص وصفها وهو كون الغضب سبب ملك بدل اليد لاسبب ملك بدل العين وذلك لان العلة تقرر الملك في ضمان هو بدل عن العين وضمان المدر ليس بديل عن عينه لان شرط كون الضمان بدلا عن العين ان يكون العين محتملة للتملك ولم يوجد ذلك في المدر بل هو بديل عن اليد الفاشة للمالك فيه لان المدر مع جريان العتق فيه من وجه مملوك للمالك وماله مستحق له وله يد معتبرة كافي التقن والغاصب قد فوتهما عليه فكان الضمان بمقابلتها لتدرا بجمابه بمقابلة العين فبين هذا ان العلة قد عدمت لاننا جعلنا الغضب الذى هو سبب ملك بدل العين سببا للملك المبدل والغضب في المدر ليس سبب ملك بدل العين فكيف يكون سببا للملك المبدل فكان عدم الحكم لعدم العلة لا مانع * والذي جعل عندهم دليل الحصوص اى جعل مانعا للحكم مع قيام العلة من نص اذ غيره * جعلناه اى ذلك الدليل دليل عدم العلة * وهذا اى جعل دليل الحصوص دليل العدم * اصل هذا الفصل وهو تخصيص العلة فاحفظ هذا الاصل واحكمه بفتح الهمزة لان فيه قهرا كثيرا ومخلصا كبيرا * اما الاول فلان الملل يحتاج في رعاية هذا الاصل الى ضبط جميع اوصاف العلة في كل صورة ليتمكن رد ما يرد نقضا عليه بهذا الطريق * واما الثانى فلان جميع صور التخصيص يطل بهذا الاصل فكانت رعايته واجبة * قوله * وانما يلزم الحصوص على الملل الطردية اى يلزم القول بالتخصيص في الملل الطردية لانها قائمة بصيغها اى بصورها لانها على اهل الطرد جعلوا نفس الوصف علة من غير نظر الى تأثير فكان موجبا بصيغته كالنص فاذا تخلف الحكم عنه يلزم حمل ذلك على

التخصيص كفى النص والايّزم التناقض بخلاف المعاني الخالصة لانها لا يحتمل التخصيص اصلا
لانه من وظائف اللفظ دون المعنى فيحصل تخلف الحكم فيها على عدم العلة ان امكن والا يكون
تأنيضا * وانما قيد بالمعاني الخالصة لان التخصيص قد يجري في المعاني تبعا للالفاظ اذ المعاني
لازمة للالفاظ فاذا خصصت الالفاظ فقد خصصت معانيها ايضا لكنه لا يجري في المعاني
الجردة قصدا فلهذا قل دون المعاني الخالصة * ثم ماذا كره الشيخ يدل على ان التخصيص عند
اهل الطرد جائز ولكن ذكر القاضي الامام ان اهل الطرد زعموا ان العلة القياسية لا تقبل
الخصوص وسعوا للخصوص نقضا زعمهم ان الحكم متعلق بين الوصف فلم يجوز وجوده
بلامانع ولا حكم له فهذا يدل على انهم اشد انكارا للتخصيص من اهل التأثير ثم اذا تأملت فيما
ذكر الفريقان عرفت ان الخلاف راجع الى العبارة في التحقيق لان العلة في غير موضع تخلف
الحكم عنها صحيحة عند الفريقين وفي موضع التخلف الحكم معدوم بلا شبهة الا ان العدم
مضاف الى المانع عندهم وعندنا الى عدم العلة * قوله * ومن ذلك اى وبما يضاف فيه عدم
الحكم الى عدم العلة قولنا في الزنا كذا وقدينا هذه المسئلة فيما تقدم قائم اى ان الزنا مقام الولد *
فيلزم على هذا انه الضمير للشان اى يلزم على هذا الدليل عدم تحرير اخوات الزنية بها وعملها
وخالاتها حيث لم يصرن كاخواته وعملته وخالاته حتى حل له الزواج بين * انه اى عدم
تحريرهن بخصوص بالنسب يعنى لهن بقولون العلة الموجبة للحرمة الموبدة وهى شبهة
البعضية موجودة في حق هؤلاء ولكن الحكم لم يثبت للمانع وهو قوله تعالى واحل لكم
ما وراء ذلك فانه بوجوب اباحة غير المذكورات * او قوله من ذكره وان تجمعوا بين الاخوين
* وقوله عليه السلام لا تنكح المرأة على عمتها الحديث فانها بوجوب حرمة الجمع بين المرأة وبين
هؤلاء نكاحا او وطئا بملك اليين لحرمة الذوات. فنخصت تلك العلة بهذين النصين * وقلنا
في هذا اى في تحريرهن على سبيل التأييد معارضة النص لان التصوص الموجبة لحرمة المصاهرة
مثل قوله تعالى وامهات نسائكم وربائكم اللاتي في حجوركم وحلائل ابنائكم * ولا تنكحوا
ما نكح آبائكم * ولا يبدن زيفتهن الا لبعولتهن او آباء بعولتهن او ابناهن او ابناهن بعولتهن توجب
حرمة الامهات والبنات والآباء والبنين خاصة فلو اثبتنا حرمة الاخوات وغيرهن بهذه العلة
في الفرع وهو الزنا لازداد حكم النص في الفرع على حكمه في الاصل وهو النكاح فيكون
هذا تغييرا للنص وابتناء لحرمة اخرى بالعلة في معارضة النص اذا حرمته الناشئة في الامهات
والبنات الممتدة الى الاخوات والعمات غير الحرمة المقصورة على البنات والامهات وقد عرفت
ان العلة لا تصلح معارضة للنص بوجه بل تقدمت في مقابلته فيكون عدم الحكم لعدم العلة
لانما مع قيام العلة * وهذا من امثلة عدم العلة لفوات وصف منها وهو عدم تحقق شرطها
اذ من شرطها عدم النص على ما مر * ومن احكم العرفه واحسن الطوية اى العقيدة يعنى ترك
التفت وتأمل عن انصاف سهل عليه تخريج الجمل التي لم يذكرها ويرأى انها تخصيص
* على هذا الاصل وهو اضافة عدم الحكم الى عدم العلة واما ما ذكره ان علل

ومن ذلك قولنا في الزنا يوجب
حرمة المصاهرة انه حرث
للولد فاقيم مقامه ولما
خالف الولد من ما هما
او اجمعا على الوطئ
جاءت بينهما شبهة البعضية
بواسطة الولد صارت
بناتها وامها لها كبناته
وامهاته وآباءه وآباءها
وابنائها فلزم على هذا
انه لم يحرم الاخوات
والعمات والحالات فقال
اهل المقالة الاولى انه
مخصوص بالنسب مع قيام
العلة وقتلنا نحن بل العلة
صارت عللا شرعا
لا بد واثباتا وهى لم تحتمل
علة عند معارضة النص
وفي هذا معارضة لان حكم
النص يزاد بامتناد الحرمة
الى الاخوات وغيرهن
فلا يبقى علة عند
معارضة النص فيكون
عدم الحكم لعدم العلة
وليس هذا من باب
الخصوص في شئ وهذا
واضح جدا ومن احكم
العرفه واحسن الطوية
سهل عليه تخريج الجمل
على هذا الاصل ان شاء الله
تعالى

الشرع امارات فيجوز تخلف الحكم عنها الى آخره فقير صحيح لان الامارة المعتبة لبناء الحكم عليها الامارة القوية للظن والنقض يزول قوة الظن * او نقول هي امارات بشرط ان لا تنقض كائنها امارات بشرط ان لا يعارضها نص * وبه خرج الجواب عن تشبههم بالنيم الرطب في الشتاء لانه لم يجعل اماره بشرط ان لا يتخلف الطرعه اصلا ولانه لا بد من توفر قوة الظن في كون الوصف اماره على الحكم لان هذا ظن يقيد حكما شرعيا فلا بد من بلوغه نهاية القوة وذلك بان يكون مؤثرا مطردا و بالتخلف يزول ذلك ولا حاجة الى ذلك في الغيم الرطب * وكذا اعتبارهم بجواز تخصيص العلة المستنبطة بالنصوصه فاسد فانه لا يجوز عند كثير من الامة ولين تخصيص النصوصه ايضا * ويحتمل ان يكون هو مختار الشيخ لان التخصيص تناقض وكلا لا يجوز التناقض على المستنبطة لا يجوز في النصوصه فاذا وجدت في بعض المواضع مختلفا عنها حكمها علم انها كانت بعض العلة في موضع النص كقلنا في المستنبطة * ولئن سلمنا جواز تخصيصها فالفرق بينهما ان دليل صحة النصوصه هو النص تحسب وقد وجد فصحت وحمل تخلف حكمها عنها دلي التخصيص كافي العام فاما دليل صحة المستنبطة فالتأثير بشرط الاطراد وبطلان ذلك بالتخصيص لقوة قوة الظن به * وتوهم امتناع موجب الدليل لما علم بالارادة العقل فاسد ايضا لاقاقلنا الدليل على فساد * واعتباره بالعلة المحسوسة غير صحيح ايضا لان العلة لا تؤثر الا في محلها والطلق ليس بمحل للأحراق كالملة فامتناع الحكم فيه لا يكون من باب التخصيص * وكذا النار اتيق حلة في حق ابراهيم عليه السلام مجزئة له بدليل قوله تعالى يا ناركوني بردا وسلاما على ابراهيم وكان عدم الحكم لعدم العلة لا مانع اوجب تخصيصها * وفي المسئلة كلام طويل للفر يقين وفيما ذكرناه مقنع والله اعلم

باب وجوه دفع المل

ولما بين الشيخ رحمه الله شروط القياس وركنه وحكمه شرع في بيان القسم الرابع وهو الدفع * فقال المل قسمان طردية ومؤثرة * والاحتجاج بالطرده وان كان قاسدا الا انه لما بين الجوابين ومال اليه عامة اهل النظر ذكر المل الطردية في التقسيم لبيان الاعتراضات الواردة عليها * وعلى كل قسم ضروب من الدفع اى انواع من الاعتراضات بعضها صحيح وبعضها فاسد كذا ذكر * المناقضة تخلف الحكم عن الوصف الدعي عليه سواء كان لمانع او لغير مانع عند من لم يجوز تخصيص العلة اذا تخصيص مناقضة عندهم * وعند من جوز التخصيص هي تخلف الحكم عما ادعاه المل لعل لا مانع * وقساد الوضع عبارة عن كون الجامع في القياس بحيث قد ثبت اعتباره بنص او اجماع في نقض الحكم * وعبارة بعضهم فساد الوضع ان لا يكون القياس على الهيئة الصالحة لاعتباره في ترتيب الحكم كتنقيض من التوسيع والتخفيف من التغليظ والاثبات من النفي وبالعكس * وصورة الفرق ان يقول السائل ليس المعنى في الاصل ما ذكرت ولكن المعنى فيه كذا ولم يوجد ذلك في الفرع * قوله * اما المناقضة اى فساد الدفع

باب وجوه دفع المل

قال الشيخ الامام رضى الله عنه المل قسمان طردية ومؤثرة وعلى كل قسم ضروب من الدفع اما المل المؤثرة فان دفعها بطريق فاسد وبطريق صحيح واما الفاسد فاربعة اوجه اوجه المناقضة وفساد الوضع وقوام الحكم مع عدم العلة والفرق بين الفرع والاصل اما المناقضة فلما قلنا ان الصحيح من المل ما ظهر اثره الثابت بالكتاب والسنة وذلك لا يحتمل المناقضة لكنه اذا تصور مناقضة وجب تفريجه على ما قلنا من عدم الحكم لعدم العلة لا مانع وجب الخصوص

بالمناقضة فلان المناقضة لاترد على الملل المؤثرة اذ التأثير لا يثبت الا بدليل الكتاب او السنة او الاجماع وهذه الادلة لاحتمل التناقض فكذا التأثير الثابت بما لان في مناقضته مناقضة هذه الادلة * مثال ذلك ما قال علماؤنا رحمه الله في شهادة احد الزوجين لصاحبه هذه شهادة تمكنت فيها تهمة فلا تقبل كشهادة الولد لوالده وبالعكس فلو اورد عليه شهادة صاحب الدين لمدينه او شهادة احد الشريكين لصاحبه فلها تقبل مع وجود التهمة في الفرع كان بالملل لان الاجماع منعقد على ان التهمة مانعة من القبول فكان الاشتغال ببقية سفهالانه لا ينقض لكن يجب على المجيب ان يبين ان التهمة غير متحققة فيما ذكر السائل ويجب على السائل ان يشتغل بان التهمة في الفرع اعني شهادة احد الزوجين لصاحبه غير متحققة لا بالقص كذا ذكر الشيخ في شرح القويم * فان قيل الملل المؤثرة تحتل المعارضة بالاتفاق مع ان هذه الادلة لاحتمل حقيقة التعارض كما لا تحتل حقيقة التناقض واذا كان كذلك وجب ان يصح الاعتراض عليها

بالمناقضة كما يصح بالمعارضة * قلنا * النصوص قد تحتل لزوم التعارض صورة بحيث يجب التهازل ويرجع الى دليل آخر لجهلنا بالناسخ والمنسوخ فكذا الملل المستنبطة منها يجوز ان تعارض لجهلنا بما هو علة الحكم حقيقة فاما النصوص فلا تحتل التناقض فكذا الملل الثانية بما * وحقيقة المعنى منه ان التناقض يبطل نفس الدليل ويلزم منه نسبة الجهل والسفه الى صاحب الشرع وهو منزه عنهما فاما التعارض فلا يبطل الدليل بل يقرره ويؤدى الى نسبة الجهل الى الالى صاحب الشرع وذلك جائز كذا قيل * لكنه الضمير للشان اذا تصور مناقضته اى مناقضة الصحيح من الملل اى اذا وقع صورة نقض في العلة الصحيحة * وجب تخريجها اى تخريج النقض على الاصل الذى يبنه من عدم الحكم لعدم العلة باعتبار نقصان وصف اوز يادته * مثل قولنا في مسألة تكرار المسح انه مسح مشروع في الطهارة فلا يسن تكراره كمسح الخف * ولا يلزم عليه الاستنجاء بالاحجار نقضا لانه ليس بمسح بل المشروع فيه ازالة النجاسة بدليل انه اذا لم يقب اثرا بان خرج منه ريح لاسن مسحه بل الاستنجاء من ارجح بدعة على ما قيل * وبدليل ان غسل المخرج بالماء افضل ولو كان المشروع مسحا لكان الفصل بدعة كما في مسح الرأس ومسح الخف * ثم ما ذكر الشيخ رحمه الله من فساد دفع الملل المؤثرة بالمناقضة مختار القاضى الامام ابى زيد والشيخين ومتابعيه * ومذهب عامة الاصوليين ان النقض سؤال صحيح يبطل به العلة خصوصا عند من لم يجوز تخصيص العلة فان التخصيص اذا لم يجوز لابد ان يكون النقض مبطلا للعلة وذلك لان الملل متى نصب غلة قد ازم طرفها وادعى ان هذه العلة متى وجدت فالحكم يتبعها فاذا لم يقبل بقوله ووجد عليه مناقضة بطلت علته لعدم واقفه لدعواه وتصحيح ما يدعيه ثم على الملل الدافع بيان انه لم يرد على المعنى الذى جعله علة فاذا لم يقدر عليه لزم النقض وبطلت العلة وظهر انها لم تكن مؤثرة * قالت فلي هذا يجوز ان يكون مراد الشيخ بما ذكر ان سؤال المناقضة فاسد على الملل المؤثرة فسادا بعدما ظهر تأثيرها باتفاق الخصمين كما ذكرنا من المثال فاما قيل تسامخ الخلع ظهور التأثير فهو صحيح كاهو مذهب الجمهور وهو ممانعة في نفس الوصف في التحقيق * ونقل عن

مثل قولنا مسح في وضوء فلا يسن تكراره كمسح الخف لا يلزم الاستنجاء لانه ليس بمسح بل ازالة للنجاسة الا ترى الحديث اذا لم يقب اثم لم يسن مسحه وهذا يذكرك في آخر هذا الفصل على الاستقصاء شاء الله تعالى

بعض الاصوليين ان النقص ليس من مبطلات العلة ومن ائرم عليه نقض فعليه تعليل تلك المسئلة التي نقضت بها و بيان الفرق بينها وبين المسائل التي يدعى اطراد العلة فيها * ولكن الحق هو هذا: الجهور انه من مفسدات العلة لان العلة لا كانت مستلزما للحكم لا يجوز تخلف الحكم عنها الا مانع او زوال قيد ولما رأيناها قد تخلف حكمها بدون المانع او بدون زوال وصف علنا لمها ليست بعلة * قوله * وكذلك فساد الوضع اى وكالا تصور المناقضة بعد صحة الاترو ظهوره لا يتصور فساد الوضع ايضا لان التأثير لا يثبت الا بدليل يجمع عليه فبعد ذلك دعواه ان الوصف يأتى عن هذا الحكم وانه في وضعه فاسد لا تنفع لان الكتاب والسنة والاجماع لا يضيع الفاسد وهو مثل النقض بل اقوى منه على ما يأتى بيانه في موضعه * واما عدم العلة وقيام الحكم فلا بأس به اى لا يدل على فساد العلة لان الغرض بيان ان هذه العلة موجبة لهذا الحكم فاذا ظهر اثرها في مجلس ذلك الحكم وجب اثبات ذلك الحكم بها * فاما ثبوته بعلة اخرى فمما اثر لان التعليل لم يقع لا بطلان علة اخرى بل لا يحجب الحكم بها ومع كونه ثابتا بها يجوز ان يثبت بعضها لان الثبوت بعلة لا ينافى في الثبوت بعلة اخرى الا ترى ان الحكم يجوز ان يثبت بشهادة الشاهدين ويجوز ان يثبت بشهادة اربعة حتى اذا رجع اثنان قبل القضاء بقي القضاء واجبا بشهادة الباقيين فلا يكون عدم العلة مع بقاء الحكم في موضع ثابتا بعلة اخرى دليل فساد العلة * وحاصله يرجع الى ان تعليل الحكم الواحد بعلمتين مستقلتين او بعلم مستقلة جائز عند جمهور الاصوليين وانكره بعض اصحاب الشافعي وبعض المعتزلة وعليه يبنى اشتراط العكس وهو انتفاء الحكم عند انتفاء العلة لئلا يمنع من تعليل الحكم بعلمين لزومه القول بانحصار علة الحكم في واحد ولو لم يمتد اشتراط الانعكاس لان الحكم لا بد له من علة فاذا اتحدت العلة اتفقت الحكم بانفائها اذ لو بقي لكان ثابتا من غير سبب * ومن جوز تعليله بعلمين لا يلزمه القول باشتراط الانعكاس اذ لا يلزم من انتفاء بعض الادلة انتفاء الحكم مع وجود دليل آخر * احتج المانعون بانه لو جاز تعليل الحكم الواحد بعلمتين مستقلتين او بعلم مستقلة لكانت كل واحدة مستقلة في التعليل غير مستقلة به وذلك تناقض وذلك لان معنى كون العلة مستقلة بالتعليل ثبوته الحكم بها وحدها دون غيرها فاذا تعددت العلة يلزم من استقلال كل واحدة منها عدم استقلال كل واحدة منها لاستزمام علة كل واحدة عدم علة الغير فضلا عن استقلالها * بينه ان الائمة تعلقوا بالترجيح في علة الربوا فرجح بعضهم الكيل وبعضهم الطم وبعضهم القوت فتدافع عن لزوم تعليل الحكم الواحد بعلمتين ولو لا امتناع لم يرجعوا البعض بل جوزوا كون كل واحد من الثلاثة علة مع صحة استقلال واحدة منها بالمية لان الاستقلال من ضرورة الترجيح بعد التعارض ولا تعارض الا ان يكون احدهما في قوة صاحبه او قريبا منه فلي هذا لولا صحة استقلال كل بالمية لمسا رجحوا * واحتج من جوز ذلك بان العلل الشرعية امارات في الحقيقة ولا يمتنع نصب علامتين على شئ واحد وانما يمتنع ذلك في العلل العقلية * ودليل جوازه وقوعه فان الحدث يقع بالبول والغائط والمذى وخروج الدم

وكذلك

لا يتصور بعد ثبوت الاثر
اذ لا يوصف الكتاب
والسنة والاجماع بالفساد
واما عدم العلة وقيام
الحكم فلا بأس به لاحتمال
علة اخرى الا ترى
ان العكس ليس بشرط
لصحة العلة لكنه دليل صحيح

من الجراحة معا مع استقلال كل منها في إيجاب الحدث * وكذا القتل حكم واحد لأن إبطال
حيوة الواحد شيء واحد ثمه قديح بالقصاص والردة معاً كمن قتل وارثه مع استقلال كل
منهما في إيجاب القتل * وكذا لو جعت لبن زوجة أخيك ولبن اختك وأوجرت مرقعة دفعة
منها تحرم عليك لانتك معها وحالها مع أن الحرمة حكم واحد لمعمل بالحوالة والعومة إذ لا يمكن
أن يحال إلى أحدٍ منهما دون الأخرى * فإن قيل * العلل إذا كانت متعددة كانت الأحكام
متعددة تقديراً لأن قتل القصاص مثلاً مغاير لقتل الردة ولذلك ينبغي قتل القصاص بالعفو
ويبقى الآخر وهو قتل الردة لعدم عوده إلى الإسلام وبالعكس إذا عاد إلى الإسلام ولم يعف
عنه ينبغي قتل الردة ويبقى قتل القصاص ولو لا تغاير القتلين لما كان كذلك * قلنا * إضافة
الشيء إلى أحد دليله لا يوجب تعدداً في ذلك الشيء * والا لزم مضاربة حدث البول حدث
الغائط وهو باطل * وأما العقل فلا تعدد فيه بل في استناده لهذا كان إثرائه بالعفو هو استناده
إلى القتل المعد العدران وإثرائه بالإسلام هو استناده إلى الردة لانفس القتل فإنه باق على ما كان
ولم يزل جماعه * وأما دعواهم لزوم التناقض فمأخذ لانه إنما يلزم لو كان معنى الاستقلال
مأذكروا ولأنهم لم يذكروا بل معناه عندنا أن كل علة إذا انقضت استقلت على أنه ثبت
بها لا غير وإذا كان كذلك فلا تناقض في التعدد إذ قد يجتمع حكم واحد على لوازمه
استقلت بآثارها كما يجتمع للثمة وهو حكم واحد أسباب متعددة من البيع والهبة والميراث وغيرها
* وكذا تعلمهم ترجيح الأئمة علة الربوا فاسد لانا لننسلب أنهم تعرضوا للترجيح بل إنما تعرضوا
لإبطال كون الغير علة ولو سلم أنهم تعرضوا للترجيح فلأنسلب أنهم تعرضوا له لامتناع التعليل
بما ثبت بل لا نقاد الأجاع على اتحاد العلة في الربوا ولا يمكن أن يكون اتحاد العلة هنا يكون
الجموع علة إذ يلزم منه جعل علل الربوا المختلف فيها آخر العلة ولا قاله * وإذا حققت
هذا علمت أن ما ذكر الشيخ من عدم فساد العلة لوجود الحكم عند عدمها وعدم اشتراط
العكس لصحة العلة قول الجمهور وأن على قول أولئك البعض وجود الحكم بدون العلة
يدل على فسادها فيصح الدنع بهذا الوجه عندهم * قوله * فلما الفرق قائم فساد لوجوه
ثلاثة * صورته أن يقول السائل ليس المعنى في الأصل ما ذكرت ولكن المعنى منه كذا وهو
مفقود في الفرع ولهذا فسروه بأنه بيان وصف في الأصل له مدخل في التعليل ولا وجود له
في الفرع واختلاف فيه فزعم بعض المتأخرين من أصحابنا وأصحاب الشافعي أن الفرق اعتراض
صحيح وسموه نقها * قال صدر الإسلام وعليه أكثر فقهاء خراسان ونقها غرنة مستدين
في ذلك بأن شرط صحة العلة خلوها عن المعارضة فإذا عورضت امتنع صحتها * قالوا
وحقيقته راجعة إلى أن العلل لا يستقر كلامه ما لم يبطل بمسلك السير كل ما عدا علة بما يمكن
التعليل به فإذا علل ولم يبره فمعرض معنى الأصل فكانه طوبى بالوظائف والسير وتبع كل ما عدا
ملكه بالقض والإبطال * وقد ثبت اعتناء السلف بالفرق ونقل ذلك في وقائع جرت في مجامع
أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم ورضي عنهم منها قصة إجهاض المرأة فإن رضى الله عنه

وأما الفرق قائم فساد
لو جوه ثلثة أحدها
أن السائل منكر فسيله
الذبح دون الله عوى
فاذا ذكر في الأصل معنى
آخر انتصب مدعيه ولأن
دعواه ذلك المعنى الذي

لما استشار الصحابة في ذلك قال عبد الرحمن بن عوف أمانت مؤدب ولا أرى عليك شيئا وقال
 على رضى الله عنه أن لم يجتهد فقد غشك وإن اجتهد فقد أخطأ أرى أن عليك الفرة ❀ فبعد
 الرحمن رضى الله عنه شبه فله بالمباحات التي لا توجب ضمانا وحمل الجامع أنه فضل ماله
 أن يفعله ❀ واعترض عليه على رضى الله عنه وتثبت بالفرق وإبان إن المباحات المضبوطة
 الإهاتيات ليست كالنعميات التي يجب الوقوف فيها دون ما يؤدى إلى الائتلاف ولو تبعضا
 معظم ملحاض فيه الصحابة من المسائل علما أنهم كانوا يفرقون ويجمعون ❀ ثم الفرض من الفرق
 ليس مقابلة علة الأصل بعللة الفرع بل الفرض بيان مناقضة الجمع وإبطال عقده والحاقه
 بالطرده وذلك لأن الجمع ينتظم بفرع وأصل ومعنى رابط بينهما على شرائط معلومة والفرق
 معنى يشمل ذكر أصل وفرع وهما يفرقان في المعنى فكان وقوعه على نقض عرض الجمع
 ويظهر له فقه يشعر بمارقة الفرع الأصل على مناقضة الجمع وإذا كان كذلك يكون هذا
 اعتراضا صحيحا ❀ وذهب المحققون من الفرقين إلى أنه اعتراض فاسد لا يبطل به العلة لوجوده
 ثلاثة كما ذكر الشيخ رحمه الله ❀ أحدها أن السائل جاهل مسترشد في موقف الإنكار إلى أن
 يبين له الحجة لافي موضع الدعوى فإذا ذكر في الأصل معنى آخر انتصب مدعى ولم يبق
 سائلا فيكون تجاوزا عن حده وذلك لا يجوز ❀ بخلاف ما إذا عارضه في الفرع لأنه لم يبق
 سائلا بعد حيث تم دليل الملل بل يكون مدعى ابتداء فاما مادام في موقف الإنكار فلم يسع له
 الدعوى ❀ والثاني أن الحكم في الأصل يجوز أن يكون معلولا بعلة ثم يتعدى الحكم إلى
 بعض الفروع بأحدى العلةين دون الأخرى فإن عدم في الفرع الوصف الذى يدوم به
 السائل الفرق أن سلم له أنه علة لاثبات حكم في الأصل لا يمنع الملل من أن يعدى حكم الأصل
 إلى الفرع بالوصف الذى بدعيه أنه علة للحكم فلم يبق لدعوى السائل اتصال بالمسئلة اذ
 كل سؤال يمكن للعلل الاعتراف به مع الاستمرار على مدعاه كان فاسدا ولا يكون قد حاقى كلام
 الملل فكان الاشتغال به عبثا ❀ والثالث أن الخلاف وقع في حكم الفرع لافي حكم الأصل
 ولم يصنع السائل بما ذكر من الفرق في الفرع إلا أن أرانا عدم العلة فيه ❀ وعدم العلة لا يصلح
 دليلا على عدم الحكم عند مقابلة عدم بدعى إذا لم يوجد دليل آخر يوجب وجود الحكم حتى
 لو علل وقال الحكم معدوم لأن علة معدومة لا يصح وإن لم يعارضه دليل موجب للحكم
 على ما مر ذكره في باب المقالة الثانية في بيان فساد التعليل بالنفي ❀ فلان لا يصلح عدم العلة
 دليلا على عدم الحكم عند مقابلة الحجة الموجبة للحكم كان أولى ❀ قال صدر الاسلام
 المفارقة بين الفرع والأصل من أفيد الاعتراضات إلا أن يذكر معنى في الفرع يفيد خلاف
 الحكم الذى أفاده المعنى الأول واستند إلى أصل فيجئ بتدبير معارضة ولم يبق فرقا ❀ وأما
 ما ذكرنا من أن شرط صحة العلة خلوها عن المعارضة فحسن ولكن المعارضة إنما تتحقق
 في حكمين على افتراض فاما إذا ذكرت عنوانا للحكم واحد فليس ذلك بمعارضة ❀ وقولهم
 لا يصح تعليل الملل ما لم يطل كل ما عدا علته باطل إذا لم يكف الملل سوى تصحيح علته ببيان

لا يصلح للتعدية إلى هذا
 الفرع لا يمنع التعليل
 بعلته متدية فلم يبق لدعواه
 اتصال بهذه المسئلة ولأن
 الخلاف في حكم الفرع
 ولم يصنع بما قال في الفرع
 إلا أن أرانا عدم العلة وعدم
 العلة لا يصلح دليلا عند
 مقابلة عدم على ما مر
 ذكره فلان لا يصلح دليلا
 عند مقابلة الحجة الأولى

التأثير فاما السر والتقسيم فليس بشئ وإنما اختاره بعض المتكلمين الذين لاحظ لهم في الفقه
 * وكذا ما ذكرنا من اعتباره السلف بالفرق ليس بصحيح اذ لم يزل المارقة على الوجه الذي
 ينحوض فيه عنهم اصلا * ومن تأمل فيما نقل عنهم على انهم كانوا يطلعون المعاني المؤثرة * وما ذكر
 عبد الرحمن بن عوف في قصة الاجهاض معنى صحيح والذي اشار اليه على رضى الله عنه معنى اللطف
 من الاول لان ما فعل عمر رضى الله عنه كان جائزا لا ينافي به والتزكوا لم يكن على حدم مضبوط في الشرع
 ومثله مطلق بشرط السلامة كالشيء في الطريق وهذا ليس من الفرق والجمع الذي نحن فيه بوجه *
 وما ذكرنا من ظهور قهال آخره ليس بصحيح ايضا لان المفاقة في هذا الموضوع في الممانعة دون
 المفاقة قال شمس الأئمة رحمه الله ومن الناس من ظن ان المفاقة مفاقة ولم يرمى المفاقة مفاقة
 ولكن في غير هذا الموضوع بل الاعتراض بها على اللعل المؤثرة بمجادة لا فائدة فيها في موضع
 النزاع وانما المفاقة في الممانعة حتى بين الجيب تأثير علة فالفقه حكمة باطنة وما يكون مؤثرا
 في اثبات الحكم شرعا فهو الحكمة الباطنة فالمطالبة به تكون مفاقة فاما الاعتراض عنها
 والاشتغال بالفرق فيكون قبولا لما فيه احتمال ان لا يكون حجة لاثبات الحكم واشتغالا بالاثبات
 الحكم بما ليس بحجة اصلا في موضع النزاع وهو عدم العلة فتبين ان هذا ليس من المفاقة
 في شئ * قوله * واما القسم الصحيح اى دفع اللعل المؤثرة بالطريق الصحيح فوجهان
 الممانعة والمعارضة * واعلم ان الشيخ رحمه الله في هذا الباب جعل الدفع بالناقضة وفساد
 الوضع فاسدا والدفع بالممانعة صحيحا * واعترض عليه بانه ان اراد بفساد القسم الاول فساد
 قبل ظهور اثر الوصف وصحته فذلك غير مسلم لان الاعتراض بالممانعة لما صح لاحتمال ان لا يكون
 الوصف صحيحا او لا يكون مؤثرا صح الاعتراض بالناقضة وفساد الوضع ايضا كافي للعلل
 الطردية * وان اراد به انه فاسد بعد ظهور صحة الوصف وتأثيره كابدل عليه عبارة التقويم
 حيث قيل فيه دعوى فساد الوضع بعد ثبوته مؤثرا لا يتصور وكذا دعوى المناقضة لان
 النقض لا يتصور بعد ثبوت التأثير بدليل يجمع عليه فذلك مسلم ولكن الممانعة بعد ثبوت الاثر
 فاسدة ايضا لان تأثير الوصف لما ثبت بدليل يجمع عليه لم يبق محل الممانعة ولم يصح بعده الا
 المعارضة فتبين ان الفرق المذكور غير صحيح * واجيب بانه اراد فساد قبل ظهور التأثير لكنه
 تين بالتأثير لانه لما ثبت بالدليل تأثير الوصف تين انه لم يكن محتملا للناقضة وفساد الوضع
 بخلاف الممانعة فلما طلب الدليل على صحة الوصف وتأثيره وبعد ظهوره لم يتبين ان ذلك
 المطلوب كان باطلا ولا يتخلو هذا الجواب عن وهو يحمل كثرى * وذكر صدر الاسلام
 ابو اليسر ان الاعتراضات الصحيحة على اللعل خمسة اوجه * اولها * الممانعة * وبعدها
 بيان فساد الوضع * وبعدها المناقضة * وبعدها الثلاثة القلب والعكس * والخامس وهو الاخير
 المعارضة * بين هذه الاقسام ثم قال واما الاعتراضات الفاسدة فلا نهاية لها لان كل انسان
 قاسد الخاطر يعترض بما بدا له فلا يقدر احد على حصر الاعتراضات الفاسدة وهكذا ذكر
 عامة الاصوليين وهو الاظهر على ما بينا والله اعلم

واما القسم الصحيح
 فوجهان الممانعة
 والمعارضة

باب الممانعة

الممانعة أوقع سؤال على العلل وهي أساس النظر أي أصل المناظرة لأنها وضعت على مثال الخصوصيات في الدعاوى الواقعة في حقوق البعاد فالعلل يدعى لزوم الحكم الذي رام إثباته على السائل والسائل مدعى عليه فكان سبيله الانتكار كإلزام سبيل المدعى عليه في الحقوق الانتكار ودفع الدعاوى عن نفسه والأصل في الانتكار الممانعة فكانت الممانعة أساس المناظرة فلا ينبغي له أن يتجاوز إلى غيرها إلا عند الضرورة وهي أنه إذا ثبت مادامه الجيب مؤثرا في الحكم فيجوز عنها إلى القول بموجب العلة أن أمكنه ذلك والافتشغل بالقلب ثم بالعكس ثم بالعارضة فإذا آل الكلام إلى المعارضة سهل الأمر على الجيب ثبت أن الأساس هو الممانعة فلا بد من معرفة وجوهها كذا في شرح التوقيم * وهي أربعة أوجه * الممانعة في نفس الجملة أي يمنع كون متمسك به الجيب علة بأن يقول لاسلم أن ما ذكرت من الوصف صالح لكونه علة ثم الممانعة في الوصف يعني بعدم إثبات صلاحية الوصف لكونه دليلا على الحكم لا بد من وجوده في المقبس والمقبس عليه فإن يمنع ذلك لثبته الجيب بالدليل * ثم الممانعة في شروط العلة وهي التي مر ذكرها في باب شروط القياس ثم الممانعة في المعنى الذي صار الوصف به دليلا على الحكم وهو الآخر * أما الأول أي صحة الوجه الأول وهو الممانعة في نفس الجملة فلأن من الناس من يتمسك بما لا يصلح دليلا ويعتقد صحة * مثل قول الشافعي كذا فإنه متمسك بلا دليل * لأننا قد قلنا يعني في باب المقالة الثانية أن الاحتجاج بالنفي والتعليل به باطل * وكذلك من متمسك بالطرد واستصحاب الحال وتعارض الحال وتعارض الأشياء محتج بلا دليل فلو تركت الممانعة يكون قبولاً من الخصم ما لا يكون حجة أصلاً وذلك دليل الجهل فكانت الممانعة في هذا الموضع دليل الفقهاء كذا قال شمس الأئمة * وأما الممانعة في الوصف أي صحة الممانعة في وجود الوصف بعدم أسلم أنه صالح فلأن التعليل قد يقع بوصف يختلف فيه أي يختلف في وجوده لا في كونه علة * مثل قولنا يعني قول أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله في إيداع الصبي أي فيما إذا أودع من الصبي شيئاً أنه مسلط على الاستهلاك للأمر بإيانه فهذا الوصف ينوع عندنا لخصم لأن الإيداع ليس بسلط عندنا إذ لو كان تسلطاً عنده لما بقي النزاع في الحكم * ومثل قول الشافعي في إيجاب الفخارة في الفموس أنها معقودة هذا تعليل بوصف يختلف فيه لأن معنى العقد عنده القصد وعندنا ارتباط الفظين لإيجاب حكم البر على ما عرف فلا يصح الاحتجاج به على الخصم بل كان له أن يقول لاسلم أنها معقودة لأن معنى العقد عندي كذا أولم يوجد * وذلك أي التعليل بالوصف يختلف فيه أكثر من أن يخصى * مثل قول الشافعي المذهب في السهم الحال أسلم في مقدور التسليم فيجوز فيقال له لم قلت أنه مقدور التسليم بل القدرة معدومة لأنها تحصل بالأجل ولم يوجد * ومثل قوله في شراء ما أبره هداشراء شيء مجهول فلا يجوز فيقال له لاسلم أنه مجهول لأن الشراء عندنا واقع على العين وهي معلومة فلم يكن الوصف الذي ادعاه علة موجودة * ومثل قول أبي حنيفة رجلاه فين اشتري قريبه مع غيره أن الأجنبي رضي بالذي وقع الدقن به بعينه

(رابع)

باب الممانعة

قال الشيخ الإمام وهي أساس النظر لأن السائل منكر فسيhle أن لا يثبت حدائع والانتكار وهي أربعة أوجه الممانعة في نفس الجملة والممانعة في الوصف الذي جعل علة بوجوده في الفرع والأصل أم لا والممانعة في شروط العلة والممانعة في المعنى الذي به صار دليلاً أما لفلان من الناس من يتمسك بما لا يصح دليلاً مثل قول الشافعي رحمه الله في النكاح أنه ليس بمال فلا يثبت بشهادة النساء مع الرجال لأننا قد قلنا أن الاحتجاج بالنفي والتعليل به باطل وكذلك من متمسك بالطرد وأما الممانعة في الوصف فلأن التعليل قد يقع بوصف يختلف فيه مثل قولنا في إيداع الصبي أنه مسلط على الاستهلاك ومثل قولنا في صوم يوم التجران أنه منبى وأن الهوى يدل على التحقق لأن هذا نسخ عندنا لحكم والتجيز عن التجران لا يدل على التحقق عندنا ومثل قول الشافعي رحمه الله في الفموس أنها معقودة وذلك أكثر من أن يخصى وأما الممانعة في الشرط فقد ذكرنا شروطها وتعليل

(١٤٧)

فيقول الخصم لا سلم ان الرضا كان موجودا * قوله * وانما يجب ان يمنع السائل شرطا منها اي من شروط القياس ماهو شرط بالاجماع ليقدمه بطلان العلل في عين التنازع فيه فاما اذا منع شرطا مختلفا فيه فيقول العلل ذلك ليس بشرط عندى وحينئذ يؤول الكلام الى ان مانعه السائل هل هو شرط لصحة القياس ام لا وذلك يحل بالمقصود اذ المقصود اثبات حكم التنازع فيه دون اثبات شرط القياس * ومع هذا لومنع شرطا مختلفا فيه يجوز لانه يفيد دفع ازام العلل عن نفسه وان لم منه انتقال الكلام الى محل آخر * ولفظ ما في قوله ماهو شرط في محل النصب على البطل من شرطا لعل انه مقول به * مثل قول الشافعي اي شافعي المذهب بدليل قوله فيقال له * ونحن لانسلم هذا الشرط اي وجود هذين الشرطين ههنا لان حكم النصب يتغير بهذا التعليل فيصير ماهو رخصة نقل رخصة اسقاط على ما مر بيانه * وكذا جواز السلم ثبت معلولا به عن القياس ايضا لكون البيع معدوما حقيقة فلا يجرى فيه القياس * واما الممانعة في المعنى يعني اذا ثبت صلاح الوصف ووجده في الاصل والفرع وتحقق شرائط القياس كان للسائل ان يقول لا سلم ان العمل بهذا الوصف واجب بل العمل به جائز وليس كل ما جاز وجب كالنوافل فانها جائزة غير واجبة وكالتضاه بعبادة مستور الحال فاذن لا بد من بيان انه واجب العمل لثبته الازام على السائل وذلك ببيان الاثر الكافر بيقم الشهادة على السلم ان كان الشاهد مسلما يكون شهادته حجة يجب العمل بها وان كان كافرا لا تكون حجة على السلم وان كان حجة عند المدعى لان المدعى باقامة البينة يريد الايجاب على السلم كذا ههنا * وسيله اي سبل السائل في هذا كله اي فيما ذكرنا من وجوه الممانعة الانكار وان لا تعرض للدعوى ولا يتكلم بكلام هو في صورة الدعوى * فاذا تكلم بما هو في صورة الدعوى لم يضره ذلك اذا كان انكارا بمعنى لان العبارة للعاني دون الصور كالودع اذا ادعى رد الوديعة وانكره المودع كان القول قول المودع لا يترك وجوب الضمان عليه معنى وان كان مدعى بالرد بصورة * وكذا البكر اذا قالت بلغني خبر النكاح فرددت وقال الزوج ما رددت بل سكت كان القول قولها عند علمائنا الثلاثة خلافا لزمرا لانها تنكر ثبوت ملك النكاح عليها ولزوم العقد معنى وان كانت تدعى اورد صورة * فالوجوه المذكورة من الممانعة انكار صورة ومعنى فكانت صحيحة * ولو قال السائل ان الحكم معلق بهذا الوصف فقط بل به وبقرينة اخرى يكون انكارا معنى وان كان دعوى صورة لان الحكم المعلق بعلة ذات وصفين لا ثبت بوجود احد الوصفين فيكون هذا ممانعة صحيحة * وذلك كالوعلل في الميمن المقودة على امر في المستقبل بلانها بين بالله مقبوضة فيستدعي الحكم بهذا الوصف الى التمسوس فيقول الحكم ثبت في الاصل بهذا الوصف مع قرينة وهي توهم البر فيها فيكون هذا منعا لما ادعاه الخصم ويحتاج الخصم الى اثبات دعواه بالجملة فاما قول السائل ليس المعنى في الاصل ما ذكرت وانما المعنى فيه كذا فانكار صورة ولكنه من حيث المعنى دعوى فلا يكون ممانعة بل هو دعوى في موضع النزاع غير مفيدة كما بينا والله اعلم

وانما يجب ان يمنع شرطا منها هو شرط بالاجماع وقد عدم في الفرع او الاصل مثل قول الشافعي في السلم الحال انه احد عوضي البيع ثبت حازه ووجلا كمن البيع فيقال له لا خلاف ان من شرط التعليل ان لا يتغير حكم والاصل ان لا يكون الاصل معدولا به عن القياس بحكمه وانما لانسلم هذا الشرط ههنا والممانعة في المعنى الذي به صار دليلا فهو ما ذكرنا من الاثر لان مجرد الوصف بالاثرايس بحجة عنده فلا يصح الاحتجاج به من الخصم على من لا يراه دليلا حتى يبين اثره وسيله في هذا كله الا انكار وانما يعتبر الانكار معنى لا صورة مثل قولنا في المودع يدعى الردان القول قوله وهو منع صورة والله اعلم

باب المعارضة

قد مر تفسير المعارضة في سابق والمراد من المعارضة هنا تسليم المعارض دلالة ما ذكره المستدل من الوصف على مطلوبه وإنشاء دليل آخر يدل على خلاف مطلوبه * وقيل هي ممانعة في الحكم مع بقاء دليل المستدل اذ السائل يقول لتعجب ما ذكرت من الوصف وإن دل على الحكم لكن عندي من الدليل ما يدل على خلافه فليس فيه تعرض لدليله بالابطال * ثم المعارضة من السائل مقبولة عند جمهور المحققين من الفقهاء والمتكلمين وزعم بعض الجدلين انها غير مقبولة منه لانه ينتهض حيثئذ مستدلا وليس له ذلك بل له الاعتراض المحض وذلك لان العلة لاتصح الا بعد اقامة الدليل على صحتها فاذا انتصب السائل لذلك كان باتيا مستدلا لاهما دما معترضا * وحجة الجمهور ان المعارضة اعتراض على العلة فكون مقبولة كالممانعة وذلك لان العلة التي تمسك بها الجيب لاثم حجة مالم تسلم عن المعارضة فان المعارضة توجب وقوف الجملة بدليل البينات وبدليل ان القول انما صار حجة عند السلامة عن المعارضة فكانت المعارضة اعتراضا على العلة من حيث المعنى فكون مقبولة * وان المعتمد في قياس قوة الظن واذا تعارض الدليلان بفوته قوة الظن ويخرج كل واحد منهما حينئذ من ان يترجح احدهما فكانت المعارضة بيان ان ما ذكره المستدل ليس بعلة فتكون اعتراضا صحيحا * فان قيل ان السائل وان قصد الاعتراض ولكنه اتى بدليل مبتدا صورة فيكون ممنوعا عن ذلك كافي المفارقة بين الاصل والفرع * قلنا صورة الادلة ما امتنعت عن السائل من حيث انها ادلة وانما امتنعت اذ اكان السائل معرضا عن الاعتراض آتيا بكلام مبتدا وقد بينا انه معترض بهذه المعارضة قطع * الا ترى انه يجمع منه اعتراض لا يستقل بنفسه فاذا قلنا يقبل منه اعتراض يستقل بالافادة ويقدر في كلام الخصم كان اولى * ثم ذكر الشيخ ههنا انه ليس للسائل بعد الممانعة الالمعارضة وذكر في نمحة اخرى بعد بيان انواع الممانعة ان التأثير اذا ثبت للوصف تجاوز السائل عن الممانعة الى القول بموجب العلة ان امكن * ثم الى القلب * ثم الى العكس الكاسر * ثم الى المعارضة وهو اوضح لان الرفع اذا امكن بتسليم ماعلله الخصم مع بقاء اختلاف مع انه اقرب الى الممانعة من المعارضة كان اولى من الذهاب الى المعارضة التي هي اسوء احوال السائل * معارضة فيها مناقضة اى معارضة متضمنة لابطال لتلليل العلك * ومعارضة خالصة اى محضة لاتضمن ابطالا * فان قيل كيف يصح الجمع بين المعارضة والمناقضة ويثبتا تاف اذا معارضة تستلزم تسليم دليل الملل وصحة دلالاته على الحكم والمناقضة تتضمن بطلان دليله وضاد دلالاته على الحكم وقد اختار الشيخ ايضا ان المناقضة لاترد على الملل المؤثرة فكيف يقبل هذا النوع من المعارضة بعد ظهور التأثير * قلنا لانسلم ان المعارضة لتسليم الدليل مطلقا بل هي ممانعة في الحكم صورة وممانعة للدليل معنى بدعوى عدم سلامته عن المعارض فلا يكون بينهما تاف اذ المقصود من كل واحد منهما

باب المعارضة

قال الشيخ الامام رضوانه
عنه وليس للسائل بعد
الممانعة الالمعارضة وهي
نوعان معارضة فيها مناقضة
ومعارضة خالصة اما
المعارضة التي فيها مناقضة
فالقلب وهو نوعان ويقابله
العكس وهو نوعان لكن
العكس ليس من هذا الباب

الابطال * ثم هذه المناقضة تثبت في ضمن المعارضة فلا تمنع القبول اذ الاعتبار في مثل هذا للمضمن دون المضمن ولان الدليل بعد بيان التأثير لمقابل الابطال علم انه لم يكن مؤثرا وان بما ذكره الملل مشبه بالآخر وليس بأثر في التحقيق والمناقضة انما تمنع على ما هو مؤثر حقيقة كذا ذكره الامام العلامة مولانا حيد الله والدين رحمه الله * ويقابله العكس اى يقابل القلب العكس لان القلب يذكر لابطال تعاليل المستدل والعكس يذكر لتصحیحه ولهذا يذكره الملل دون السائل فكان في مقابله * ولهذا لم يكن من هذا الباب اى باب المعارضة لان احد نوعيه على ما ذكر في هذا الكتاب من مرجحات العلة والنوع الثاني ليس بعكس حقيقة بل هو من انواع القلب على ما سبقت بيانه فلا يكون من هذا الباب في التحقيق لكن القلب لما ذكر في هذا الباب ذكر العكس بمقابله ايضا لا باعتبار معنى المعارضة * قوله اما القلب فله معنيان في اللغة * معنى القلب في اللغة تغير هيئة الشيء على خلاف الهيئة التي كان عليها والمعنيان المذكوران يرجعان اليه والمعنيان استعمال في باب القياس ورجع المعنيان فيه الى معنى واحد ايضا وهو تغير التعليل الى هيئة تختلف الهيئة التي كان عليها * اما الاول اى المعنى الاول لغة فهو ان يجعل الشيء منكوسا اعلاه اسفله ينصب اللام واسفله رضعها اعلاه كقلب الاله * ومثاله اى مثال هذا المعنى القوي من الاعتراض على التعليل جعل العلول عللة والعلة معلولا لان العلة اصل يعنى في اثبات الحكم حيث يتقرر ثبوت الحكم بها ولا يتقرر وجوده الى الحكم لسبقها عليه ذهنا كما هو مذهب العامة وزمانا كما هو مذهب البعض * والحكم تابع يعنى في الوجود حيث يتقرر وجوده بها * فاذا قلبته يعنى التعليل فقد جعله منكوسا يجعل الاصل الذي هو اعلى من الفرع تابعه وجعل الفرع الذي هو دون الاصل اعلى منه فكان هذا اى هذا النوع من القاب * معارضة اى من حيث الصورة * فيها مناقضة اى ابطال لتعليل الملل * ولم يذكر القاضي الامام شمس الأئمة وعامة الاصوليين معنى المعارضة في هذا النوع من انقلب لان حقيقة المعارضة وهي ذكر دليل بوجوب خلاف ما اوجبه دليل المستدل لم يوجد اذا لحكم الثابت بتعليل القابل لا يتعرض للحكم الثابت بتعليل المستدل بنفي ولا اثبات وانما يدل تقليله على فساد تعليل المستدل فكان هذا ابطالا لمعارضة * لكن الشرح اعتبر صورة المعارضة من حيث ان القابل عارض لتعليل المستدل بتعليل يلزم منه بطلان تعليل المستدل ثم يلزم منه بطلان حكمه المرتب عليه فجعله من اقسام المعارضة * ثم اقام الدليل على معنى المناقضة فقال ما جعله الملل علة لما صار حكما * في الاصل اى في المقيس عليه بتعليل انقلب * واحتل ذلك اى احتمل ما جعله علة صيرورته حكما * فسد الاصل اى خرج من ان يكون مقيسا عليه للمستدل في الحكم المطلوب فيقياسه بلامقيس عليه فبدل * وانما يصح هذا النوع من القلب فيما اذا عمل المستدل بالحكم بان جعل حكما في الاصل علة لحكم آخر فيه ثم عداه الى الفرع * فاما اذا عمل بالوصف المحض اى بالمعنى فلا رد عليه هذا القلب لان الوصف لا يصير حكما بوجه ولا يصير الحكم الثابت علة له اصلا لانه سابق على الحكم فاذا

اما القلب فله معنيان
في اللغة يقوم بكل واحد منهما
ضرب من الاعتراض اما
الاول فان يجعل الشيء
منكوسا اعلاه اسفله ولسفله
اعلاه

علنا في الجس مثله مكيل جنس فيرى فيه الربوا كالحطلة لا يمكن قلبه بان يقال انما كانت الحطلة مكيل جنس لانه يجري فيه الربوا لان كونه مكيل جنس سابق عليه مثله اى مثال ما يتفق فيه هذا النوع من القلب قولهم اى قول اصحاب الشافعي في ان الاسلام ليس من شرائط الاحسان حتى لو نوى الذى اجر الثيب يرجع عندهم الكفار جنس يجلد بكرهم مائة فيرجع ثيبهم كالمسلمين اى الاحرار منهم وقوله مائة اشار الى ذلك فان البكر من السيد لما يجلد مائة لم يرجع الثيب منهم والبكر والثيب يقعان على الذكر والانثى ومثل قولهم في فرضية القراءة في جميع الركعات القراءة تكررت فرضا في الاولين الى آخره واحتزوا بقولهم فرضا عن السورة فانها تكررت ولكن غير فرض فجلدوا مائة علة لوجوب الرجوع والتكرار في الاولين علة لوجوب الباقي فضلا للمسلمون انما يجلد بكرهم لان ثيبهم يرجع لانه يرجع ثيبهم لانه يجلد بكرهم فجلدنا مائة علة في الاصل وهو جلد المائة حكما وما جعله حكما فيه وهو رجع الثيب علة فانقص تعليلهم بهذا القلب وبطل لباقه بلاصل اذ لم يبق الا قولهم الكفار جنس يجلد بكرهم مائة فيرجع ثيبهم وهذا ليس بشبهة فضلا من ان يكون حجة اذ لا يستدل به اصلا وذكر في بعض الشروح وكان هذا معارضة ايضا لانه تعرض للتنازع فيه من حيث عدم الدليل على ثبوته فان القلب لما ادعى ان علة ثبوت الجلد في حق المسلم الرجوع لم يبق الجلد علة للرجع فعدم في حق التنازع فيه وهو الكافر الذي علة الرجوع فيكون الرجوع متفيا لا تنفاه لدليله فيكون معارضة من هذا الوجه ولعمري هو اقرب الى المنافعة منه الى المعارضة لانه في الحقيقة منع نفس الدليل وصلاحيته لاثبات الحكم التنازع فيه مع انه تغليل بالعدم وهو فاسد فكيف يصلح معارضا لتعليل بالمعنى الوجودى واعلم بان يجوز الشيخ رحمه الله الاعتراض على الملل المؤثرة بالقلب بعد منعه الاعتراض عليها بالنافضة وفساد الوضع مشكل لان العلة بعد ما ثبت تأثيرها بدليل يجمع عليه لا يحتمل القلب كما لا يحتمل المناقضة وفساد الوضع فانه لو ثبت التأثير لوجوب الجلد في ايجاب الرجوع في حق المسلمين لا يمكن قلبه يجعل الرجوع علة لجلد الا ترى ان في قولنا في المدبر مملوك تغلق عتقه بمطلق موت المولى فلا يجوز بيعه كام الولد لا يظهر التأثير لتعلق العتق بالموت في المنع عن البيع في ام الولد لا يمكن قلبه بان يقال انما تغلق العتق بالموت لان البيع لم يجز وكذا لا يمكن للقلب بيان التأثير لتعليله بعدما ظهر تأثير التعليل الاول وبدون بيان التأثير لا قبل منه قلبه لان القلب معارضة وغير المؤثر لا يصلح معارضا للمؤثر واذا كان كذلك ينبغي ان لا يرد القلب على الملل المؤثرة كفساد الوضع والمناقضة وانما يرد على الطردية يؤيده ما ذكر صدر الاسلام ابو اليسر بعد بيان نوعي القلب والقلب الاول انما ينجى في كل طرد جعل الحكم علة والقلب الثاني ينجى على كل طرد مالم يظهر التأثير وما ذكر في نسخة اخرى من اصول الفقه والمخلص من القلب يذكر تأثير الوصف في الحكم الذي علل دون الحكم الذي قاله خصمه فبين ان الاعتراض بالقلب بعد التأثير غير صحيح وانه كالمناقضة وفساد الوضع

ومثاله من الاعتراض ان يجلد المملوك علة والعلة معلولا لان العلة اصل والحكم تابع فاذا قلته فقد جعلته منكوسا وكان هذا معارضة فيها مناقضة لان ما جعله الملل علة لما صار حكما في الاصل واحتمل ذلك فسد الاصل فبطل القياس وانما يصح هذا فيما يكون اشتميل بالحكم فاما بالوصف المحض فلا يرد عليه القلب مثاله قولهم الكفار جنس يجلد بكرهم مائة فيرجع ثيبهم كالمسلمين ومثل قولهم القراءة تكررت في الاولين فكانت فرضا في الآخرين كالركوع والسجود فضلا للمسلمون انما يجلد بكرهم مائة لان ثيبهم يرجع وانما ذكر الركوع والسجود فرضا في الاولين لانه تكرر فرضا في الآخرين

من غير ورق (قوله) المخلص من هذا أي من هذا النوع من القلب وليس المراد أنه إذا ورد بدفعه بهذا الطريق بعد ورود بل معناه أنه إذا أراد أن لا يرد عليه هذا القلب فطريقه أن يخرج الكلام بطريق الاستدلال لا بطريق التعليل لأن الشيء يجوز أن يكون دليلا على شيء * وذلك الشيء يكون دليلا عليه كما في العقليات فانه يجوز أن يقال موجود فيجوز رؤيته وأن يقال يجوز رؤيته فيكون موجودا وكذا يكون الدخان دليلا على النار والنار دليلا على الدخان والاستدلال يحكم على حكم طريق السلف في الجواهر على ما مر به * وإنما يصح هذا المخلص إذا ثبت أن الشيتين نظيران أي مثلان متساويان فبدل كل واحد منهما على صاحبه بمنزلة التوأمين فانه يثبت حرية الأصل لاحدهما بثبوته في الآخر ويثبت الرق في أحدهما بثبوته في الآخر وكذا النسب يثبت فيهما بثبوته لاحدهما وهذا لأن الدليل غير مثبت بل هو مظهر فجاز أن يكون كل واحد منهما دليلا على الآخر في عين ما كان هو مدلوله كما بينا في التوأمين فاما العلة ثبته فلا يجوز أن يكون الشيء ثابتا بشئ * ومثاله لأن العلة لا بد من أن تكون سابقة على الحكم رتبة ولا يتصور أن يسبق كل واحد منهما على الآخر * والتوأمين اسم لولد إذا كان معه أخ في بطن واحد يقال هما توأمين وقولهم هماتوأم خطأ كذا في المغرب * وذلك أي المخلص وهو الأخراج مخرج الاستدلال يتحقق فيما قال علماء في هاتين المسئلتين المذكورتين لوجود شرطه وهو المساواة في الحكمين لافما ذكر الشافعي * علماء تأستدلوا في أن الشروع في النافذة ملزم كالنذر فقالوا ما يلزم بالنذر باتمهالشروع إذا صح الشروع واحتز به من صوم يوم الغفر * كالحج فانه يلزم بالشروع كما يلزم بالنذر * وقالوا في ثبوت ولاية التزويج على الثيب للصغيرة لولي * أنه الضمير لقشان * بولي عليها في مالها فيولي عليها في نفسها كالبر الصغيرة فطلب عليهم في المسئلتين كذا ذكر في الكتاب فاشار الشيخ إلى بيان المخلص بقوله قلنا النذر لما وقع لله تعالى على سبيل التقرب إليه تسبيا يعني النذر سبب قرينة بإشهره العبد على سبيل التقرب ثم لزمته مراعاة النذر الذي هو سبب القرينة وليس بقرينة بإبداء مباشرة فعل الذي هو حقيقة القرينة صيانة للسبب عن البطالان مع أن إبداء المباشرة منفصل عن النذر والشروع حصل فعل القرينة حقيقة فلان يجب مراعاة هذا الفعل الموجود قرينة * بالثبات عليه أي بإتمام صيانة له عن البطالان كان أولى لأن البقاء أسهل من الإبداء وحقيقة القرينة أولى بالصيانة من سببها وقد مر بيانه في باب العزيمة والرخصة * قال شمس الأئمة رحمه الله ولا يستقيم قلبهم علينا لأننا نستدل بإحد الحكمين على الآخر بعد ثبوت المساواة بينهما من حيث أن المعبود بكل واحد منهما تحصيل عبادة زائدة هي محض حق الله تعالى على وجه يكون المضى فيها لازما للرجوع عنها بعد الإدام حرام وإبطالها بعد الصحة جنابة فبعد ثبوت المساواة بينهما يحل هذا دليلا على ذلك تارة وذلك على هذا تارة * قال الشيخ رحمه الله في شرح التقيوم الشروع مع النذر في الإيجاب بمنزلة توأمين لا ينصل أحدهما

والمخلص عن هذا أن يخرج الكلام مخرج الاستدلال لأن الشيء يجوز أن يكون دليلا على شيء وذلك دليل عليه أيضا وإنما يصح المخلص إذا ثبت أنها نظيران مثل التوأمين وذلك قولنا ما يلزم بالشروع إذا صح كالحج فقالوا الحج إنما يولي عليها في مالها فيولي عليها في نفسها كالبر الصغيرة فقالوا إنما يولي على البر في مالها لا يولي عليها في نفسها قلنا النذر لما وقع لله تعالى على سبيل التقرب إليه تسبيا لزمته مراعاته بإبداء المباشرة وهو منفصل عن النذر وبالشروع حصل فعل القرينة فلان يجب مراعاته بالثبات عليه أولى

عن الآخر لان النذر اما صار سببا لان الناذر عهد ان يطيع الله تعالى فلزمه الوفاء بقوله
 اوفوا بالعقود فكذا الشارع في عبادته عازم على ابقائه فلزمه الوفاء ببقاء مآدئ بقوله عز
 اسمه ولا تبطلوا اعمالكم ولا يتصور ابقاء مآدئ الا بانضمام سائر الاجزاء اليه فوجب عليه
 الضم صيانة لما ادى عن البطلان ثم ابطال مآدئ فوق ترك الاداء وقد وجب عليه
 الاداء تحقيقا للوفاء بالعهد فلان يلزمه اتمام مآدئ وابشائه عبادته بعد الاداء تحقيقا للوفاء كان
 اخرى واولى * وكذلك الولاية اى وكما ان النذر والشروع متساويان في معنى الايجاب
 الولاية على المسال والولاية على النفس متساويان في الثبوت ايضا لان الولاية
 شرعت اى ثبتت ووجبت للجزأ للجزأ المولى عليه عن التصرف لنفسه بنفسه مع حاجته اليه *
 على من هو قادر على قضاء حوائجهم وهو المولى وذلك لان الاصل عدم الولاية بخبر على حرمة ثبوت
 الولاية للخص على نفسه اذ الاصل رأيه لكن اذا عدم رأيه بالصغر او الجنون اقيم رأى الغير
 مقام رأيه وانتقلت الولاية الى الغير نظر المولى عليه ولهذا كانت تصرفاته مقيدة بشرط النظر فالولاية
 وان كانت ثابتة بقول على المولى عليه ظاهر او لكنها وجبت على المولى للمولى عليه معنى
 نظره في قضاء حوائجهم لنفسه والمالية ولهذا لا يمكن المولى من ردها ولو امتنع عن اقامة
 مصالح المولى عليه وقضاء حوائجهم يأم * والنفس والمال والتيب والكبرية اى في المعنى
 الذى ثبت به الولاية وهو الجز والحاجة سواء الا ترى ان الولايتين حال وجود الرأى
 على السواء فكذا تستويان في حال عدمه واذ اثبت التساوى بينهما يمكن الاستدلال بثبوت
 احدهما على الاخرى ولا يقال المساواة بين النفس والمال غير مسلمة لان النفس مبتذل والمال مبتذل
 لانا نقول المساواة بين الشئين غير مشروطة من كل الوجوه لجهة الاستدلال بل المشروط
 المساواة في المعنى الذى بنى الاستدلال عليه وقد وجد هنا لان النفس والمال في الحاجة الى
 التصرف النافع التى بنى الاستدلال عليهما سواء * فان قيل لاندلج المساواة في الحاجة ايضا لان
 الحاجة الى التصرف في المسال محققة في الحال للتميز كيلا تأكله النفس لكن الحاجة في حق
 النفس متأخرة الى ما بعد البلوغ فينبغى ان لا تثبت الولاية على النفس لا بالاصل * فلنا الحاجة
 في النفس قد تحقق في الحال على تقدير فوات الكفو وفي المال قد لا يقع الحاجة بان كان كثيرا
 فكانا سواء لاجتماع جهة الحاجة في كل واحد منهما * ثم شرع في بيان ان لا يختص الخصم من القلب
 الذى ذكرنا فقال عاما للجلد والرجم فليسوا سواء في انفسهما لان احدهما نهاية في العقوبة ياتى على
 النفس والاخرى تدب بمحله ظاهر البدن * وفي شروطها فان الثبابة بصفة الكمال وهى الثبابة
 بملك التكاح دون ملك العيى شرط في وجوب الرجم دون وجوب الجلد واذ اتى
 التساوى بينهما لا يصح الاستدلال بوجوب دهما على الآخر وكيف يستدل بالاعف
 على الاعظ وبالايتداء على النهاية * وكذلك القرائة والركوع والتسجود ليسوا سواء
 * ولو قيل ليست بسواء * اولسن بسواء لكان احسن * ومن عجز عن الافعال
 لم يصح الذكر اصلا بمعنى لو كان عاجزا عن الافعال دون الاذكار كالريض الذى لا يقدر

وكذلك الولاية شرعت للعجز

والحاجة على من هو قادر

على قضاء الحاجة والنفس

والمال والتيب والكبرية

سواء فاما الجلد والرجم

فليسوا سواء في انفسهما

وفي شروطهما ايضا حتى

اقترا في شرط الثبابة

وكذلك القرائة والركوع

والتسجود ليسا سواء لان

القرائنة ركن زائد تسقط

بالاقتداء عندنا وتسقط

لخوف فوات الركة عنده

ومن عجز عن الافعال

لم يصح الذكر اصلا بخلاف

الافعال وكذلك الشفع

الاول والثاني ليسا سواء

في القرائة الا ترى ان احد

شطري القرائة تسقط عنه

وهو السورة وتسقط احد

وصفيه وهو الحجر فلم

يجزئ بحال ففسد الاستدلال

واما النوع الثاني منه فهو

قلب الشيء ظهرا لبطن وذلك ان يكون الوصف شاهدا عليك فقلته فعملته شاهداك وكان ظهرك اليك فصار وجهه اليك فنقض كل واحد منهما صاحبه فصارت معارضة فيها مناقضة بخلاف المعارضة بقياس آخر لانه يوجب الاشتباه الا بترجيح ولا يوجب تناقضا الا ان هذا لا يكون الا بوصف زائد فيه تقرير للاول وتفسيره فكان دون القسم الاول مثاله قولهم في صوم رمضان انه صوم فرض فلا يتبادى الا بتعين التبة كصوم القضاء فقلنا لما كان صوما فرضا استغنى عن تعيين التبة بمدة تميزه كصوم القضاء لكنه انما يتعين بالشروع وهذا متعين قبل الشروع ومثل قولهم في مسح الرأس انه ركن في الصوم فيسن بثلة كمسح الوجه فيقال لهم لما كان ركنا في الوضوء وجب ان لا يسن تخلية بعد اكماله زيادة على الفرض كمسح الوجه وبما ان مسح الرأس يتبادى بالقليل فيكون استيعابه تكميلا للفرض في محله زيادة عليه

على الایماء لم یجب علیه اداء الصلوة بخلاف الاضلال فان من قدر عليها دون الاذکار كالآخرس والامی تجب الصلوة علیه * یسقط منه ای من الشفع الثاني اومن المصلی فی الشفع الثاني * احد وصفیه ای احد وصفی الواجب وهو القراءة فقل یجهر بحال اماما كان او متفردا * ففسد الاستدلال ای لم یصح الاستدلال بوجوب الركوع والسجود فی جمیع الركعات علی وجوب القراءة فی الجمیع لعدم المساواة * قوله * واما النوع الثاني منه ای من القلب فهو من قلب الشيء ای مأخوذ من قلب الشيء * ظهر البطن ای جعل ظهره بطنا وبطنه ظهرا مثل قلب الجراب * وذلك ای القلب المأخوذ من هذا المعنی ان يكون الوصف شاهدا ای حجة عليك فقلته فعملته شاهداك * فنقض ای ابطال كل واحد منهما ای من الشهادتين اومن التعليلين صاحبه لمانين * فصارت ای صار هذا النوع من القلب والتأنيث لتأنيث الخبر * معارضة لانه يوجب خلاف ما لوجه تعليل الملل * ومعنی المعارضة فی هذا النوع اظهر منه فی النوع الاول لوجود حد المعارضة فيه * فيها مناقضة ای ابطال للتعليل الاول لان المطلوب هو الحكم والوصف الذي يشهد بثبوته من وجهه وباتفاقه من وجه آخر تكون متناقضا فی نفسه بخلة الشاهد الذي يشهد لاحد الخصمين على الآخر فی حادثة ثم الخصم الآخر عليه فی عين تلك الحادثة فانه يتناقض كلامه بخلاف المعارضة بقياس آخر حيث لا تكون مناقضة * لانه ای التعارض بوجوب الاشتباه فيعتبر العمل للاشتباه الى ان يتبين رجحان لاحدهما على الآخر * وهذا لا يوجب تناقضا ای ابطالا للاول * الان هذا ای هذا النوع من القلب لا يكون ای لا يتحقق الا بوصف زائد على الوصف الذي ذكره الملل * فيه ای فی ذلك الوصف الزائد تقرير له لوصف الاول * وهذا جواب عما يقال القلب يكون بتعلق الحكم بذلك الوصف بعينه فاذا زيد عليه وصف آخر لم يبق بعينه علة فيكون هذا تعليل الحكم بعله اخرى فيكون معارضة محضة غير متضمنة لمعنی الابطال فقال هذه الزيادة تفسير للوصف الاول وتقرير له لا تفسير فلا يجعله فی حكم شيء آخر وانما قلنا ذلك لان الخصم قال فی صوم رمضان هذا صوم فرض ولم یبين انه متعين فی هذا الوقت لعدم بقاء غيره من الصيامات مشروما معه فی هذا الوقت تليسا علينا فنحن فسرنا الصوم المذكور تفسيراً تركه الخصم وبنينا محل النزاع فكان قياس هذا الصوم من القضاء ما بعد الشروع * وكذلك قال فی مسح الرأس انه ركن ولم یفسر انه اكال بانثال الفرض فی محل الفرض فنحن بنينا ذلك فلا یكن تغييرا بل كان قلباً لذلك الوصف بعينه فبطل الاول لان الوصف لا يتعلق به حکمان مختلفان فی حالة واحدة فاذا تعارضا سقط كلام المجيب لكنه ای القضاء متعين بالشروع * وهذا ای صوم رمضان متعين قبل الشروع وبهذا القدر لا تقع المفارقة * واعلم ان القلب على هذا التفسير والتقسيم هو المذكور فی عامة كتب اصحابنا ولم يذكر عامة اصحاب الشافعي القسم الاول في كتبهم وفسروا القلب بأنه تعليل نقض الحكم المذكور على العلة المذكورة فی قياس بل رد الى ذلك الاصل بعينه وارادوا بالنقض ما نافي الحكم المذكور ولا يجمع معه * وانما

اشترط الرد الى ذلك الاصل بعينه لانه لو رد الى اصل آخر لحكم ذلك الاصل الاخر ان وجد في هذا الاصل كان الرد اليه اولى لان المستدل لا يمكنه منعه وجود تلك العلة فيه ويمكنه منعه وجودها في اصل آخر وان لم يوجد فيه كان اصل القياس الاول تقضا على تلك العلة لان ذلك الوصف حاصل فيه مع عدم الحكم * ثم قسموه على قسمين * احدهما ان يبين المترض ان ما ذكره المستدل يدل على الحكم ولا يدل عليه * والثاني ان يبين ان ما ذكره دليل على المستدل وان كان دليلا له ايضا * والا ول قلما يتفق له مثال في الشرعيات في غير التصوص وذلك كما لو استدلل من ورث الحال بقوله عليه السلام الحال وارث من لا وارث له فيعترض عليه بان المراد به نفى توريث الحال بطريق المبالغة كما في قولهم الجريح زاد من لازاد له والصبر حياة من لا حياة له * والثاني ثلاثة اقسام احدها ان يعترض الغالب في القلب لتصحيح مذهبه * والثاني ان يعترض لابطال مذهب الخصم صريحا * والثالث ان يعترض لابطاله بطريق الالتزام بان يرتب على الدليل حكما يلزم منه ابطال مذهب المستدل * مثال الاول ما لو قال الحنفى في مسئلة الاعتكاف لبث مخصوص فلا يكون قربة بنفسه بل لابد من اعتبار عبادة معه في كونه قربة كالوقوف بعرفة فيقول الشافى لبث مخصوص فلا يكون الصوم من شرطه كالوقوف بعرفة فقد تعرض كل منهما لتصحيح مذهب الا ان المستدل اشار بطله الى اشتراط الصوم بطريق الالتزام والمترض اشار الى نفى اشتراطه صريحا * وقد يتفق تعرض كل منهما لتصحيح مذهب صريحا كقول الشافى في ازالة النجاسة طهارة تراد لاجل الصلوة فلا يجوز بغير الماء كطهارة الحدث وقول الحنفى اعتراضا طهارة لاجل الصلوة فتصح بغير الماء كطهارة الحدث فقد تعرض كل منهما لتصحيح مذهب صريحا * ومثال الثاني ما لو قال الحنفى في مسئلة مسح الرأس عضون من اعضاء الوضوء فلا يكفي فيه باقل ما ينطبق عليه اسم الرأس كغيره من اعضاء الوضوء فيقول الشافى عضون من اعضاء الوضوء فلا يتقدر بالربع كسائر اعضاء الوضوء فقد تعرض كل منهما في دليله لابطال مذهب خصمه صريحا وليس فيه ما يدل على تصحيح مذهب احدهما فانه لا يلزم من ابطال كل منهما تصحيح الاخر لجواز ان يكون الصحيح مذهب مالك رحمه الله وهو الاستيماب وانما يلزم ذلك لو كان القائل في المسئلة قائلين والاتفاق وانما على نفى قول ثالث * ومثال الثالث ما لو قال الحنفى في مسئلة بيع الغائب عقد معاوضة فيصح مع الجهل بالمعوض كالنكاح * فيقول الشافى عقد معاوضة فلا يشترط فيه خيار الرؤية كالنكاح فالعترض لم يعترض لابطال مذهب المستدل وهو القول بالصحة صريحا بل بطريق الالتزام لان من قال بالصحة قال بخيار الرؤية فهما متلازمان عنده فيلزم من انتفاء خيار الرؤية انتفاء الصحة * قلت هذه اقيسة ليست بمناسبة فضلا من ان تكون مؤثرة بل بعضها طردية وبعضها شبيهة فاصحاب ابى حنيفة رحمه الله الشارطون للتأثير المترضون عن الطرد والشبه كيف يخطر ببالهم مثل هذه الاقيسة وكيف يطلون بها والاتفات الى مثلها ليس من دأبهم وهجيراهم لكن المخالفين وضوعها من عند انفسهم ونسبوها الى اصحابنا واوردوها

امثلة في كتبهم ليضع فهم اقسام القلب التي ذكروها * ثم ذكروا ان القلب على الاوجه
 التي ذكرناها نوع معارضة لكنها تفارق مطلق المعارضة * بانها نشأت من نفس دلائل المستدل
 * وبانها لا يمكن فيها الزيادة على العلة لوجوب اتحاد العلة فيها * وبانها لا يمكن
 فيها منع وجود العلة في الفرع والاصل لان اصل القلب وفرعه هو اصل
 المستدل وفرعه بخلاف سائر المعارضات فهاذ ذكرنا ولهذا كان القلب اولى بالقبول من مطابق
 المعارضة لان الاشتراك في الاصل والجامع اقوى في الناقصة مما اذا لم يكن كذلك لانه مانع للمستدل
 من ترجيح اصله وجامعه على اصل القلب وجامعه للاتحاد بخلاف سائر المعارضات * وزعم بعض
 الاصوليين ان القلب مردود لان المعارض ان لم يتعرض في القلب لتقيض حكم المستدل فلا
 يقدح ذلك في الدليل لجواز ان يكون للعلة الواحدة وللاصل الواحد حكمان غير متنافيين وان
 تعرض لتقيضه فلا يمكن اعتباره بصل المستدل ولا اثباته بعله لاستحالة اجتماع التقيضين في
 محل واحد واستحالة اقتضاء العلة الواحدة حكيمين متنافيين لتعذر مناسبتها لهما * والجواب
 عن الاول انه ان لم يتعرض لتقيض حكم المستدل فلا يخرج بذلك عن كونه قادحا في الدليل
 اذا كان ما تعرض لتفيه من لوازم حكم المستدل كذا ذكرنا في الامثلة * وعن الثاني ان شرط
 القلب اشتغال الاصل على حكيمين غير متنافيين في ذاتهما قد امتنع اجتماعهما في النوع بدليل
 منفصل وان لا يكون مناسبة الوصف للحكم وتقيض حقيقة استحالته واذا كان كذلك يصح
 حصولهما في الاصل من غير استحالة لعدم تنافيهما في ذاتهما ويمكن ان يكون العلة مناسبة
 لحكم في نظر المستدل وتقيضه في نظر السائل واذا اندفعت الاستحالة صح القلب * ولما ثبت
 ان القلب صحيح وهو معارضة كان للمستدل ان يمنع حكم القلب في الاصل وان يقدح في تأثير
 العلة فيه بالنقض وعدم التأثير * وان يقول بموجبه اذا امكنه بيان ان اللازم من ذلك القلب
 لا ينافي حكمه * وان قلب قلبه اذا لم يكن قلب القلب منا قضا حكمه لان قلب القلب اذا
 افسد بالقلب الثاني سلم اصل القياس من القلب كذا في عامة نسخ الاصول * ورايت في بعض
 فوائد هذا الكتاب انه لا يسمع القلب والنقض على القلب لانه خرج مخرج الافساد لكلام الحشم
 لا على سبيل التعليل ولا يندفع الا ببيان ان هذا القلب لا يخرج في دلالة الوصف على الحكم
 ولكن الاول اصح لانه تعليل في مقابلة تعليل الملل فيرد عليه ما يرد على الاول (قوله)
 واما العكس فليس من هذا الباب اي ليس بمعارضة لان المعارضة للرفع والعكس للتصحيح
 فلا يكون العكس من المعارضة فكان ينبغي ان لا يذكر في هذا الباب * لكنه اي العكس لما استعمل
 في مقابلة القلب لما قلنا ان القلب للابطال والعكس للتصحيح * الحق العكس بالقلب اي بيان
 العكس ببيان القلب لان ذكره مقابل الشيء بعد ذكره من محسنات الكلام والثاني معارضة
 فاسدة * لا لقال لما كان هذا النوع من العكس معارضة فاسدة كان من هذا الباب فلم يستقم
 فيه العكس من هذا الباب على الاطلاق ولا يندفع بان تفيه يصح باعتبار الفساد اذ الفساد
 في حكم الندم فانه قد ذكرنا نوع المعارضة في الاصل مع فسادها من هذا الباب * لا نقول

واما العكس فليس من
 هذا الباب لكنه لما استعمل
 في مقابلة القلب الحق به
 وهو نوعان احدهما صحيح
 لترجيح المال والثاني
 معارضة فاسدة واصله رد
 الشيء على سنته الاول
 مثل عكس المرأة اذا رد
 نور البصر بنزوه حتى
 انعكس فابصر نفسه كان
 له وجهها في المرأة وذلك
 مثل قولنا ما يلزم بالندم
 ياتزم بالشروع كالخروج وعكسه
 اوضوء وهذا وما اشبهه
 مما يصلح لترجيح العلة على
 ما نذكره ان شاء الله تعالى

المراد من قوله العكس ليس من هذا الباب القسم الاول دون الثاني لان الثاني ليس بمكس حقيقة بل هو قلب على ما ذكر في الكتاب لكنه لما تشابه العكس من وجه ادخله في هذا القسم واصله اى اصل العكس لغة رد الشيء على سنه اى رجعه من ورائه على طريقه الاول مثل عكس المرأة اذ اردت المرأة نور بصر الناظر بنورها حتى انكس نور البصر فابصر الناظر بانكاس نور بصره الى نفسه نفسه كان له وجهان في المرأة * قال صدر الاسلام وهذا قول ثمانية المتكلم وهو قول المعتزلة وقال عامة اهل السنة والاشعرية ان الانكاس لا يستقيم بل يرى ما يرى بآراء الله تعالى فانه جل جلاله يحدث صور الاشياء فيها عند مقابلة مخصوصة اذ توسط بينهما جسم شفاف كما يحدث الروح في البدن عند استعداد وصلاحيته لقبول * والدليل على انه ليس بطريق الانكاس ان صور الاشياء تحدث فيها عند المقابلة وان لم يكن هناك ناظر ونعم قطعا ان الاعشى اذا قابل المرأة بوجهه يحدث صورة له فيه ولم يكن يبصره نور ينكس وكذا لو نظر من انطبع صورته في المرأة في تلك الحالة الى شيء آخر خارج المرأة لاتزل صورته عنها ولو كان بطريق الانكاس يبنى ان لا يبقى الصورة فيها بعد ما صرف طرفه عن المرأة فرمنا ان القول بالانكاس ليس بصحيح * الان عرض الشيخ من التمثيل وقد وقع عند الناس ان ابصار الصور في المرأة بهذا الطريق فذكره على ما وقع عندهم تقريبا الى الفهم * وذكر في بعض نسخ الاصول ان العكس في اللغة هو رد الشيء الى آخره وآخره الى اوله واصله شذراء البعير معطاه الى ذراعه * وفي اصطلاح الفقهاء والاصوليين هو انكاس الحكم لاستغناء عنه * وقيل هو تطبيق قبض الحكم المذكور بتقيض العلة المذكورة ورده الى اصل آخر * وذلك اى العكس للمعنى المذكور مثل قولنا في ان الشروع في النفل فلزم ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع كالنج * وعكسه الوضوء يعنى عكسه ان ما لا يلزم بالنذر لا يلزم بالشروع كالوضوء فكسرت الحكم بقلب الوصف الذي جعلته علة في الطرد * هذا اى العكس المذكور في هذه المسئلة * وما تشبه كقولنا في الثيب الصغيرة بولي عليها في مالها فولي عليها في نفسها كالبر الصغيرة وعكبه الثيب البالغة فانه لا يولي عليها في مالها فلا يولي عليها في نفسها * مما يصحح لترجيح المثل يعنى هذا النوع من العكس ليس بقادح في المثل اصلا بل هو يصلح مرجحا لليلة التي تطرد وتنكس على التي تطرد ولا تنكس لان الانكاس يدل على زيادة تعلق للحكم بالوصف وبوجب زيادة قوة في ظن كون الوصف علة * والثاني ان رد على خلاف سنه اى رد الحكم الى خلافه لا على سنه بل سنن غير سنه كذا لفظ التقويم * وهذا النوع ليس بمكس حقيقة لانه ليس بداخل في تعريف العكس بل هو في اقسام اقطاب ولهذا ذكره صدر الاسلام وعامة الاصوليين في اقسام القلب ولم يذكره في العكس لكنه لما كان يشبه العكس من حيث انه رد للحكم الذي اطرد وان كان على خلاف سنه اوردته الشيخ في هذا القسم * مثل قولهم هذا اى الصوم النفل عبادة لا يعنى في فاسدها يعنى اذا فسدت لا يجب ولا يجوز اتمامها والمعنى فيها * واحتج به عن الحج فانه وجب بالشروع لان المعنى يجب فيه بعد الفساد فيحتمل ان يلزم بالشروع *

والنوع الثاني ان رد على خلاف سنه مثل قولهم هذه عبادة لا يعنى في فاسدها فلا تلزم بالشروع كالوضوء فيقال لهم لما كان كذلك وجب ان يستوى فيه عمل النذر والشروع كالوضوء وهذا ضعيف من وجوه القاب لانه لما جاء بحكم آخر ذهبت المناقضة ولذلك لم يكن من هذا الباب في الحقيقة ولانه لما جاء بحكم محمول لا يصح من السائل الا بطريق الاستدعاء ولان المفسر اولى ولان المقصود من الكلام معناه والاستواء يختلف في المعنى سقوط من وجه وثبوت من وجه على التضاد وذلك مبطل للقياس

لما كان كذلك اى لما كن الشان كما قلنا ان الصوم عبادة لا يعنى في فاسدها * اولما كان صوم
 النفل على الوصف الذى ذكرنا وجب ان يستوى فيه اى في الصوم النفل عمل النذر والشروع
 كما استوى عملهما في الوضوء يعنى استوى عملهما في الوضوء باعتبار انه لا يعنى في فاسده وهذا
 المعنى موجود في التنازع فيه لانه لا يعنى في فاسده ايضا فوجب ان يثبت استوائهما فيه كما في
 الوضوء * وهذا اى هذا النوع ضعيف اى فاسد من وجوه القلب ويسمى هذا قلب
 التسوية * وقد اختلفوا فيه فذهب بعض من صحح القلب الى قبول هذا النوع لوجود حد
 القلب فيه اذ السائل قد جعل الوصف المذكور بعد ما كان شاهدا عليه شاهدا لنفسه فيما
 ادعاه من الحكم المستلزم لمخالفة دعوى المستدل لان استواء الشروع والنذر لو ثبت يلزم
 منه كون الشروع ملزما كالنذر وهو خلاف دعوى المستدل * وذهب آخرون الى انه لا
 يقبل بوجوه اربعة ذكرت في الكتاب * احدها ان السائل جاء بحكم آخر ليس يناقض
 للحكم الاول لان المستدل لم يثبت التسوية ليكون اثباتها مناقضا للمدعى واذا كان كذلك ذهبت
 المناقضة الى هي شرط صحة القلب فيمكن ان يثبت لدعوى المستدل فلا يقبل الا ان الفريق الاول
 يقولون ليس تناقض الحكمين ذاتا شرطا لصحة القلب بل انتفاء الجمع بينهما بديل منفصل
 كاف لصحته وقد وجد لان ثبوت الاستواء مستلزم لانتفاء مدعى المستدل * وفي بيان الوجه
 الرابع دفع هذا السؤال * ولذلك اى ولانتفاء المناقضة بين الحكمين لم يكن هذا النوع
 من باب المعارضة في الحقيقة وان كان معارضة صورة وايراده في هذا الباب باعتبار الصورة
 ولهذا كان معارضة فاسدة * والثاني ان السائل جاء بحكم يحمل اذا الاستواء يحتمل المساواة
 في الالزام وانسباؤه في السقوط ولا يمكنه البيان الا بكلام مبتدأ بان يثبت التسوية بين الشروع
 والنذر في الالزام وليس الى السائل ذلك * والثالث ان الحكم الذى ذكره السائل
 يحمل لما قلنا والحكم الذى ذكره المستدل مفسر والمحمل لا يصلح معارضا لمفسر لثبوت
 الاحتمال في المحمل وانتفاء عن المفسر * والرابع ان المقصود من الكلام معناه فان ما لا معنى
 له من الالفاظ ليس بكلام والسائل وان علق بالوصف المذكور حكم الاستواء ولكن المقصود
 شئ آخر يختلف معنى الاستواء فيه بالنسبة الى الفرع والاصل فان استواء النذر والشروع في
 الاصل وهو الوضوء باعتبار عدم الالزام فانه لا اثر للنذر ولا للشروع في ايجاب الوضوء
 بالاجماع واستوائهما في الفرع وهو الصوم النفل باعتبار الالزام وهو معنى قوله ثبوت من وجه
 سقوط من وجه * والمبتان مختلفان على وجه التضاد اى التناقض واختلاف المعنى في الاصل
 مبطل للقياس لانه امانة مثل حكم احد المذكورين يمثل على التناقض والآخر يستحيل ان يتعدى من الاصل
 الى الفرع حكم لا يوجد في الاصل فكان هذا نظيرا لثبات الحرمة في الفرع بالقياس على الحل
 من حيث المعنى واعما يستقيم هذا التماثل اذا كان الاستواء بنفسه مقصودا وذلك ليس
 بمقصود (قوله) واما المعارضة الحافضة اى المعارضة التى خلصت عن معنى المناقضة والابطال
 ثمانية انواع خمسة منها تحقق في الفرع وثلاثة في الاصل * ثم اثنان من الحجة الواقعة في الفرع

واما المعارضة الخالصة
 فخمسة انواع في الفرع
 ثلثة وفي الاصل

اما التي في الفرع فاصح وجوها المعارضة بضد ذلك الحكم فيقع بذلك محض المقالة فيقسم العمل وينسدر الطريق الا بترجيح مثاله قولهم ان المسح ركن في وضوء فيسن تثلث كالنفل فيقال انه مسح فلا يسن تثلثه كسج الحنف والثاني معارضة بزيادة هي تفسير للاول وتقرره فقل قولنا ان المسح ركن في الوضوء فلا يسن تثلثه بعد اكاله كالنفل وهذا احد وجهي القلب على ما قلنا واما الثالث فنافيه نفي لما ثبته الاول او اثبات لما نفيه لكن بضرب تغيير مثل قولنا في التلبس بالتيعة انها صغيرة فتسكح كالتي لها اب فقالوا هي صغيرة فلا يولى عليها بولاية الاخوة كائنا وهذا تغير للاول لان التلبس لا يثبت بالولاية لانتين الولي الا ان تحت هذه الجملة نفي للاول لان ولاية الاخوة اذا بطلت بطل سائرهما بناء عليها بالاجماع واما الرابع فالقسم الثاني من قسمي العكس على ما بنا

صحيحان بلا شبهة وثلاثة منها فيها شبهة الصحة والثلاثة التي في الاصل قاسدة كلها من كل وجه وانما اورد الفاسدة منها في هذا الباب لبيان جميع اقسامها واحاطة سائر انواعها اما التي في الفرع اى المعارضات التي في الفرع فاصح وجوها المعارضة بضد ذلك الحكم اى بما يخالف حكم المستدل بان يذكر علة اخرى توجب خلاف ما توجب علة المستدل من غير زيادة وتغيير فيه في ذلك الحل بعينه فيقع بذلك اى ياراد الضد محض المقالة من غير تعرض لابطال علة الخصم فيمتنع العمل بهما بمداخلة كل واحدة منهما ما عاقلها ويقتد طريق العمل الا بترجيح احدى العلتين على الاخرى فاذا ترجحت احدهما وجب العمل بالراجحة حينئذ قال صدر الاسلام وهذه المعارضة نهي على كل علة بذكرها الملل مثاله اى مثال هذا النوع من المعارضة يتحقق في قول اصحاب الشافعي في تثلث المسح ركن في الوضوء فيسن تثلثه كالنفل فيقال لهم انه مسح فلا يسن تثلثه كسج الحنف فهذه معارضة خالصة صحيحة لما في من اثبات حكم مخالف للحكم الاول بعله اخرى في ذلك الحل من غير زيادة وتغيير والتوقع الثاني وهو قولنا في هذا الموضع ركن في الوضوء فلا يسن تثلثه بعد اكاله كالنفل معارضة بتغيير هو تفسير للحكم الاول وتقريره وهي صحيحة ايضا حتى وجب المصير الى الترجيح فيها كما في المعارضة الاولى ولكنها دون الاولى فان الاولى تصح بدون الزيادة وهذه لا تصح بدونها كذا ذكر في بعض نسخ اصول الفقه لاصحابنا وكان ينبغي ان يكون هذا القسم اقوى من القسم الاول في الدفع ومقدما عليه لانه احد وجهي القلب والقلب مقدم على المعارضة المحضة عند عامة الاصولين لتضمنه نسخ ابطال علة الخصم ثم اراد الشيخ رحمه الله هذا النوع ههنا مشكل لانه في بيان المعارضة المحضة الخالصة عن تضمن معنى الابطال وهذا النوع ليس بمعارضة خالصة وقد ذكره في المعارضة التي فيها مناقضة فكيف يصح ايراده في المعارضة الخالصة وما ذكر في بعض النسخ ان هذا القسم معارضة ذاتا ومناقضة ضمنا فيصح ايراده ههنا باعتبار معنى المعارضة ويصح ايراده في القسم الاول ايضا باعتبار معنى المناقضة وما ذكر في بعض نسخ اصول لاصحابنا ان هذه معارضة فيها معنى القلب فالسائل بالحج ان شاء ياتي به على وجه المعارضة وان شاء ياتي به على وجه القلب لا يبدفان هذا الاشكال لان الشيخ قيد المعارضة بالخالصة وباراد هذا النوع في هذا الموضع لا يحدث الخلل فيه وكذا ياراد السائل اياه على وجه المعارضة لا يصير معارضة خالصة فلا يستقيم ايراده في المعارضة الخالصة توجه وذكر القاضي الامام وشمس الائمة رحمه الله اقسام المعارضة في الفرع والاصل على الوجه المذكور في الكتاب لكنهما ذكر القلب والعكس في فصل على حدة وذكر اقسام المعارضة في فصل آخر ولم يقيدا المعارضة بالخصوص فاستقام ايراد هذا القسم منهما في اقسام المعارضة كما استقام ايراده في اقسام القلب ولكن الشيخ لما تصرف وجعل الكل من باب المعارضة ثم قسم المعارضة على قسمين خالصة وغيرها اشبه ايراده في القسمين لاستزاجهما كون هذا النوع معارضة خالصة وغير خالصة ولا صرف وجه التفصي عنه (قوله) واما الثالث اى القسم الثالث من اقسام المعارضة الخالصة في الفرع فنافيه

اى قالمعارضه ائى فيها نفى لما ثبته المستدل او اثبات لما نقاه ولكن يصرب تغير فيه اخلال بموضع
 النزاع * مثل قولنا فان لغير الاب والجيد من الاولياء كالاخ والعلم ولاية تزويج الصغيرة عند
 عدم الاب والجيد عندنا خلافا لشافى رحمه الله انتهى اليقنة صغيره فيثبت عليها ولاية الزوج
 كائى لها اب * فقالوا اى اصحاب الشافى هذه صغيرة فلا يولى عليها بولاية الاخوة قياسا
 على المال فانه ولاية للاخ على مال الصغيرة بالاتفاق وهذا تغير الاول اى تعيين الاخ زيادة
 توجب تغيرا للحكم الاول الذى وقع النزاع فيه لان التعليل وقع لاثبات ولاية الزوج عليها
 على الاطلاق لا لتعيين الولى الزوج لها والحكم بهذه المعارضة على نفى الولاية فى محل خاص
 وهو الاخ فمن هذا الوجه لم يكن هذا الحكم عين ذلك الحكم فلم تكن هذه المعارضة دفعا *
 الا ان اى لكن تحت هذه الجملة وهى التعليل لنفى ولاية الاخ فى الزوج * نفى الحكم الاول
 وهو اثبات ولاية الانكاح على الصغيرة لغير الاب والجيد من الاولياء على الاطلاق لان قرابة
 الاخوة اقرب القرابات بعد قرابة الولاد والاخ هو الاصل بمسدا لاب والجيد فى الولاية لان
 الولاية لسائر الاقارب ثبتت بدولة الاخ بالاجماع كما ثبتت بولاية الاخ بدولة الاب والجيد فلما
 انتفى بهذه المعارضة ولاية الاخ التى هو الاقرب والاصل لان نفى ولاية سائر الاقارب التى
 هى مبنية على ولاية الاخ كان اولى * اوقال ولاية الاخ منتفية عنها بهذه المعارضة وولاية
 من سوى الاخ من الاولياء منتفية عنها بالاخ فيكون كل الولايات منتفية بهذه المعارضة فمن
 هذا الوجه يظهر معنى الصحة فيها وان لم يكن قويا (قوله) فيه صحة من وجه يعنى ايراده
 فى المعارضة بعد ما بينا فيه ما يوجب فساد اعتباران فيه صحة من وجه وهو انه لو ثبت مادعا
 السائل من الاستواء على الاطلاق يلزم منه انتفاء حكم المستدل فمن حيث انه لم يثبت هذه
 المعارضة خلاف حكم المستدل صريحا وقصدا لم يتحقق معنى المعارضة فيه فتكون فاسدة ومن
 حيث ان مادعا السائل من الحكم يستلزم نفى حكم المستدل بظهورها جهة الصحة * وعلى
 ذلك اى على ان فى هذه المعارضة جهة الصحة قلنا كذا وقالوا كذا * الكافران اشرى عبدا
 مسلما يجوز شراؤه عندنا ولكنه يؤمر باخراجه من ملكه بالبيع من مسلم او بالاعتاق او نحو
 ذلك ويجبر عليه وعند الشافى رحمه الله لا يجوز شراؤه فقلل اصحابنا ان عبد المسلم مال ملك
 الكافر بيه فيملك شراؤه سا على المسلم فاضروه بان الكافر لما ملك بيه وهو المراد قوله
 بهذا المعنى * وجب ان يستوى ابتداءه اى ابتداء الملك وقوله كالمسلم * وفى التقوم وجب
 ان يستوى حكم الثراء والتقرير عليه كالمسلم ثم عبد المسلم ليس بمحل لقرارك الكافر فيه
 بالافاق فوجب ان لا يكون محلا لثبوت الملك فيه ابتداء * فى هذه المعارضة اثبات ما لم ينه
 المستدل لانه لم ينف التسوية بين الابتداء والقرار وانما اثبت التسوية بين البيع والشراء
 فلا تكون متصلة بموضع النزاع فتكون فاسدة * الا ان فيها شبهة الصحة لانه اذا
 ثبت استواء البقاء والابتداء ظهرت المفارقة بين البيع والشراء فيصح البيع ولا يصح اشترائه لانه
 يوجب الملك ابتداء فيصنع التزاع من هذا الوجه لكن الاتصال لما ثبت لا يبعد البناء باثبات

ففيه صحة من وجه وعلى
 ذلك قلنا الكافر يملك
 بيع عبد المسلم فيملك
 شراؤه كالمسلم فقالوا بهذا
 المعنى وجب ان يستوى
 ابتداءه وقراره كالمسلم

التسوية بين الابتداء والبقاء وليس الى السائل البناء ترجحت جهة الفاسد في هذه المعارضة فلا يصلح لدفع تعليل المستدل اليه اشير في التقوم * وفي ايراد هذا النوع من المعارضة في اقسام المعارضة الخالصة من السؤال ما في ايراد النوع الثاني لان جهة صحة المعارضة في هذا النوع يستلزم ابطال تعليل المستدل ايضا في تقدير كونه معارضة لا يكون خالصة (قوله) واما الخامس فالمعارضة في حكم غير الاول يعني باقي السائل بحكم يخالف حكما آخر ولا يخالف الحكم الاول صورة * لكن فيه اي فيما ثبت بهذه المعارضة من الحكم نفى من الحكم الاول من حيث المعنى كافي القسم الثالث والرابع واليه اشير بلفظة ايضا فان قول السائل في المثال المذكور ان الثاني يستوجب نسب الولد بعارض عدم ثبوت النسب لثاني ولا يعارض ثبوت النسب للاول صرورة * الا ان الفرق بين هذا النوع وبين ما تقدم ان محل حكمي المستدل والسائل مختلف في هذا النوع وفيما تقدم كان المحل واحدا مثل قول ابني خيفة اي مثل معارضة قول ابني خيفة رحمه الله في المرأة التي نفى اليها زوجها اي اخبرت بموتة من نفى التامحى المبت نعا اذا اخبر بموتة وهو معنى * فاعتدت المرأة وتزوجت بزوج آخر وجأت بولد ثم حضر الزوج الاول ان الولد يكون للاول لانه صاحب فراش صحيح لقيام التكاح بينهما بصفة الصحة فكان احق بالولد كما دالم تزوج بزوج آخر وجأت بالولد في حال غيبته بان الثاني صاحب فراش قاسد الى آخره * فهذه معارضة قاسدة في الظاهر لاختلاف الحكم يعني من شرط المعارضة ان يكون الحكم الذي يتوارد عليه النفي والاثبات واحدا لانها صارت حجة للمدافعة والمدافعة انما تحقق فياقلنا وهما الحكم مختلف لان المستدل علل لاثبات النسب من الاول والسائل علل لاثباته من الثاني وكان ينبغي ان يطل نفيه عن الاول ليتوارد النفي والاثبات على حكم واحد ففسدت المعارضة من هذا الوجه * ولم يتعرض في التقوم وغيره لاختلاف الحكم في هذا النوع وانما تعرض لاختلاف المحل فيقول هو اثبات للحكم الاول في محل غير الاول وهو اوضح لان التعليل لاثبات النسب من الاول والسائل اثبت النسب لثاني فكان محل الحكم مختلفا ففسدت المعارضة لاختلاف المحل اذ من شرطها اتحاد المحل ولم يوجد * الا ان فيها صحة من وجه وهوان النسب متى ثبت من عمرو مثلا وهو الثاني لا يمكن اثباته من زيد وهو الاول لعدم تصور ثبوته من شخصين قضضت هذه المعارضة نفى النسب عن الاول وقد وجد ما يصلح سببا لاستحقاق النسب في حق الثاني وهو الفرائس الفاسدة فصحت من هذا الوجه * قال الشيخ رحمه الله في شرح التقوم ان فيها شبهة الصحة لان النسب لو ثبت من الحاضر انتفى من الغائب لكن الحكم الذي ادعاه المحجب لا ينبغي الابداء اثبات السائل الحكم الذي ادعاه وليس اليه اثباته وانما اليه ابطال للمدافعة وذلك انما يتحقق في محل واحد تكون معارضة قاسدة * فاحتاج الخصم الى الترجيح * ولما صحت المعارضة من الوجه الذي ذكر احتاج الخصم وهو المحجب الى ترجيح ما ادعاه على ما ذكره السائل بان يقول فراش الزوج الاول صحيح والملك قائم حقيقة وفراش الزوج الثاني قاسد لاحقيقة فكل الاول احق بالاعتبار كما لو كانا حاضرين واحد الفرائسين صحيح والاخر قاسد * ثم عارضه الخصم وهو السائل بان الثاني شاهداى حاضر

واما الخامس فالمعارضة في حكم غير الاول لكن فيه نفى للاول ايضا مثل قول ابني خيفة في التي نفى اليها زوجها فككت وولدت ثم جاء الاول حيوان الاول احق بالولد لانه صاحب فراش صحيح فان عارضه الخصم بان الثاني صاحب فراش قاسد فيستوجب به نسب الولد لرجل تزوج امرأة بغير شهود فقلت فهذه المعارضة في الظاهر قاسدة لاختلاف الحكم الا ان النسب للمل يصح اثباته من زيد بعد ثبوته من عمرو وصحت المعارضة بما يصلح سببا لاستحقاق النسب فاحتاج الخصم الى الترجيح بان فراش الاول صحيح ثم عارضه الخصم بان الثاني شاهد والمأماؤه قتيبن به فقه المسئلة وهو ان الصحة والملك احق بالاعتبار من الحضرة لان الفاسد شبهة فلا يعارض الحقيقة فيفسد الترجيح

والماء ما ؤدة وقد وجد ما ثبت به النسب وهو الفرائس الفاسد فيكون أولى بالاعتبار من الأول * فبين هذا أي بالترجيح من الجانبين فقه السئلة وهو أن صحة فرائس الأول وقيل ملكه مع غيبته أحق بالاعتبار من حضرة الثاني وكونه صاحب الماء مع فساد فراشه وانتفاء ملكه حقيقة لأن الفاسد يوجب الشبهة والصحيح يوجب الحقيقة فكانت الحقيقة أولى بالاعتبار من الشبهة كذا في بعض نسخ أصول الفقه * قال شمس الأئمة رحمه الله الفرائس الصحيح الذى للغائب يوجب استحقاق النسب فلاول والفرائس الفاسد مع قرأته المذكورة ليس مثلا للصحيح فلا ينسخ به حكم الاستحقاق الثابت بالصحيح لأن الشئ لا ينسخ إلا بما هو فوقه أو مثله وبمدا صار النسب مستحقا لزيد لا يمكن إثباته لعمرو بوجه ما (قوله) وأما المعارضات في الأصل أي في القيس عليه * المعارضة في الأصل أن يذكر السائل علة أخرى في القيس عليه فتقدح في الفرع ويسند الحكم إليها معارضا للمجيب في علة وهي باطلة لما عرفت أن الوصف الذى يدعيه السائل متعديا كان أو غير متعد لاينا في الوصف الذى يدعيه المجيب إذا لحكم في الأصل يجوز أن يثبت بطل مختلفه كالمووقت في دن قطرة بول ودم وخمر تنجس بنجاسة البول والدم والجرح جميعا حتى لو توهمنا زوال البعض يبقى الباقي منجسا * ثم أشار الشيخ إلى بيان فساد أنواعها مفصلة فقال وأما المعارضات في الأصل فثلاثة أي ثلاثة أنواع * معارضة بمعنى لا يتعدى أي بذكر السائل علة في الأصل لا يتعدى إلى فرع كما إذا علل المجيب في بيع الحديد بالحديد بأنه موزون وقيل بمنجسه فلا يجوز بيعه متفاضلا كالذهب والفضة فيعارضه السائل بأن العلة في الأصل الثمنية دون الوزن وإنما عدمت في الفرع فلا يثبت فيه الحرمة * وذلك باطل أي هذا النوع من المعارضة باطل إذا التعليل بمعنى لا يتعدى باطل * لعدم حكمه وهو التعدية قائلا قدينا أن حكم التعليل ليس إلا التعدية فإذا خلا تعليل عن التعدية بطل لحاؤه عن الفائدة إذا لحكم في الأصل ثابت بالنص دون العلة ولا فرغ يثبت الحكم فيه بالعلة وإذا بطل التعليل بطلت المعارضة * ونفساده لو افاد تعدية بمعنى لو عارض السائل بمعنى زيد تعدية كانت المعارضة فاسدة أيضا سواء تعدى إلى الفرع مجمع عليه أو إلى فرع مختلف فيه لعدم اتصال هذه المعارضة بموضع النزاع الأيمن حيث أنه تنعدم تلك العلة في هذا الموضع وقد مر غير مرة أن عدم العلة لا يوجب عدم الحكم ولا يصلح دليلا عند عدم حجة أخرى فكيف يصلح دليلا عند مقابلة حجة * مثال التعدية إلى فصل مجمع عليه ما إذا علل المجيب في حرمة بيع الحصص بمنجسه متفاضلا بأنه مكمل قوبل بمنجسه فيحرم بيعه متفاضلا كالخطة والشعر * فيعارضه السائل بأن المعنى ليس في الأصل ما ذكرت ولكنه الاقتيات والأدخار وقد فقد هذا المعنى في الفرع وهذا المعنى يتعدى إلى فصل مجمع عليه وهو الأرز والدخن ونحوها إذا يناقض المجيب السائل فيها لكن المعارضة في هذا الموضع لا تقيد للسائل إلا من حيث أنه ليس بموجود في الحصص وقد قلنا أن عدم

وأما المعارضات في الأصل
فثلاثة معارضة بمعنى لا يتعدى
وذلك باطل لعدم حكمه
ولفساده لو افاد تعدية
والثاني أن يتعدى إلى الفصل
مجمع عليه لأنه لا يثبت العلة
الأولى والثالث أن يتعدى
إلى معنى مختلف فيه

العلة لا يصلح دليلا * ومثال ما اذا تعدى الى فرع مختلف فيه ما اذا عارض السائل في هذه المسئلة ايضا بان يقول ليس المعنى في الاصل ما ذكرت ولكنه الطعم والموجود في الفرع فهذا المعنى يتعدى الى فرع مختلف فيه وهو القواكه ومادون الكيل * واقرى الوجوه الثلاثة الممارسة بمعنى يتعدى الى فرع يجمع عليه واذا ثبت فساد هذا الوجه كان فساد ما سواه اولى بالثبوت * ثم في لفظ الكتاب نوع اشتباه فان اللام في قوله ولفساده متعلقة بقوله وذلك باطل كاللام الاولى والضمير فيه راجع الى المعنى فصار التقدير الممارسة بالمعنى الذي لا يتعدى باطلا لكذا ولفساد المعنى الذي لا يتعدى لوفاد تعدية وهذا لا يصلح تعليلا لما ذكره لان ما لا يتعدى لا يفيد تعدية بوجه اذ لو قاد تعدية لم يبق غير متعدد * وكان ينبغي ان يقال بهذا الترتيب المعارضات في الاصل ثلاثة انواع معارضة بمعنى لا يتعدى ومعارضة بمعنى يتعدى الى فرع يجمع عليه ومعارضة بمعنى يتعدى الى فرع مختلف فيه والكل باطل لادم حكم التعليل وهو التعدية ان كان المعنى الذي عارضه السائل غير متدد ولفساده لوفاد تعدية لانه لا يتعلق بموضع النزاع * انظر المشايخ لما كان الى تصحيح المعنى لم يلتفتوا الى رعاية اللفظ في جميع المواضع * ثم ان الشيخ ذكر لفظ البطلان فيما اذا كان المعنى غير متدد لفظ الفساد فيما اذا كان متددا لان الفساد في الاول من وجهين عدم صحته في نفسه لان التعليل بعله قاصرة غير صحيحة وعدم تعلقه بموضع النزاع وفي الثاني من وجه واحد وهو عدم تعلقه بالتنازع فيه (قوله) ومن اهل النظر من يحسمنا من جمل هذه الممارسة اى المعارضة في الاصل بقسامها الثلاثة حسنة كذا في بعض الفوائد * وهذا لا يستقيم في القسم الاول لان احدا من المحسمين لم يقل بجواز التعليل بعله قاصرة فيكون المعارضة بمعنى لا يتعدى قاسدة بلا خلاف بينهم * ثم سياق كلام القضى الامام ابي زيد وشمس الأئمة رحمة الله يشير الى ان الخلاف في القسم الاخير وهو المعارضة بمعنى يتعدى الى فرع مختلف فيه فانهما ذكرا فساد القسمين الاولين واقاما الدليل عليه من غير ذكر خلاف ثم قالوا كذلك ما يتعدى الى فرع مختلف فيه وينشأ الخلاف فيه فقالوا ومن الناس من زعم ان هذه معارضة حسنة * وكذا الدليل المذكور في الكتاب يشير اليه ايضا فانهم تحسموا بان العلة احد الوصفين لا كلاهما بالاجماع فصارتا متدافعتين اى متافيتين بالاجماع فيصير اثبات العلة الاخرى من السائل ابطلا لعله الحجب من طريق الضرورة فيكون في هذه المعارضة معنى الممانعة والممانعة قصص * فهذا الاستدلال منهم انما يستقيم في القسم الاخير دون الاولين اذ لا يمكن للمجيب فيه ان يقول ثبت الحكم في الاصل بالمعنيين جميعا لانكاره ثبوت الحكم بالعلة التي ذكرها السائل ولا يمكن ذلك للسائل ايضا فثبت التدافع بالاتفاق فيعطل المنهان بالمعارض ويبقى الاصل بلا معنى فلا يبقى حجة فيتحقق معنى الممانعة في هذا المعارضة من هذا الوجه * فاما في القسمين الاولين فيمكن للمجيب ان يجمع بين المعنيين ويقول الحكم ثابت بالمعنيين جميعا فلا يتحقق الاجماع في هذين القسمين على ان العلة احد المعنيين فلا يثبت التدافع فيكون المعارضة قاسدة بالاتفاق لغوات معنى الممانعة اصلا * وبيان

ومن اهل النظر من جعل
هذه المعارضة حسنة لاجماع
الفقهاء على ان العلة احدهما
فصارتا متدافعتين بالاجماع
فيصير اثبات الاخرى
ابطالا من طريق الضرورة

ما ذكرنا ان السائل اذا عارض في تعليل الخطة بالكيل والجلس للتمدية الى الجلس
بان المعنى في الاصل الطعم دون الكيل والجلس لا يمكن للمعجب ان يقول يجوز ان يكون الحكم
ثابتا بالميتين لانكاره ثبوت الحرمة في التفاحية بالفتاحين والخفة بالحقنتين الذي هو موجب
علة السائل فيثبت التدافع فلما اذا عارض في هذه الصورة بالاقبيات والادخار او عارض في
مسئلة بيع الحديد بان العلة في الاصل الثمنية دون الوزنية فيمكن له ان يجمع بينهما فيقول
يجوز ان يكون الحكم ثابتا بالميتين فلا يكون في هذه الممارسة معنى للممانعة فتكون فاسدة
بالاتفاق * والجواب عن كلامهم ان الاجماع لم يستند على ان العلة احد الوصفين قصدا
بل بالاتفاق واقع على انه لاتنا في بينهما ذاتا لجواز تعلق الحكم بكل واحد منهما باقراده
ولهذا لو نس الشارع على ذلك جاز وحيثما يمتد الحكم باحدهما الى فروع وبالاخر الى
فروع اخرى * وانما اجموعا على فساد احدى الميتين لمعنى فيها للصحة العلة الاخرى الا ترى
ان اجماعنا واحباب الشافعي وان اتفقوا على ان العلة في الخطة الكيل او الطعم وان الصحيح
احدهما دون الاخر لم يقولوا فساد احدهما للصحة الاخر ولا لصحة احدهما لفساد الاخر
بل قال كل فريق بصحة مادامه علة لمعنى فيه يوجب الصحة وفساد علة صاحبه لمعنى فيها
يوجب الفساد واذا كان كذلك كان اثبات الفساد لاحدى الميتين بثبوت صحة الاخرى باطلا
بل لا بد من ذكر معنى مقصد في نفس الوصف لثبوت الفساد فيه كما لا بد من ذكر معنى
مصحح لثبوت الصحة فيه * الا ترى ان لظهور فساد احدى الميتين لاثبت التأثير في
الاخرى بالاجماع كذلك عكسه * فان قيل لولم يثبت فساد احدى الميتين عند ثبوت صحة
الاخرى لزم اجتماعهم على الباطل لان الاجماع انمقد على صحة احدهما دون صحتهما *
قلنا انما يلزم ذلك ان لو ثبت صحتهما قطعا ولكنها لم تثبت بل احتمال ان يكون الفاسدة هي التي
بين صحتهما والاخرى هي الصحيحة * او يقول الاجماع غير مسلم بدون بيان الفساد * واعلم
ان الممارسة في الاصل هي المفارقة التي ذكرناها عند جمهور الاصولين وهو مختار الشيخ رحمه الله
الان المقصود منهما واحد وهو نفي الحكم عن الفرع لانتفاء العلة * وعند بعضهم
ان ضريح السائل في هذه الممارسة بالفرق بان يقول لا يلزم مما ذكرت ثبوت الحكم في الفرع
لوجود الفرق بينه وبين الاصل باعتبار ان الحكم في الاصل متعلق بوصف كذا وهو مفقود
في الفرع فهي مفارقة وان لم يصرح بالفرق بل قصد بالممارسة بيان عدم انتفاء الدليل عليه
وقال دليل انما كان يتنهض على لو كان ما ذكرته مستقلا بالمالية وليس كذلك لدلالة الدليل
على انه لا بد من ادراج الوصف الذي اقوله في التعليل فهي ليست بمفارقة ولهذا قيلوا هذه
الممارسة ولم يتبعوا المفارقة لانها لا تحصل هذه الممارسة راجع الى الممانعة * وقال بعضهم
المفارقة هي الممارسة في الاصل والفرع جميعا حتى لو اقتصرت على احدهما لا يكون فرقا
* ولما كانت هذه الممارسة مفارقة وهي من الاسئلة الفاسدة التي لا تقبل من السائل مع
انه قد دفع الفرق بمعنى فهمي صحيح في نفسه بين الشيخ وجه ايراده على طريق قبل منه *

والجواب ان الاجماع انمقد
على فساد احدهما لمعنى
فيه للصحة الاخر كالكيل
والطعم والصحيح احدهما
لا غير لكن الفساد ليس
لصحة الاخر لكن لمعنى
فيه بفساده فاثبات الفساد
لصحة الاخر باطل فثبتت
الممارسة وكل كلام صحيح
في الاصل

فقال وكل كلام صحيح في الاصل اى في نفسه * يذكر على سبيل المفاخرة اى يذكره اهل الطرد على وجه الفرق ولا يقبل منهم * فذكره انت على سبيل الممانعة ليكون ذلك مقابلة صحيحة على حد الانكار فقبل منك لاجل * كقولهم في اعتاق الرهان * اذا اعتق الرهان العبد المرهون نفذ عتقه عندنا سواء كان الرهان موسرا او مفسرا الا انه اذا كان مفسرا يؤمر العبد بالسماحة في اقل من قيمته ومن الدين ثم يرجع على المولى عند اليسار وعند الشافعي رحمه الله لا يخذ اعتاقه اذا كان مفسرا قولا واحدا وله قولان في الموسر فملل اصحابه في هذه المسئلة بان الاعتاق تصرف من الرهان الا في حق المرتهن بالابطال اى يبطل حقه في الرهن بدون رضاه به وهو البيع بالدين عنده * فكان مردودا كالباع اى كما اذا باع الرهان المرهون بغير اذن المرتهن * فقالوا اى فرق اهل الطرد من اصحابنا بين البيع الذى هو الاصل وبين الاعتاق الذى هو الفرع فقالوا ليس الاعتاق مثل البيع لان البيع يحتمل الفسخ وبه وقوعه وظهر اثر حق المرتهن في المنع من التنفيذ فينقذ على وجه يتمكن المرتهن من فسخه بخلاف الاعتاق فانه لا يحتمل الفسخ بعدما صدر من الاصل فلا يحل له فلا يظهر اثر حق المرتهن في المنع من التنفيذ فينقذ لازما * وهذا فرق فقهي صحيح في نفسه ولكنه فسد لصوره عن ليس له ولاية الفرق وهو السائل فلم يقبل * والوجه في ايراده على وجه الممانعة ليقبل * ان يقول السائل ان القياس لتعديدية حكم النص اى الاصل دون تغييره وانما اصل وجود هذا الشرط وهو التعديدية بدون التغيير في المتنازع فيه * وبانه اى بيان نوات هذا الشرط ان حكم الاصل وهو البيع * وقف اى توقف ما يحتمل الرد في ابتدائه والفسخ بعد بثبوت لان حق المرتهن لا يمنع الفساد البيع عليه من الرهان بالاجماع حتى لو ترس الى ان يذهب حق المرتهن ثم البيع كذا في الاسرار * وانت في الفرع وهو الاعتاق * تبطل اصلا ما لا يحتمل الفسخ والرد اى تلغى من الاصل شيئا لا يحتمل الفسخ بعد بثبوت والرد في ابتدائه فان العبد لو رد الاعتاق لا يرد ولو اراد هو والمولى ان يفسخه لا يفسخ بوجه بخلاف البيع * وهذا تغيير لحكم الاصل لان الا بطل من الاصل غير الانقضاء على وجه التوقف * واصلا نصيب على التغيير اولى المصدر لانه مفعول به كائنه البعض * وما مفعول به وكذلك ان اعتبره باعتاق المريض اى ومثل اعتبار الحميم الاعتاق بالبيع اعتباره اياه باعتاق المريض في لزوم تغيير حكم الاصل فانه لما ذكرنا من الفساد في اعتباره الاعتاق بالبيع لحقه باعتاق المريض لانه لا يندفع له الا بقبل الرد والفسخ * وقال انه تصرف يبطل حق المرتهن المتعلق بالعبد فلا يصح كاعتاق المريض المدينون عبده ولا مال له غيره * وهذا لان حق المرتهن في العبد المرهون اقوى من حق الغير ماء في عبد المريض بدليل انه لا يمنع البيع على المريض لحق الغرماء ويتبع على الرهان ثم ان حقهم يمنع تفوذ اعتاق المريض اذ اقامت في مرضه فحق المرتهن اولى * ففي هذا التعليل تغيير لحكم الاصل * لان حكم الاجماع نهى في اعتاق المريض توقف العتق الى اداء ما وجب عليه من السماحة لانه كالكتاب مادام يسى في بدل دقته * ولزوم

يذكر على سبيل
المفاخرة فاذا ذكره على سبيل
الممانعة كقولهم في اعتاق
الرهان انه تصرف من
الرهان يلقى حق المرتهن
بالابطال وكان مردودا
كالباع فقالوا ليس كالباع
لانه يحتمل الفسخ بخلاف
العتق والوجه فيه ان يقول
ان القياس لتعديدية حكم
النص دون تغييره وانا
لا نسلم وجود هذا الشرط
هنا وبانه ان حكم الاصل
وقف ما يحتمل الرد
والفسخ وانت في الفرع
تبطل اصلا ما لا يحتمل
الرد والفسخ وكذلك ان
اعتبره باعتاق المريض
لان حكم الاجماع نهى توقف
العتق ولزوم الاعتاق
وانت قد عدت البطلان
اصلا فان ادعى في الاصل
حكما غير ما قلنا لا نسلم

الاتفاق بحيث لا سيل إلى ابطاله ورد العبد إلى الرق أصلاً * وأنت عدت الإبطال أصلاً
أبطلت الاعتاق في الفرع من الأصل بحيث لو أجازته المرتن: بدلاً فكذا كان تغيراً لحكم
الأصل في الفرع * قال شمس الأئمة رحمه الله في المبسوط وعق المريض عندنا لا ينفو لقيام
حق الغرامة، ولكنه يخرج إلى الحرية بالسعاية لعمالة فنهضها يضاهي أن لا ينفو إلا أن هناك هو
بمثلة المكاتب مادام يسى وهناك يكون حراً وان لم يمت السعاية عند اعتبار الراهن لأن العتق في
المرض وسية والوصية تتأخر عن الدين إلا أن العتق لا يمكن رده فيجب عليه السعاية في قيمته
رد الوصية * قال وبهذا يتبين أن هناك الواجب عليه بدل رقبته ولا يسلم له المبدل ما لم يرد
البذل وهنا السعاية على العبد ليست في بدل رقبته بل في الدين الذي في ذمة الراهن لأن حق
المرتن ذلك فوجب السعاية عليه لا يكون مانعاً فكذا عتقه في الحال * ولهذا قلنا لو أيسر
الراهن هذا رجع المدعي بما أدى من السعاية وهناك لا يرجع المدعي أحد بما سى فيه من
قيمه * فإن ادعى أى الممل * في الأصل وهو البيع أو اعتاق المريض حكماً غير ما قلنا بأن قول
حكم البيع بالطلاق لا التوقف وكذا حكم اعتاق المريض فلا يكون في هذا التعليل تغير حكم
الأصل لم يسلم لأن عندنا حكمهما ما ذكرنا فإن وافقنا فيه يلزم التفسير ضرورة وأن خلفنا فيه
بأن قال عندى حكمهما بالطلاق يكون هذا زداً مختلف إلى المختلف وهو فساد أيضاً لانه ليس
بحجة على الخصم (قوله) ومثل قولهم أى مثل تعليل أصحاب الشافى في إيجاب الدية في القتل
المد به أنه قتل آدمى مضون فوجب المال كالقتل الخطأ * فإن فرق السائل بأن المد ليس
كالخطأ في لزوم المال لأن وجوب المال في الخطأ باعتبار تعدد إيجاب المثل من جنسه لأن الخطأ
معدور لعدم قصد فيصير إلى إيجاب المال خلفاً، صواباً لعدم عن الهدر وقد عدم هذا المعنى في الفرع
وهو العمد لوجوب القصاص فيه بالاتفاق * فهذا فرق صحيح في نفسه ولكنه غير مقبول من
السائل فسيب له أن يقول لا سلم قيام شرط القياس وهو عدم تغير حكم الأصل * وتفسيره أى
بيان عدم قيام شرط القياس أن حكم الأصل وهو القتل خطأ شرع المال خلفاً عن القود عند
العجز عن استيفائه وأنت بهذا التعليل جمعت المال مزاحماً للقود حيث أبته بطريق الأصالة
كالقود والخلف قط لا زاحم الأصل فكان هذا تقييلاً لوجوب تغير حكم الأصل فكان باطلاً
وهو نظير مذهبه في إيجاب الفدية على الخائف مع الصوم إذا أخرت القضاء إلى السنة الثانية
فانه جعل الفدية التى هى خلف عن الصوم مزاحماً له في الوجوب حيث أوجبها جميعاً *
وقدينا يضى في أول باب دفع المثل أن المناقضة الحقيقية لا ترد على المثل المؤثرة بعد صحة
أمرها لأن تأنيها لا يثبت الإبدل يجمع عليه ومثل ذلك الدليل لا قبل النقض وإنما يرد
المناقضة على المثل الطردية لأن دليل صحتها الأطرادو بالمناقضة لم يبق الأطراد ولكن قد يرد النقض
صورة على المثل المؤثرة فيحتاج إلى دفعه بيان أنه ليس بنقض * وإنما تبين ذلك أى عدم
ورود النقض على المثل المؤثرة حقيقة وإن يترأى نقضا صورة بطرق أربعة والله أعلم

ومثل قولهم قتل آدمى
مضون فوجب المال
كالخطأ لأن ثمة المثل غير
مقدور عليه وسيله ما قلنا
أن لا سلم قيام شرط القياس
وتفسيره أن حكم الأصل
شرع المال خلفاً عن القود
وأنت جمعت مزاحماً وقدينا
أن المناقضة لا ترد على المثل
المؤثرة بعد صحة أمرها
وأما تبين ذلك بوجوه
أربعة وهذا

باب بيان وجوه دفع المناقضة قال الشيخ ١١٨٩ الامام رضي الله عنه وحاصل ذلك ان المجيب متى امكنه الجمع

بين ما داماعلة وبين ما يتصور

باب بيان وجوه دفع المناقضة

وحاصل ذلك اي حاصل دفع المناقضة والخروج عنها ان المجيب متى امكنه الجمع بين ما ذكره
علة وبين ما يتصور مناقضة لم يكن ذلك نقضا لان الجمع بين التقيضين غير متصور ومتى لم يمكنه
الجمع لزمه النقض ثم بهذه الوجوه الاربعة يمكنه الجمع من غير رجوع عن الاول وبها يتبين
الفقه كاشيته لان الفقه هو الوقوف على المعنى الخفي فالدفع على طريق الفقه انما يكون بوجوه
لاتنازل الا يضرب تأمل اما الدفع بالفاظ ظاهرة فلا يكون فقها بين الدعوى والشهادة كما اذا
ادعى الفلاني شاهد بن فشهادتهما بالف والاخر بالف وخمسائة لا يقبل الشهادة الا ان
يوفق فيقول كان الواجب الفلاني وخمسائة الا ان قبضت خمسمائة وكذلك اذا ادعى انه اشترى
من فلان هذا المين فشهد شاهدان انه وجبه منه لا يقبل الا اذا قال وجبني فجدد فاشترته منه
وبين الشهادات بان شهدا أحدهما بالف والاخر بالف وخمسائة والمدعى يدعي الاكثر يقبل
الشهادة على الالف لاقترانها على الالف وان كانا مختلفين في الحقيقة وكذا لو شهدا بسرعة
بقروال احدهما لونه احمر وقال الآخر لونه اسود قبل عندابي خيفة رحمة الله لكان التوفيق
بان شهد كل منهما على ما وقع عنده من لون البقر كما عرف في موضعه (قوله) اما الاول اي
الوجه الاول من وجوه الدفع الدفع بالفرض بان شول ما ذكرته علة ليس موجودا في صورة
النقض فتخلف الحكم فيها لا يدل على فساد العلة والثاني بمعنى الوصف وهو دلالة اثره
اي اثر الوصف على الحكم بان يقول ليس المعنى الذي جعل الوصف به علة وهو التأثير موجودا
في صورة النقض فلا يكون الوصف بدونه علة وانما يمكن علة لم يكن نقضا والثالث بالحكم المطلوب
بذلك الوصف بان يقول ليس الحكم المطلوب بالوصف متخلفا عن الوصف بل هو موجود
لكن لم يظهر لوجود المانع فلا يكون نقضا اذ النقض ان يتخلف الحكم عن الوصف عند عدم
المانع وهذا النوع من الدفع انما يستقيم على قول من جوز تخصيص العلة فاما عند من ياباه
فلا يتأتى هذا الدفع على مذهبه والرابع بالفرض المطلوب بذلك الحكم وفي اصول شمس
الائمة بالفرض المطلوب بالتعلييل وهو اوضح ولفظ التقويم ثم بالفرض الذي قصد الملل
التعلييل لاجله واثبت الحكم بقدره اما الاول فظاهر اي الدفع بالوجه الاول وهو الدفع
بالوصف ظاهر الصحة لان الوصف ركن العلة فعدم الحكم عند عدمه يكون دليل صحة
فيصح الدفع به مثل قولنا في مسح الراس انه مسح فلا ينشئ ثلثه كسح الحنف فيورد عليه
الاستنجاء بالاحجار نقضا فانه مسح ورس فيه التثليث فان العدد وان لم يكن مستوتا عندنا لكن
اذا احتج الى التثليث فانه يقع سنة بالاجماع وكذا الاستنجاء بمجرله ثلثة احرف سنة وان
لم يكن العدد مستوتا عندنا كذا في بعض الشروح فدفعه بالوصف بان تقول ان الاستنجاء
ليس بمسح اي لا اعتبار للمسح فيه بل المعتبر فيه ازالة النجاسة بدليل انه شرع بشئ له اثر
في الازالة كالخبر والمدرو الماء وبدليل انه لو احدث ولم يتطبخ به بدنه بان خرج منه لم يكن المسح
سنة ولو كان الاستنجاء مسحا لم يتوقف على تطبخ البدن كسح الرأس والحنف وبدليل

من مناقضة بتوفيق بين بطلت

المناقضة كما يكون ذلك في

المناقضات في مجلس القضاء

بين الدعوى والشهادة

وبين الشهادات انه متى

احتمل التوفيق وظهر

ذلك بطل التناقض اما

الاول فالوصف الذي

جعله علة والثاني بمعنى

الوصف الذي به صار

الوصف علة وهو دلالة

اثره والثالث بالحكم

المطلوب بذلك الوصف

والرابع بالفرض المطلوب

بذلك الحكم اما الاول

فظاهر مثل قولنا في مسح

الرأس انه مسح فلا ينشئ

ثلثه كسح الحنف ولا يلزم

الاستنجاء لانه ليس بمسح

ولكنه ازالة النجاسة

الارثى انه اذا حدث فلم

يتطبخ به بدنه لم يكن

الاستنجاء سنة وكذلك

قولنا في الخارج من غير

السيلين انه خارج من

الانسان فكان حدثا كالبول

ولا يلزم عليه اذ لم يسل

لانه ظاهر وليس بخارج

لان تحت كل جلد وطوبه

وفي كل حرق دما فاذا انا به

الجلد كان ظاهرا لا خارجا

الارثى انه لا يجب الغسل

بالاجماع

واما الدفع بمعنى

الوصف فاما صح لان
الوصف لم يصح حجة
يصيغته وانما صار حجة بمناه
الذي يعقل به وذلك ضربان
احدهما ثابت بنفس الصيغة
ظاهر والثاني بمناه الثابت
به دلالة على ما ذكرناه فيما
سبق فكان ثابتا به
لغة فصيح الدفع به كاصح
بالقسم الاول فكان دفعاً بنفس
الوصف وهذا حق وجهي
الدفع لكن الاول اظهر
تبداهه وذلك مثل قولنا
مسح في الوضوء فلم يكن
التكرار فيه مستوفياً كسح
الحلف ولا يلزم الاستحباب
لان معنى المسح تطهير
سحكي غير معقول والتكرار
لتوكيد التطهير فاذا لم يكن
مراد ابطال التكرار الا ترى
انه يتأدى ببعض محله بخلاف
الاستحباب لانه لا زلة عين
التجاسة وفي التكرار توكيده
الا ترى انه يتأدى ببعضه
فصار ذلك نظير الفصل
وهذا معنى ثابت باسم المسح
لغة

ان غسله بالماء افضل لانه ابلغ في الازالة ولو كان مسحاً لكره تبديله بالمسح اذ الفصل في
محل المسح مكروه كافي مسح الرأس والحلق * وكذلك اى ومثل قولنا في الخارج من غير
السيلين انه تجس خارج من بدن الانسان فكان حدثاً كالبول * وزاد بعضهم قيد الحياة
فقالوا من بدن الانسان الحى احترازاً عن التجس الخارج من الميت فانه لا يوجب اعادة
غسله ثانياً ولا حاجة اليه لانه بعد الموت لم يبق انساناً على الاطلاق فلا يكون داخل تحت
مطلق لفظ الانسان * ثم اورد عليه ما اذا لمسل عن رأس الجرح قضا فانه خارج بنفس وليس
يخرج تحت ومثله حدث في السيلين بخلاف وهذا زاد بعضهم لفظ الكثير فقالوا الخارج الكثير
التجس من غير السيلين حدث احترازاً عنه * فوجب دفع هذا النقض بمنع الوصف
بان يقال لانسم ان ذلك خارج لان الخروج هو الانتقال من مكان باطن الى مكان ظاهر
كالرجل يخرج من الدار لم يوجد هذا المعنى فيما اذا لمسل لان التجاسة بعد في محلها لم يتقل
عنه فان تحت كل جلد رطوبة في كل عرق دما والجلدة سارة لها فاذا زالت الجلدة صارما
تحتها ظاهراً لا خارجاً لعدم الانتقال كمن كان في بيت او خيمة مستترا به اذا فرغ عنه ما كان
مستترا به يكون ظاهراً لا خارجاً وانما يسمى خارجاً اذا فارق البيت او الخيمة * الا ترى انه
لا يجب غسل ذلك الموضع بالاجماع وان جاوز قدر الدرهم ولو ثبت وصف الخروج لوجب
غسل ذلك الموضع عنده قليلاً كان ذلك او كثيراً * ولو جوب عندنا اذا جاوز قدر الدرهم
ويمن اذا كان مادون الدرهم وحيث لم يجب ولم يمس بالاجماع دل على انه ليس بخارج
لان هذا حكم التجاسة التي في محلها وكذا لو ازيلت عن ذلك المحل قطعة او بالمسح على
جدار لا ينتقض الطهارة وان حصل الانفصال لانه لم يخرج وليس بخارج الا ترى انه اذا
خرج مع البزاق دم والبزاق غالب لا ينتقض الطهارة لانه لم يخرج بقوة نفسه بل بقوة غيره وهو البزاق
* ولا نسلم انه يخرج ايضا على ما روى عن ابي يوسف رحمه الله انما لا يكون حدثاً لا يكون
نجساً (قوله) واما الدفع بمعنى الوصف وهو التأثير فاما يصح لان الوصف لم يصح حجة
بصيغته اى بمجرد صورة اللفظ لما بينا ان العمل بمجرد الوصف لا يجوز ما لم يظهر ملائمة
ولا يجب ما لم يظهر عدائته * وانما صار حجة بمناه الذي يعقل به اى يعلم وفهم من الوصف
ضربان * احدهما ثابت بنفس الصيغة ظاهراً بمعنى ظاهر لفظه لغة يدل عليه كدلالة لفظ
الخروج لغة على الانتقال من الباطن الى الظاهر ودلالة لفظ المسح لغة على الاصابة *
والثاني بمناه الثابت به اى بالوصف دلالة وهو التأثير فان الوصف بواسطة معناه اللغوى
يدل على معنى آخر هو مؤثر في الحكم فان وصف المسح بواسطة معناه اللغوى يدل على
التخفيف الذى هو المؤثر في اسقاط التكرار * ووصف الخروج في مسألة السيلين بواسطة
معناه ايضا يدل على قيام التجاسة بمحل الطهارة الذى هو المؤثر في ايجاب التطهير * على
ما ذكرنا فيما سبق يعنى في باب تدوير القياس في بيان علة الربوا وفي باب ركن القياس في قوله
الا ترى معقول من كل محسوس لغة وعياناً ومن كل مشروع معقول دلالة * فكان اى المعنى

الثاني وهو المني المؤثر تأتبه اى بالوصف لفة كالمني الاول لانه ثبت بواسطة المني الاول
 * وهذا كسر آه القريب يصيرا عتاقا بواسطة الملك فان الموجب للعتق في الحقيقة هو الملك لكن
 لما كان الملك مضافا الى الشراء صار العتق بواسطة الملك مضافا الى الشراء ايضا حتى صار
 المشتري معتقا فكذا التأثير بواسطة المني القوي صار مضافا الى الوصف موجبا لحكم في
 الفرع * فصح الدفع به اى بالقسم الثاني كما صح بالقسم الاول وهو المني القوي فان الدفع في
 القسم الاول وهو الدفع بنفس الوصف بالمني القوي * فكان اى الدفع بالآثر دفعا * بنفس
 الوصف اى بمنع نفس الوصف كالقسم الاول * وهذا اى الدفع بالتأثير احق وجبى الدفع
 بالاعتبار وما للدفع بنفس الوصف والدفع بالتأثير لان التأثير هو المقصود من الوصف شرطا دون المني
 القوي منه * لكن الاول اى الدفع بالمني الاول اظهر لان المني القوي مفهوم كل احد من
 اهل الهان فبدأ تأبه وذلك اى الدفع بالتأثير يتحقق في هذين المثالين ايضا * وقوله لان معنى
 المسح دليل على المجموع يعني انما لا يكون التكرار فيه مسنونا وانما لا يلزم الاستبراء لان معنى
 المسح اى تأثيره انه تطهير حكى غير معقول المني يعني ليس المقصود منه حصول التطهير
 حقيقة لانه لا يحصل بالمسح بل زدا به التجاسة التي في الحبل وكذا الفصل في موضع المسح
 مكروه ولو كان التطهير مقصودا لكان الفصل افضل بل هو امر تيمى مبنى على التخفيف
 كالتميم والتكرار فيها شرع وهو الفصل انما شرع لتوكيد التطهير فاذا لم يكن التطهير ههنا مرادا
 بطل التكرار الذي شرع لتوكيده وكان مكروها لانه مقرب الى الامر المكروه وهو الفصل
 * الا ترى ان المسح يتأدى ببعض محله توضيح ليكون التطهير غير مقصود فيه مبنى الفرض
 يتأدى بمسح بعض الرأس وهو الربع او مقدار ثلاثة اصابع عندنا وعند مقدار ثلاث شدرات
 ولو كان التطهير مقصودا لما تأدى ببعض الحبل كالفصل بخلاف الاستبراء لان التطهير فيه
 مقصود اذهو ازالة عين التجاسة ولهذا كان الفصل فيه افضل وكان هو الاصل فيه الا انه اكتفى
 بالحجر والمدر تخفيفا * وفي التكرار توكيده اى توكيد الازالة المقصودة في الاستبراء *
 الا ترى توضيح ليكون ازالة التجاسة التي هي تطهير فيه مقصودا مبنى لو استعمل الحجر في
 بعض الحبل دون البعض لا يتم الاستبراء ولو كان نفس المسح فيه مقصودا لتأدى ببعضه كسح
 الرأس والحنف * فصار ذلك اى الاستبراء باعتبار الاستيعاب والقصد الى تطهير الحبل
 نظير الفصل في الاعضاء المنسولة * سنة كلفضة * او فرضا كفسل الوجه لا نظير المسح فذلك
 شرع التكرار فيه * وهذا معنى ثابت اى كونه تطهيرا حكما غير معقول المني مؤثرا في المنع
 من التكرار ثابت باسم المسح لانه يدل على الاصابة وهي لا تنفي عن التطهير الحقيقي وانما
 يدل على التخفيف فكان الدفع بهذا المني كالدفع بنفس الوصف * وعادة التقوم ان وصف
 المسح انما صار عليه لمنع التثليث لانه قد ظهر آثره في نفسه من حيث التخفيف في مقابلة الفصل
 * فعلا بمعنى من حيث انه يتأدى ببعض الاصابع * وذاتا من حيث انه اصابه وكذلك قدرا
 من حيث التأدى ببعض الحبل وهذا المني معدوم في الاستبراء (قوله) وكذلك اى ومثل قولنا

وكذلك قولنا انه نجس
 خارج فكان حدثا كالبول
 ولا يلزم اذالم يسل لان
 ما سأل منه نجس اوجب
 تطهيرا حتى وجب غسل
 ذلك الموضع نصار يعني
 البول وهذا غير خارج
 اذالم يسل حتى لم يتعلق به
 وجوب التطهير

في الخارج من غير السيلان انه يحس خارج فكان حدثا كالبول * ولا يلزم عليه ما اذا لم يسلم لان
 مسائل منه نجس اوجب تطهيرا يعني الخارج النجس انما صار حدثا باعتبار انه مؤثر في تحيis
 ذلك الموضع وايجاب تطهيره حتى وجب غسل ذلك الموضع للتطهير بالاجماع كما يجب بخروج البول
 فلما ساء البول في ايجاب الطهارة الحقيقية ساواه في ايجاب الحكمية بل اولى لانها دون
 الطهارة الحقيقية واخف منها من حيث انها طهارة * وهذا اي الذي ظهر ولم يسلم لم يوجب
 تحيis المحل ولم يؤثر في ايجاب التطهير حتى لم يجب غسل ذلك الموضع بالاجماع فلم يكن كالبول
 في ايجاب الطهارة في محلها فكذا في غير محلها فحين بدلالة لتأثير ان غير السائل لم يدخل تحت التعليل
 وان عدم الحكم هناك لعدم الوصف معنى وان وجوبه ومثله يكون مرجعا لعدم فكيف يكون نقضه
 وقوله غير خارج اذا لم يسلم وان لم يحتج الى ذكره لانه في بيان الدفع بالتأثير لا في بيان الدفع بنفس
 الوصف بل كان يكفي ان قول وهذا لم يتناقض به وجوب التطهير الا انه ذكره ليضم الدفع
 بالوصف الى الدفع بالتأثير تؤكد * فان قيل ما ذكرتم انه مؤثر في ايجاب غسل ذلك الموضع غير
 مستقيم على اصلكم على الاطلاق لان الخارج النجس اذا تجاوز عن رأس الجرح لا يؤثر في
 ايجاب غسل ذلك الموضع اذا لم يتجاوز قدر الدرهم عندكم حتى لو توسا من غير غسل ذلك
 الموضع جازت صلوته واذا لم يؤثر خروج مادون الدرهم في ايجاب الطهارة الحقيقية فكيف يؤثر
 في ايجاب الحكمية قلنا غرضنا من هذا التعليل الحاقه بالبول وقبضت بالاجماع ان الشرع عفا
 عن القليل في السيلان حيث اكتفى بالايجاب ولم يوجب الفصل فلحقا غير السيلان بهما في هذا الحكم
 ايضا وهذا لا يدل على عدم تأثيره في ايجاب الفصل بل القليل مؤثر في ايجاب الطهارة الحقيقية
 والحكمية جميعا كالكثر في الموضعين اعني في الاصل والفرع الا ان الشرع عفا في القليل عن
 ايجاب احدي الطهارتين فثبت الاخرى واجبة * على ان عند الحنابلة الحكم في القليل والكثير
 سواء حتى وجب غسل القليل كغسل الكثير * وعند مشايخنا يجب غسل القليل ايضا حتى
 قالوا لو رأى المصلي في ثوبه نجاسة دون قدر الدرهم يقطع الصلوة وينسلها ان لم يخف فوت
 الوقت ثم يصل * وقالوا ايضا لو اشتغل بفصل مادون الدرهم من النجاسة فتوته الجماعة
 ولكن لا فتوه الصلوة في الوقت انه يشتغل بفصلها ويصل منفردا فرقنا ان القليل مؤثر في الايجاب
 كالكثر (قوله) واما الدفع بالحكم فكذا دفع المناقضة بالحكم ان يدفع المثل ما يرد عليه من
 النقض بنع عدم الحكم في صورة النقض بان يقول لا اسم ان الوصف ان وجد لم يوجد حكمه بل الحكم
 موجود فيها ايضا قد يراه كما اذا قال المجيب ان النصب سبب لملك البدل وهو الضمان فيكون سيالملك المبدل
 وهو المنصوب فاذا ورد عليه المدبر نقضنا حيث كان غصبه سيالملك البدل وليس بسبب لملك المبدل دفعه
 بالحكم بان يقول لا اسم تخلف الحكم عنه بل النصب فيه سبب لملك كالبيع لانه مال مملوك
 بدليل انه لو جمع بين مدبرين في البيع دخل المدبر في البيع واخذ حصته من الثمن حتى سقى العقد في
 الثمن بحصته ولو لم يكن السبب منقدا في حق المدبر لما انقذ العقد في الثمن لانه يصير بايما اياه
 حصته من الثمن ابتداء وانه لا يجوز ان يجمع بين حرقين وابعاهما * لكنه اى السبب وهو النصب

واما الدفع بالحكم
 فقل قولنا في النصب
 انه سبب لملك البدل فكان
 سيالملك المبدل ولا يلزم
 للمدبر لانا جعناه سببا
 فيه ايضا لكنه امتنع حكمه
 لما عكس يضاف اليه

استمع حكمه وهو ثبوت الملك المانع وهو حق المدير نظرا للمدير لالان السب لم يوجد كالمع
يضاف الى المدير بنقد سبيا في حقه لما تقتضيان امتنع حكمه للمانع واذا كان امتناع الحكم المانع
كان الحكم موجودا تقديرا نظرا الى اقتضاء العلة اياه فلا يكون تضاد يكون طردا * وهذا
على قول من يجوز تخصيص العلة فاما عند من انكره فالنصب في المدير ليس بسبب الملك البين
فكان عدم الحكم لعدم العلة للمانع مع وجوده على ما مر في باب التخصيص * واتما اورد
الشيخ رحمه الله هذا القسم في هذا الباب مع انكاره تخصيص العلة اتباعا لقاضي الامام ابي زيد
رحمه الله فانه اورد في التقوم على هذا الوجه * ولكنه ليس بصحيح عنده بدليل انه قد
ذكر في شرح التقوم بعد بيان هذا الوجه ان الدفع بهذا الوجه لا يسب عن القول بتخصيص
العلة وانه لا يجوز فرفضا انه منكر لهذا الوجه من الدفع مثل انكاره تخصيص العلة * ورأيت
في نسخة اخرى انها من مصنفات الشيخ في بيان هذا الوجه ان النصب سبب لامارة ملك
الميدل في الموضع كلها الا ان فضل المدير انما لا يتعد سببا لان في الحل مانعا كما في البيع فانه
سبب لا فائدة للملك ثم اذا اضيف الى المدير لا يتعد سببا للمانع في الحل فكذلك ههنا قبل السبب
غير منقذ للمانع فكان الحكم معدوما لعدم العلة لا لوجودها مع المانع (قوله) ومثل قولنا
في الجمل الصائل * الجمل اذا سال على انسان فقتله المصول عليه يجب الضمان عندنا وعند الشافعي
رحمه الله لاضمان عليه لانه قتله دفعا للهلاك عن نفسه فصار كالحرج الصائل والمبد الصائل *
ونحن نقول ان المصول عليه اتلف المالا متوقفا موصوما حقا للمالك لاجراء نفسه فيجب الضمان
عليه كالتلف قبل الصيال وهذا لان اباحة القتل لاجراء المهجة لانتافي عصمة المحل لا ردفع
الهلاك يحصل مع بقاء عصمة المحل باباحة الاتلاف بشرط الضمان كافي الاتلاف لدفع المصمة
وكافي مباشرة محظور الاحرام عند المدير بشرط الضمان وهو الكفارة * ويلزم عليه ما اذا
اتلف العادل مال الباغى حال القتال والبنى * وما يجري مجراه مثل اتلاف نفس اباغى
واتلاف عبد الفير اذا سال عليه بالسلاح فان كل واحد منها اتلاف لاجراء المهجة ثم عصمة المحل
قد سقطت في هذه الصور حتى لم يجب الضمان على المتلف لانه اتلف احياء نفسه * فيدفع
هذا التقض بالحكم بان يقال لان لم ينسب ان العصمة في تلك الصور سقطت ابدا المعنى وهو احياء
المهجة لكنها سقطت بالبنى في حق الباغى وبالصيال في حق الميدل لا بالميدل آدمى مكلف وانه في
حق الدم والحياة مبق على اصل الحرية فبطلت حرمة بصيله كاتبطل حرمة الحر بصيله
وبطلان حق المولى بطريق التبع كافي اقراره بالحدود والقصاص * فكان اي اتلاف مال الباغى
وما يجري مجراه * طردا اي موافقا لما ذكرنا من المعنى لاقتضا عليه لانه انما يكون نضنا ان
لوجود الاتلاف منافيا للعصمة موجبا لسقوطها في صور التقض ولم يوجد بل السقوط وجد
بما لا ينافي للاتلاف فكان حكم الاتلاف وهو عدم منافاة للعصمة موجودا في هذه الصور
كافي اتلاف الجمل الصائل لكنه لا يمنع وجود معنى آخر مسقط للعصمة الا ترى ان الاسلام مع
كرهه موجبا للعصمة لا يمنع حدوث معنى آخر يوجب سقوط العصمة فهذا اولى لانه ليس

ومثل قولنا في الجمل الصائل
ان المصول عليه اتلفه لاجراء
نفسه والاستحلال لاجراء
المهجة لانتافي عصمة المتلف
كأذا اتلفه دفعا للمصمة
ولا يلزم مال الباغى وما يجري
مجراه لان عصمته لم تبطل
بهذا المعنى فكان طردا
لاقتضا وكذلك متى قلنا
في الدم انه نجس خارج
فكان حدا لم يلزم دم
الاستحاضة لانه حدث ايضا
لكن عمله امتنع لما نع

موجب للصحة كأنه ليس بمسقط لها فهذا معنى الدفع بالحكم في هذه المسئلة والوصول واصبال الوجب
 والمهجة الدم ويقال المهجدم القلب خاصة والمراد منها هتات الروح يقال خرجت مهجته اذا خرجت
 روحه وكذلك اي وكلا يلزم المدبر ومال الباغي على المسكتين المتقدمين لوجود حكم
 الملة في صور التقض لا يلزم دم الاستحاضة في هذه المسئلة يعني لو قيل انه دم خارج نجس وليس
 يحدث حيث لم يتنقض به الطهارة مادام الوقت باثباتا ومادامت تقضى القرض وما يتبعه من التوافل
 لانه انه ليس يحدث بل نقول انه حدث ولكن تأخر حكمه الى ما بعد خروج الوقت للمعذر
 ولهذا نلزمها الطهارة لصلوة اخرى بعد خروج الوقت بذلك الحدث فان خروج الوقت
 ليس يحدث بالاجماع والحكم تارة متصل بالسبب وتارة يتأخر عنه لما منع كايبيع بشرط الخيار
 فهذا معنى قوله امتنع عمله لما منع وهذا على قول من جوز تخصيص الملة ايضا (قوله) واما
 الرابع وهو الدفع فالقرض بان قول القرض من هذا التعليل الحاق الفرع بالاصل والتسوية بينهما في المعنى
 الموجب للحكم وقد حصل فايرد تقض على الفرع الذي هو محل الخلاف فهو وارد على الاصل الذي هو
 مجمع عليه فالجواب الذي للخصم في محل الوفاق هو الجواب لتساوي عمل النزاع وذلك مثل
 تمايلا في الخارج من غير السيلين انه خارج نجس فيكون حدثا كالحارج من احد السيلين
 فاورد على دم الاستحاضة ودم صاحب الجرح السائل فان الاول يرد تقض على الاصل اذ هو خارج نجس
 عن احد السيلين وليس يحدث والثاني يرد تقض على الفرع فانه خارج نجس من بدن الانسان
 ومن غير السيلين وليس يحدث في دفع بالقرض وهو ان يقال ان المقصود من هذا
 التعليل التسوية بين الفرع وهو الحارج من غير السيلين وبين الاصل وهو الحارج من احد
 السيلين وقد حصل فان الحارج من احد السيلين حدث فاذلزم اي دام صار عفو لقيام
 وقت الصلوة اي بسبب قيام وقت الصلوة فانها مخاطبة بالاداء فيلزم ان تكون قادرة ولا قدرة
 الا يسقط حكم الحدث في هذه الحالة فكذلك هذا اي قتل الاصل الفرع وهو الحارج
 من غير السيلين في انه اذا صار لازما يصير عفو لقيام وقت الصلوة ولولم يحتمل عفو في
 الفرع عند الزوم لكان الفرع مخالفا للاصل وذلك لا يجوز ثبت ان التسوية التي هي المقصودة
 من التعليل في جبهه عفو كالاصل فلا يكون ذلك تقضا (قوله) وكذلك اي وكما يدفع
 بالقرض في هذه المسئلة يدفع بالقرض في نسبته التامين فان علماء قالوا السنة في التامين
 الاخفاء بدون الجرح خلا للشافعي لانه ذكر اي دعاه فان معناه استجب دعاءه قال الله تعالى لو سئ
 وهارون قد احببت دعوتكما وروي ان موسى كان يدعو وهرون عليهما السلام كان يؤمن
 فكان سنته الاخفاء كما في سائر الادعية اذا لاصل فيها الاخفاء لقوله تعالى ادعوا ربكم تضرعا
 وخفية ولقوله عليه السلام خير الدعاء الحق وخير الرزق ما يكتفى او هو ذكر حقيقة لان
 آيين بالذم من انما الله تعالى كذا في الاسرار وهو قول مجاهد فكانت بينه الاخفاء كافي
 سائر الاذكار لقوله تعالى واذكر ربك في تسك تضرعا وخفية ودون الجرح من القول الاية
 وقوله عليه السلام الذي رفع صوته بالذكر انك لن تدعوا أصم ولا غلما ويلزم عليه الاذان

واما الرابع فنقل قولنا نجس
 خارج ولا يلزم دم المستحاضة
 ودم صاحب الجرح السائل
 الدائم لان غرضنا التسوية
 بين هذا وبين الحارج
 من الجرح المتأخر وذلك
 حدث فاذلزم صار عفو
 لقيام وقت الصلوة فكذلك
 هذا وكذلك قولنا في التامين
 انه ذكر فكان سيئه الاخفاء
 ولا يلزم عليه الاذان وتكبيرات
 الامام لان غرضنا ان اصل
 الذكر الاخفاء وكذلك
 اصل الاذان والتكبيرات
 الا ان في تلك الاذكار معنى
 زائد او هو انها اعلام فلذلك
 اوجب فيها حكما عارضا
 الا ترى ان التفرع والمقتضى
 لا يجهر بالتكبير ومن سلى
 وحده اذن نفسه

وتكررات الامام في الصلوة فانها اذكار شرعت بالجهر فيدفع بالفرض بان يقال غرضنا من هذا التعليل ان يجعل الذكر سببا لشرع الحائفة وان يسوى بين التأمين وبين سائر الاذكار في هذا المعنى وقد حصل ذلك لان في صور التقض الاصل هو الاخفاء ايضا الا ان في تلك الاذكار معنى زائدا يوجب الجهر بها على خلاف الاصل وهو انها اعلام بفتح الهزمة اى دلالات على انتقالات الامام من حالة الى حالة وعلى دخول وقت الصلوة * وانها اعلام بكسر الهزمة اى هى اخبار ونشيه لمن خلف الامام بانقاله الى ركن آخر ولئلا يبدخول الوقت ولهذا سعى اذا ما فذلك المعنى الزائد اوجب في هذه الاذكار حكما عارضا على الاصل وهو الجهر لانها لاتصلح اعلاما الا بصفة الجهر * فيدان الفرض المطلوب بالتعليل وهو التسمية بين هذا الذكر وسائر الاذكار اندفع التقض * ويمكن ان يجعل هذا من قبل الدفع بالحكم بان يقال هذا المعنى وهو كونه ذكرا يوجب الاخفاء في صور التقض الا انه امتنع مانع اقوى وهو ما ذكرنا لان وجوده على ما يمنع وجوده على اخرى يوجب الحكم على خلاف الاولى وكان الاخفاء فيها ثابتا تقديرا ولهذا لوجه المتقدم او المتفرد فقد اساء وكذلك الجهر الامام فوق حاجة الناس الى العلم فقد اساء لوال المعنى الموجب للجهر فيما وراء موضع الاعلام * فان قيل سلمنا ان الاصل في كل ذكر هو الاخفاء الا انه قد قام في التأمين معنى آخر يوجب الجهر وهو اعلام القوم ايضا فان النبي صلى الله عليه وسلم علق تأمين القوم بتأمين الامام في قوله اذا امن الامام قاموا ولولم يكن تأمين الامام مسموعا لما صح تعليق تأمين القوم به * ويؤيده ما روى ابو وائل ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يحجر بالتأمين * وما روى عن عطاء انه قال ادرت ما تبين من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وكأروا اذا امنوا سمع لتأمينهم ضجة في المسجد قلنا - حصل الاعلام ببيان الموضع حيث قال في حديث آخر واذا قال الامام ولا الضالين فقولوا آمين فلا حاجة الى الاعلام بالجهر فيبقى على الاصل وهو الاخفاء الا ترى الى قوله عليه السلام في هذا الحديث فان الامام يقولها ولو كان تأمينه مسموعا لاستغنى عن هذا الكلام وقد اختلف اخبار في فعل النبي عليه السلام فيحمل الجهر على التعليم او على ابتداء الامر على ان ابراهيم النخعي رد حديث ابى وائل فقال اشهد ابو وائل وغاب عبده * وابو وائل من الاعراب * وما روى عن عطاء معارض بما روى عن عمر وعلى وابن مسعود رضى الله عنهم بخلافه فان مذهبهم في التأمين الاخفاء * واكثر ما في الباب ان يكون بين الصحابة اختلاف فيدل اختلافهم على اختلاف الاخبار فيصار الى الترجيح بما ذكرنا الى ابيه اشير في الاسرار (قوله) وهذا اى الدفع بالفرض معنى قول مشايخنا بنى اهل النظر منهم في باب الدفع انه اى الفرع لا يشارك الاصل ببنى انهم اذا دفعوا التقض بان قالوا ان الفرع مع ورود هذا التقض لا يشارك الاصل فهو الدفع بالفرض الذى ذكرنا الا انهم ليقوه بانه لا يشارك حكم اصله ونحن نقنعنا بالفرض لانه ابن في وجه الدفع بما قالوا انليس فيه بيان ان عدم مفارقتها بالحكم المطلوب من التعليل اوفى وورد التقض عليهما فكان بمنزلة الجملة وفيما قلنا بيان تسويتها في الفرض وهو

وهذا معنى قول مشايخنا في
الدفع انه لا يشارك الاصل لكن
ما قلناه ابن في وجوه الدفع
واذا قامت المعارضة كان
السييل فيه الترجيح وهذا

الحكم المطلوب من التاميل مع ورود التقض فكان بمنزلة المفسر فلهذا اختارنا هذه العبارة * قال القاضي الامام رحمه الله وهذه الوجوه الاربعة من الدفع تبين الفقه قاته اسم لضرب معنى يتال بالتأمل والاستنباط فالدفع على طرق الفقه هو ان يكون بوجوه لانال الا بضرب تأمل قاما الدفع بالفاظ ظاهرة فما يقع بها الاحتراز عن التقوض بمجرد السماع فلا يكون فقها * قال وقد زاد مشايخنا من اصحاب الطرد في هذه الملل المؤثرة فلما لمسح الرأس انه مسح بالما فاشبه مسح الحنف احترازا عن الاستجاء بلفظ ظاهر وعملوا لدم السائل بانه محس خارج الى موضع يلحقه حكم التطهير في نفسه احترازا عن غير السائل بلفظ ظاهر وعملوا لايجاب الملك في المنصوب بالنصب عند اداء الضمان بانه سبب اوجب ملك البذل فيوجب ملك المبدل القابل للملك احترازا عن المدبر وانه سمح سباعا ولفو ذكرا لوقوع الغنية عنه بما دونه والله اعلم (قوله) واذا قامت المارضة * ولما فرغ عن بيان الممانعة والمعارضة سلك في بيان دفع المارضة بعد تحققها فقال واذا قامت المارضة اى تحققت بان لم يتدفع بطريق من الطرق السلوكية في دفع الملل من الممانعة والقلب ونحوهما كان السبل فيه اى في دفع المارضة الترجيح فان اسوأ احوال الحبيب ان يساويه السائل في الدرجة باقامة دليل يوجب خلاف ماقتضاء دليل الحبيب فوجب دفعه بيان الترجيح اذا لم يتدفع بطريق آخر * فان لم يأت للمحب الترجيح صار منقطعا * وان رجح الحبيب عاته فلا سائل ان يمارض ترجيحه بترجيح عاته كما كان له ان يمارض عاته بعته فان لم يمكنه ترجيح عاته لزمه ما ادعاء الحبيب لان العمل بالراجح واهل المرجوح واجب عند العامة على ماسنييه والله اعلم

(باب الترجيح)

اعلم ان العلماء اختلفوا في جواز التمسك بالترجيح عند التعارض ووجوب العمل بالراجح فقال بعضهم الواجب عند التعارض التوقف اوالتخير دون الترجيح لقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار فقد امر بالاعتبار والعمل بالمرجوح اعتبار وقوله عليه السلام نحن نحكم بالظاهر والحكم بالمرجوح حكم بالظاهر * ولان الامارات الظنية لا تزيد على اليات والترجيح غير معتبر في اليات حتى لم ترجح شهادة الاربعة على شهادة الاثنين فكذا في الامارات * وذهب الجمهور الى صحة الترجيح ووجوب العمل بالراجح متسكين في ذلك باجماع الصحابة والسلف على تقديم بعض الادلة الظنية على البعض اذا اقترب به مايقوى به على معارضة فانهم قدموا خبر عائشة رضي الله عنها في التفاء الحائنين على خبر من روى ان لا ماء الايمن الماء وقدموا ايضا من روت ازواجه انه عليه السلام كان يصيح جنبا وهو صائم على ما روى ابوهريرة عن الفضل بن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم ورضي عنهم من اصبح جنبا فلا يصام له * وقوى على خبر ابي بكر رضي الله عنهما فلم يحلفه وحلف غيره * وقوى ابو بكر رضي الله عنه خبر المنيرة في ميراث الحدة لما روى عنه محمد بن مسلمة الى غير ذلك مما يكثر تعداده * ولان المقلد يوجبون العمل بالراجح بقولهم في الحوادث والاصل تنزيل الامور الشرعية على

﴿ باب الترجيح ﴾

سما قال الشيخ الامام الكلام
في هذا الباب اربعة اشرب
احدها

في تفسير الترجيح

وزان الأمور العرفية لكونه أسرع الى الاقياد ولهذا قال عليه السلام مارأه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن * والجواب عن تمسكهم بالإية ان مقتضاها وجوب النظر وليس فيها ما ينافي القول بوجوب العمل بالرأج وعن احتجاجهم بالسنة منع كون المرجوح ظاهرا لان الظاهر هو ما ترجح احد طرفيه على الآخر والمرجوح مع الرأج ليس كذلك * وعن تعلفهم بمسئلة الشهادة ماسياتي * واعلم ايضا ان الترجيح انما يقع بين المظنوين لان المظنون تتفاوت في القوة ولا يتصور ذلك في معلومين اذ ليس بعض العلوم اقوى من بعض وان كان بعضها ارجى واقرب حصولا واشد استغناء عن التأمل ولذلك قلنا انما تمارض نسان قاطعان فلا سبيل الى الترجيح بل المتأخر هو التاسع ان عرف التاريخ والاوجب المصير الى دليل آخر اذ التوقف * ولا في معلوم ومظنون لاستحالة بقاء الظن في مقابلة العلم ثبت ان محل الترجيح الدلائل الظنية فبعد ذلك الكلام في ترجيح الاية على الأوجه التي ذكرها الشيخ في الكتاب (قوله) في تفسير الترجيح ومناه لفة وشريعة يحمل ان يكون من اللب والنشر المستقيم اى في تفسير الترجيح لفة ومناه شريعة * ويجوز ان يكون من اللب والنشر المشوش اى في تفسير الترجيح شريعة ومناه لفة * اما الاول وهو تفسير الترجيح لفة وشريعة والثاني في الوجه الذي يقع به الترجيح اى الوجه الصحيحة التي يقع بها الترجيح في الاية فاما وجوه الترجيح في الاخبار فقد مر الكلام فيها * فان الترجيح عبارة عن كذا فيه توسع لان ما ذكر معنى الرجحان لا معنى الترجيح فان الترجيح اثبات الرجحان ولهذا قال القاضي الامام الترجيح لفة اظهار الزيادة لاحد المثلين على الآخر وصفا لا اصلا من قولك ارجحت الوزن اذا زدت جانب الموزون حتى مالت كفتيه وطففت كفة السنجات ميلا لا يبطل معنى الوزن * فصار الترجيح بناء على المائلة فقله بناء خراسا وقائما خير بعد خير * او بناء مصدر بمعنى المفعول وقع موقع الحال وقائما خير صار اى صار الترجيح على هذا التفسير الذي ذكرنا مبنا على المائلة قائما بكذا لانه لما كان عبارة عن فضل احد المثلين لا بد من المائلة وقيام التعارض ولما كان ذلك الفضل من حيث الوصف لا بد من ان يكون قائما اى ثابتا بوصف هو تابع اذا لوصاف اتباع لذوات * ثم يحتمل ان يكون قوله نصار الترجيح الى آخره بيان للمعنى الشرعي والاول بيان للمعنى العقوى * ويحتمل ان يكون هذا تحقيق المعنى العقوى وقوله كذلك معنى الترجيح شرعا اشارة الى المعنى الشرعي * واصل ذلك اى اصل الترجيح بالتفسير الذي ذكرناه * رجحان الميزان اى هو مأخوذ منه فانه عبارة عن زيادة بعد ثبوت للمادلة بين كفتي الميزان وتلك الزيادة على وجه لا يقوم بها المائلة ابتداء ولا تدخل تحت الوزن منفردة عن الزيد عليه قصدا في السادة كالدائق ونحوه مثل الحبة والشعيرة فان الدائق في مقابلة الشعيرة لا يستبر وزن عاده ولا يفر له الوزن في مقابلتها بل يهدر ويحمل كان لم يكن * اما السنة والسبعة الوا بمعنى اذا ضامت الى احدى المشرتين ينى اذا قولت عشرة بعشرة وضمت الى احدىهما ستة اوسبعة وانحوها. لا يسمى ذلك ترجيحاً لان السنة ونحوها يستبر وزنها في مقابلة الشعيرة ولا يهدر

ومناه لفة وشريعة والثاني في الوجه الذي يقع به الترجيح اى الوجه الصحيحة التي يقع بها الترجيح في الاية فاما وجوه الترجيح في الاخبار فقد مر الكلام فيها * فان الترجيح عبارة عن كذا فيه توسع لان ما ذكر معنى الرجحان لا معنى الترجيح فان الترجيح اثبات الرجحان ولهذا قال القاضي الامام الترجيح لفة اظهار الزيادة لاحد المثلين على الآخر وصفا لا اصلا من قولك ارجحت الوزن اذا زدت جانب الموزون حتى مالت كفتيه وطففت كفة السنجات ميلا لا يبطل معنى الوزن * فصار الترجيح بناء على المائلة فقله بناء خراسا وقائما خير بعد خير * او بناء مصدر بمعنى المفعول وقع موقع الحال وقائما خير صار اى صار الترجيح على هذا التفسير الذي ذكرنا مبنا على المائلة قائما بكذا لانه لما كان عبارة عن فضل احد المثلين لا بد من المائلة وقيام التعارض ولما كان ذلك الفضل من حيث الوصف لا بد من ان يكون قائما اى ثابتا بوصف هو تابع اذا لوصاف اتباع لذوات * ثم يحتمل ان يكون قوله نصار الترجيح الى آخره بيان للمعنى الشرعي والاول بيان للمعنى العقوى * ويحتمل ان يكون هذا تحقيق المعنى العقوى وقوله كذلك معنى الترجيح شرعا اشارة الى المعنى الشرعي * واصل ذلك اى اصل الترجيح بالتفسير الذي ذكرناه * رجحان الميزان اى هو مأخوذ منه فانه عبارة عن زيادة بعد ثبوت للمادلة بين كفتي الميزان وتلك الزيادة على وجه لا يقوم بها المائلة ابتداء ولا تدخل تحت الوزن منفردة عن الزيد عليه قصدا في السادة كالدائق ونحوه مثل الحبة والشعيرة فان الدائق في مقابلة الشعيرة لا يستبر وزن عاده ولا يفر له الوزن في مقابلتها بل يهدر ويحمل كان لم يكن * اما السنة والسبعة الوا بمعنى اذا ضامت الى احدى المشرتين ينى اذا قولت عشرة بعشرة وضمت الى احدىهما ستة اوسبعة وانحوها. لا يسمى ذلك ترجيحاً لان السنة ونحوها يستبر وزنها في مقابلة الشعيرة ولا يهدر

معنى الترجيح شرعا

قال شمس الأئمة لأسنى زيادة درهم على المشرة في إحد الجانبين رجحانا لأن المائلة تقوم به أصلا وتسمى زيادة الحبة ونحوها رجحانا لأن المائلة لا تقوم بها عادة * ويجوز أن يكون مراد الشيخ من إحدى المشرتين حقيقة المشرة ومن الأخرى السنجة التي في مقابقتها (قوله) وكذلك معنى الترجيح شرعا أي وكما ينشأ معنى الترجيح لغة فهو في الشرع بذلك المعنى أيضا أذهو في الشرع عبارة عن اظهار قوة لأحد الدليلين المتعارضين لو انفردت عنه لانتكون حجة معارضة * وهو معنى قول صاحب الميزان الترجيح أن يكون لأحد الدليلين زيادة قوة مع قيام التمازض ظاهراً * وعبارة بعض الأصوليين أنه بقوة أحد الطرفين على الآخر ليعلم الأقوى فيعمل به وي طرح الآخر * وفسره بعضهم بأنه عبارة عن اقتران أحد الصالحين للدلالة على المطلوب مع تمازضهما بما أقوى على معارضة * فقوله أحد الصالحين احتراز عما لا يكون أحدهما أو كلاهما صالحاً للدلالة * وقوله مع تمازضهما احتراز عن الصالحين الذين لا تمازض بينهما إذ الترجيح إنما يكون مع التمازض لا مع عدمه (قوله) ألا ترى أن جوازنا للتوضيح لما ذكرنا الترجيح في الشرع كالترجيح في اللغة من حيث أن ما يقع به الترجيح يكون وصفاً لأصلاً فأنقاد جوازنا فضلاً في الوزن في قضاء الديون بقوله عليه السلام للوزان حين اشترى سراويلاً بدرهمين زن وارجح قائماً معاشراً لآتياء هكذا زن * ولم يجعله أي ذلك الفضل حجة حتى منع من الجواز لأن الفضل الذي يحصل به الرجحان زيادة قوية وصفاً للوزن لا مقصوداً بسببه * فإن كان ذلك الفضل أكثر مما يقع به الترجيح كالدرهم على المشرة * وكان من قبل ما يقع به التمازض بصفة التطفيف يعني وزن قصد في مقابلة الآخر وأن كان فيه صفة التطفيف * صار ذلك الفضل حجة حتى كان باطلاً لو لم يكن متبعضاً كعبه المشاع لأنه مما يقوم به المائلة فانه يكون مقصوداً بالوزن فلا بد من أن يحمل مقصوداً في التمايز بسببه وليس ذلك إلا الهبة فإن قضاء المشرة يكون بثلاث عشرة قنين أن بالرجحان لا يهوت أصل المسألة لأنه زيادة وصف بخزلة زيادة وصف الجودة وما يكون مقصوداً بالوزن يفوت به المسألة ولا يكون ذلك من الرجحان في شيء (قوله) ولهذا قلنا أي ولما ذكرنا أن الترجيح لغة وشرعية إنما يقع بوصف هو تابع لما هو أصل قلنا في ترجيح ترجيح المائل أنه يقع بما يصاح علة بافراده لأنه لا يصاح تبعاً وإنما يقع الترجيح بوصف لا يصاح علة بافراده وهو قوة الأثر * وأعلم أن العلماء اختلفوا في الترجيح بكثرة الأدلة مثل أن يكون في أحد الجانبين حديث واحد أو قياس واحد وفي الآخر حديثان أو قياسان فذهب بعض أهل النظر من أصحابنا وبعض أصحاب الشافعي إلى أنه يصح الترجيح بها لأن الدليل الواحد لا يقوم الأدلة باجداً من حيثة فيسا قطان بالتعارض فيبقى الدليل الآخر سائماً عن المعارضة فيصح الاحتجاج به * ولأن المقصود من الترجيح قوة الظن الصادر عن إحدى الأمارتين المتعارضتين وقد حصلت قوة الظن في الدليل الذي تأيده دليل آخر مثله في إثبات الحكم في ترجيح على الآخر * ألا ترى أن المسئلة المتترعة من أصول ترجيح على المتترعة من أصل واحد لتقومها بكثرة أصولها بالمثل المتترعة من أصول وكلها يدل على حكم واحد تكون

الأيدي أنا جوازنا فضلاً في الوزن في قضاء الديون قال الشيخ عليه السلام للوزان زن وارجح ولم يجعله حجة فأن كان ذلك أكثر مما يقع به الترجيح وكان من قبل ما يقع التمازض بصفة التطفيف صارحاً وكان باطلاً ولهذا قلنا أن الترجيح لا يقع بما يصاح أن يكون علة بافراده وإنما يقع بوصف لا يصاح لإثبات الحكم بافراده كرجل أقام شاهدين على عين وأقام آخر أربعة لم يترجح لأن ذلك علة انضم إلى مثلها فلم يصاح وصفاً وإنما يقع الترجيح بوصف يؤكد معنى الركن ولذلك لم يقع الترجيح بناءً على شاهدين لأنه لا يزيد الحجة قوة ولا الصدق توكيداً

اولى بالترجيح من الملة الواحدة من المترعة من اصل واحد لتقويةا بكثرتها في اقتضاها وكثرة
اصولها ايضا * وذهب عامة الاصوليين الى ان الترجيح لا يقع بكثرة الادلة لان الشيء
انما يتقوى بصفة توجد في ذاته لا بانضمام مثله اليه كما في المحسوسات وهذا لان الوصف
لا يقوم له بنفسه فلا يوجد الانضمام لغيره فيتقوى به الموصوف فاما الدليل المستبد بنفسه
فلا يكون تبعاً لغيره بل يكون كل واحد معارضا للدليل الذي يوجب الحكم على
خلاله فيسقط الكل بالمارض * وهذا بخلاف الملة المترعة من اصول لانها باعتبار شهادة
الاصول بصحتها تقوى في نفسها فتترجح على الاخرى بتقويةا فاما الملل فلا تقوى بكثرتها
ولا بكثرة اصولها لان كل اصل يشهد بصحة علة المترعة منه لا بصحة علة اصل آخر *
والانسلم ان قوة الظن تحصل بكثرة الادلة فانه لو اجتمع الف قياس وعارض تلك الاقضية خبر
واحد من اخبار الاحاد كان ذلك الخبر راجحا كالمواظن القياس واحدا ولو كان للكثرة اثر
في قوة الظن لترجحت الاقضية المتكثرة بمعارضها على الحديث الواحد * ويؤيد ما ذكرنا
اتفاقهم على عدم ترجيح الشهادة بكثرة المدد فان احدا للمدعيين لو اقام شاهدين والاخر اربعة
لا يترجح شهادة الاربعة على شهادة الاثنين لان شهادة الاثنين علة تامة للحكم فلا تصلح
مرحجة للحجة وكذا لو اقام ثلثة لان زيادة شاهد واحد من جنس ما يقوم به الحجة بطريق
الاصالة كالذي يشهد بهلال رمضان وحده وفي الساء غيب فان تلك الشهادة حجة حتى وجب
على القاضي الامر بالصوم فلا يقع به الترجيح * ولو اقام احدهما شاهدين متزويين والاخر
شاهدين عدلين يترجح شهادة المدلين لظهور ما يؤكده معنى الصدق في شهادتهما ثبت ان
الترجيح بكثرة الادلة غير صحيح وان الترجيح انما يحصل بما يزيد قوة لما جعل حجة ويصير
وصفها (قوله) ولهذا اى ولان الترجيح لا يقع بما يصلح دليلا باقرا ده قالوا ان القياس
لا يترجح بقياس آخر فقلنا بل يترجح بقوة الاقرية بنا كدما هو الركن في القياس * ولا القياس
بالنص لان النص متى شهد لصحة القياس صارت المبرة للنص وسقط القياس في ان يضاف
الحكم اليه في المنصوص نفسه على ما مر ان تعليل النص بعله لا يتعدى ساقط * ولان النص
فوق القياس وقد بينا ان القياس لا يترجح بقياس آخر لانه لا يصير تبعاً لبالنص اولى *
ولا نص الكتاب بنص آخر يعني اذا وقعت للمعارضتين اثنين لا يترجح احدهما بآية
اخرى بل يترجح بقوة النص بان يكون مفسراً او محكما والذي يعارضه دونه بان كان
مجلا او موقولا على ذكره في قول الكتاب * حتى صار الحديث المشهور اولى من الغريب
اى من الخبر الذي دونه من اخبار الاجاد لان الحجة هي الخبر المتقوى من النبي صلى الله
عليه وسلم والاشتهار يوجب قوة ثبوت في الثقل الذي به ثبت الخبر عن النبي عليه السلام
ويصير حجة ويصير وصفا للخبر لانا قول خبر مشهور ومتواتر وشاذ * وهذا خرج
الجواب عما يقال كان ينبغي ان يترجح الخبر بكثرة الرواة حتى لو كان خبر راو واحد
ولمعارضه راويان او رواة يترجح على الاول اذ ليس في الاشتهار الاكثرة الرواة وقد انكر
الشيخ ذلك في باب المعارضة لان بكثرة الرواة انما لم يبالوا حد التواتر والاشتهار لا يحدث
وصف فيها الخبر يتقوى به بل هو في خير الاسناد كما كان قايما اذا بلغ حد التواتر والاشتهار فقد

ولهذا قلوا ان القياس لا يترجح
قياس آخر ولا الحديث
بحديث آخر ولا القياس
بالنص ولا نص الكتاب
بنص آخر وانما يترجح
النص بقوة فيه على ما مر
ذكره حتى صار الحديث
المشهور اولى من الغريب
لان الشهرة توجب قوة
في اتصاله بالرسول عليه
السلام

حدث فيه وصف قوي به حيث يقال خبر مشهور ومتواتر فيعتبر هذه الكثرة في الترجيح دون الأولى * وقيل عن بعض مشايخنا ان احاد التصني المتعارضين وان كان لا يترجح ينص آخر ولكنه يترجح بالقياس لان القياس غير ممتنع في مقامه النص فكان بمنزلة الوصف للنص الذي يوافق وتبأسه فيصلح مرجحا * وذكر شمس الأئمة رحمة الله ان احاد الخبرين لا يترجح بالقياس وينبغي ان يكون هذا اصح لانه من جنس ما يصلح حجة بنفسه حالة الافراد وان لم يبق حجة مع النص كالشاهد الثالث لا يصلح مرجحا لاحدى البينين لانه من جنس ما يصلح حجة بنفسه بطريق الاصله وان لم يكن حجة في هذا الموضع * وكذلك اى وكما لا يترجح احد الدليلين بدليل آخر فبإذنا من الامثلة لا يترجح صاحب الجراحات على صاحبه فيها اذا جرح رجل ورجلا جراحة ينسب جراحة قصد بها القتل وجرحه آخر جراحات كذلك ايضا حتى لو خدش احدها وجرح الآخر فالضمان ان كان خطأ والقصاص ان كان عمدا على الجراح دون الحادش * فأت منها اى من جميع الجراحات بان مات ولم يتدخل واحدة منها حتى لو جرحه احدها واتدخل ثم جرحه الآخر * او اتدخل جرح احدها بعدما جرحه ثم مات قبل ان يتدخل جرح الآخر كان الدية او القصاص على من لم يتدخل جرحه دون الآخر * وذلك خطأ اتفاقا فيه مع انه لو كان عمدا لا يترجح صاحب الجراحات على الآخر بل يجب القصاص عليهما ايضا ليعين ان صاحب الجراحات وان لم يترجح يساوى صاحب الجراحة الواحدة في وجوب الدية ولا يعتبر عدد الجراحات مع امكان اعتباره بقسمة الدية عليه * ويساوى انه لو جرح احدها جراحة واحدة والاخر تسع جراحات فلو قيل بالترجيح لكان الدية في الخطباء والقصاص في الممد على صاحب التسع دون الآخر * ولما سقط الترجيح كان اعتبار عدد الجراحات تمكينا في الخطاء قسمة الدية عليه واجبا عشرين على صاحب الجراحة الواحدة وقسمة اعشاره على الآخر ومنع ذلك لم يعتبر بل اعتبر عدد الجاني لا عدد الجنائيات وفي الممد بعد سقوط الترجيح لا يمكن اعتبار عدد الجنائيات بدم تجزؤ القصاص فوضع المسئلة في الخطاء ليعين ان يمد سقوط الترجيح المصير الى عدد الجاني لا الى عدد الجنائيات * وانما وجب المصير الى عدد الجاني دون عدد الجنائيات لان الانسان قد يموت من جراحة واحدة وقد لا يموت من جراحات كثيرة فلا يعتبر الممد في الجراحات ويسمى الجراحات الحاصلة من الواحد بمنزلة جراحة واحدة الا ترى انه لو افرد صاحب الجراحات لم تكن عليه الدية واحدة ولو افرد صاحب الجراحة الواحدة كان عليه دية كاملة ففرقا انما لم يعتبر عدد الجاني لا عدد الجنائيات * حتى يجعل وحده قاتلا اعتاد كرهذا ليعلم ان الترجيح في جملة قاتلا وحده واحدا جناية الاخر لاف اعتبار عدد جنايات مع اعتبار جناية الاخر * لان كل جراحة ينسب من جراحات صاحب الجنائيات المتددة يصلح مطرقة لجراحة صاحب الواحدة فلم تصلح وصفا لجناية اخرى فلا يقع بها الترجيح * ولو قطع احدها يمد ثم جرح الآخر رقتة فالثاني هو الذي جرحته دون الاخر صاحب زيادة قوة فيما هو عليه الفصل من فيه وهو ان لا يتوهم شيئا

وصكك اذا جرح
وجلى رجلا جراحة
وجرحه آخر جراحات
فأت منها وذلك خطأ مان الدية
نحب نصين ولا يترجح
صاحب الجراحات حتى
يجعل وحده قاتلا لان
كل جراحة تصلح علة
مطرقة فلم تصلح وصفا
يقع به الترجيح

حياء مدفعه بخلاف الآخر (قوله) وكذلك قلنا وبكافنا مساواة صاحب الجراحات المتعددة صاحب الجراحة الواحدة قلنا بمساواة صاحب القليل صاحب الكثير في استحقاق الشقص السابع المبيع في الشفعة * والشقص الجزء من الشيء والتصيب * وإنما وضع المسألة في الشقص وإن كان حكم الجوار عندنا كذلك حتى من كان جواره من جانبين لا يرجع على من كان جواره من جانب واحد ليكنه بيان قول الشافعي رحمه الله بقوله وقد وافقنا الشافعي في هذا * وصورته دار بين ثلثة لأحدهم نصفها وللآخر ثلثها وثلث سدسها فباع صاحب التصف نصيبه وطلب الآخران الشفعة لم يرجع صاحب الثلث على الآخر في استحقاق الشفعة حتى لم يكن له أن يأخذ جميع المبيع بالاتفاق لكن كان لكل واحد منهما استحقاق الشفعة بقدر نصيبه عند الشافعي يفتى بالشقص المبيع بينهما اثلاثا بقدر ملكهما وإن كان السابع صاحب الثلث قضى به بين الباقيين ارباعا * وإن كان صاحب السدس قضى به بين الآخرين اخماسا * وعندنا يفتى بالمبيع بين الباقيين أيضا فأبطل حال * وقوله لأن كل جزء من الجزء دليل على المفهوم من هذا التقرير لأعلى المفوظ وهو المساواة يعني قلنا إنهما سواء في استحقاق الشقص ولا رجحان لهما حب الكثير على صاحب القليل لأن كل جزء من أجزاء السهم يعني السهم الذي في يد صاحب الأكثر علة تامة لاستحقاق حصة المبيع بالشفعة * فقامت المعارضة لصاحب الكثير مع صاحب القليل بكل جزء مما في يده وإن قل * فلم يصلح شيء من السهم الذي في يده وصفا لغير ذلك الشيء وهو باقي السهم فلا يرجع به الترجيح إذ لم يوجد في جانب صاحب الكثير الأكثر العلة وهي غير سالفة للترجيح * وقوله قد وافقنا الشافعي على هذا إشارة إلى المفهوم أيضا أي وافقنا على عدم الترجيح حيث لم يقل باستحقاق صاحب الكثير كل المبيع أيضا ولو رجح صاحب الكثير لحكم باستحقاقه الجميع وبجرمان صاحبه * لكنه جعل حق الشفعة من مرافق الملك أي من منافعه وثمراته كالنهر والولد والتولدين من الأشجار والحيوانات المشتركة فجعله أي حق الشفعة منقسما على قدر الملك * وكان هذا أي ما ذهب إليه الشافعي غلطا بأن جعل حكم العلة وهو استحقاق الشفعة متولدا من العلة وهي ملك الشفع ما يشفع به ومنقسما على أجزائها وكلامه غير مستقيم لأن الحكم ثبت بالعلة لا بطريق التولد بل بإيجادها تعالى أيامه قارنا للعلة وكذا الحكم لا يحسم على جزء أو العلة لاستزاد ضرورة كل جزء من العلة علة لكل جزء من الحكم والشرع جعل جميعه علة لجميع الحكم لا غير فالقول بالانقسام كان نصبا للشرع بالأي وذلك فاسد * بل الشفع يأخذ المبيع باعتباره أن ملكه القديم جملة أحق من الدخيل لامن حيث أن المأخوذ صار حقا لملكه شرعا وأذا لم يصر المأخوذ من مرافق ملكه لم يتوزع عليه * ولئن كان مرقسا فهو مرفق من حيث أن الأصل علة وثبوت حق التملك للمبيع حكم له ثم الملك يثبت له من الثمن الذي يعطيه فكان مرقسا من حكم العلة لامن العلة فلم يؤثر فيه زيادة العلة بخلاف الثمرة لأنها تتولد من الشجر ثلث الشجر لا يولد أثلث الثمرة والعلة بدل الثمرة فثلث الثمرة لا يكون له إلا ثلث البدل (قوله) واجمع الفقهاء في أبي عمير أحدهما زوج المرأة *

وكذلك قلنا نحن في الشيعين في الشقص السابع المبيع بسهمين متفاوتين إنهما سواء في استحقاقه لأن كل جزء من أجزاء السهم علة سالفة لاستحقاق الحصة فقامت المعارضة بكل جزء وإن قل فلم يصلح شيء منه وصفا لغيره فقد وافقنا الشافعي على هذا لأنه لم يرجح صاحب الكثير أيضا لكنه جعل الشفعة من مرافق الملك كالنهر والولد فجعله منقسما على قدر الملك وكان هذا منه غلطا بأن جعل حكم العلة متولدا من العلة ومنقسما على أجزائها واجمع الفقهاء في أبي عمير أحدهما زوج المرأة أن التصيب لا يرجع بالزوجه بل يشترك كل واحد علة بافراده

يعنى ماتت امرأة وترك ابني عم احدها زوجها وصورة ظاهرة ان التعصيب الذى فى الزوج لا يترجح بالزوجة بل يعتبر كل واحد من التعصيب والزوجة علة للاستحقاق بافراده بمنزلة مالوكا فى شخصين فيستحق النصف بالزوجة والباقي بينهما بالتعصيب وتصح من اربعة ثلثة للزوج وسهم للآخر * وقال عامة الصحابة فى ابني عم احدها اخ لام * وصورة المسئلة اخوان زيد وعمرو ولكل واحد منهما ابن فمات زيد وتزوج امرأته التى هى ام ابنه عمرو فولدت له ابنا فهذا الابن والابن الذى كان لعمرو من غير هذه المرأة ابنا نعم لان زيد احدهما اخوه لام ومات هذا الابن وترك ابني عمه هذين لا غير كان لادنى هو اخوه لام السدس بالفرضية والباقي بينهما بالتعصيب ويصح من ابني عشر سهم سبعة اسهم للاخ وخمس للآخر وهو مذهب على وزيد وعامة الصحابة رضى الله عنهم وقال ابن مسعود رضى الله عنه المال كله لابن الم الذى هراخ لام وهو احدى الروايتين عن عمر رضى الله عنه لانه اجتمع للبعث عصبتان استوتا فى قرابة الاب وتفردت احديهما بقرابة الام فتترجح على الاخرى كاخوين لاب احدهما لام وهذا لان العلة يترجح بزيادة من جنسها اذا كانت الزيادة لاتصلح علة بنفسها لو انفردت ككينا والزيادة ههنا وهى الاخوة لام من جنس العمومة لانها قرابة للعمومة ولو انفردت لم يصلح علة بالتعصيب فتصلح مرجحة لقرابة العمومة كفى الاخرين لاب احدهما لام بخلاف ابني عم احدهما زوج حيث لا يترجح احدهما بالزوجة لان الزوجة ليست من جنس اقرباة والعلة انما تترجح بالزيادة من جنسها لان خلاف جنسها * وجه قول العامة انه اجتمع فى ابن الم الذى هراخ سيدان لعميرات الاخوة والعمومة فيستحق بكل واحد منهما ولا يميز احدهما تبعا للآخر كالأول وجدا فى شخصين * وهذا لان الترجيح انما يقع بالمصلحة علة بافراده فاما ما يصلح علة بافراده فلا يقع الترجيح كائنا فى الجراحات والشهادات وههنا الاخوة بافراده علة صالحة للاستحقاق ولا تصلح وصفا للعمومة لانها ليست من جنس العمومة وهى اقرب من العمومة فان استحقاق الم وابن الم بعد استحقاق الاخ فلا تصح مرجحة للعمومة بل تعتبر علة بافراده كالزوجة فى المسئلة الاولى * بخلاف الاخرين لاب احدهما لام حيث يرجح احدهما بقرابة الام لان السبب واحد وهو الاخوة والاخوة لام فى معنى زيادة وصف فى الاخوة لاب الا ترى ان الاخ لاب وام لو انفرد لم يكن قرابة الام فيه سببا لاستحقاق حتى لم يستحق بالفرضية شيئا وانما يستحق بالتعصيب لا غير واذا لم يصلح علة والمنزل واحد وهو الاخوة صلحت مرجحة * ولا يلزم عليه الاخوان لام احدهما لاب حيث لا يترجح الاخ الذى لاب وام على الاخ الذى لام بل برث التى لام ما يفرض والاخر بالتعصيب مع ان المنزل واحد وهو قرابة الاخوة لان ذلك امتنع لمنين * احدهما ان قرابة الاب اقوى من قرابة الام فلا تصلح تبعا لقرابة الام بوجه * والثانى ان استحقاق الاخ لام بالفرض واستحقاق الآخر بالتعصيب فلم يكن بينهما مزاحة لاختلاف الحكم فلم يحتج الى الترجيح * وما يجرى مجراه اى يجرى المذكور وهو

وقال عامة الصحابة رضى الله عنهم فى ابني عم احدهما اخ لام ان السدس له بالاخوة والباقي بينهما بالتعصيب خلافا لعبد الله بن مسعود رضى الله عنه ولم يجعلوا الاخوة مرجحة لما كانت علة بافرادهما لا يصلح وصفا لهما اقرب من العمومة بخلاف الاخوة لام قائمتها جمت وصفا للاخوة لاب لان هذه الجهة تابعة للمنزل واحد وانما يجب طلب الرجحان من قبل الاوصاف مثل السدالة فى الشاهد وما يجرى مجراها

العدالة مثل قفه الراوى وحسن ضبطه واثقته ومثل التأثير في القياس (قوله) واما الثانى وهو الوجه الذى بهايغع الترجيح على وجه الصحة فاربته * احدها الترجيح بقوة الاثر يعنى اذا كان احد القياسين المؤثرين المتعارضين اقوى تأثيرا من الآخر كان راجحا عليه وسقط العمل به قاما اذا لم يكن احدهما مؤثرا فلا يكون حجة فلايتأتى الترجيح * والثانى بقوة ثبانه اى ثبات الوصف المؤثر على الحكم المشهود به والمراد به ان يكون وصف احد القياسين الزم للحكم المتعلق به من وصف القياس الآخر لحكمه * والثالث بكثرة اصوله اى اصول احد القياسين اواصول الوصف * والرابع الترجيح بالعدم اى عدم الحكم * عند عدمه اى عدم الوصف وهو العكس الذى مر بيبانه * اما الاول اى صحة الوجه الاول * فلان الاثر معنى الحجة يعنى المعنى الذى صار الوصف به حجة هو الاثر * فهما قوى اى كان اقوى كان الاحتجاج به اولى * لفصل وصف في الحجة اى لزيادة اثر وكان في الوصف الذى هو حجة على مثال الاستحسان في مراضة اقياس فان القياس وان كان مؤثرا ترجح عليه الاستحسان لزيادة قوة فيه وكذا عكسه * وهو اى القياس في ترجحه بقوة الاثر مثل الخبر في ترجحه بقوة الاتصال * او ترجيح القياس بقوة الاثر مثل ترجيح الخبر فانه لما صار حجة بالاتصال بالرسول صلى الله عليه وسلم * ازداد اى الخبر قوة بما يزيد قوة في ذلك المعنى وهو الاتصال * بضبط الراوى الباء متعلقة بيزيد * وسلامته اى سلامة الخبر عن الانقطاع بائصال الاسناد * على ما مر ذكره في بيان اقسام السنة (قوله) وليس كذلك فضل عدالة بعض الشهود جواب عما يقال ان الشهادة صارت حجة بالعدالة كما صار الوصف حجة بالآثر والخبر بالاتصال ثم الشهادة لا ترجح قوة العدالة عند التعارض حتى لو وجد اصل العدالة في الجانبين تحقق التعارض وان كانت العدالة في احد الجانبين اقوى منها في الجانب الآخر فكذلك القياس بعدما ظهر تأثيرهما يعنى ان لا يترجح احدهما بقوة الاثر * فقال وليس كذلك اى كما ذكرنا من قوة الاثر وقوة الاتصال فضل عدالة بعض الشهود * لانه اى الفضل او العدالة على تأويل المذكور * ليس بذى حد يمكن معرفة ترجح البعض بزيادة قوة فيه عند ارجوع الى حده * ولا متروك اى ليس بذى انواع متفاوتة بعضها فوق بعض ليظهر لبعضها قوة عند المقابلة ببعض * بل هو اى العدالة هى التقوى والازجاء عن ارتكاب ما يبعد الحرمه فيه ولا تفاوت فيه بين الناس وكذا الوقف على حقيقته متعذر لانه امر باطن فربما كان الذى يظن انه اعدل ادنى درجة في التقوى من الذى يظن انه دونه فيها بخلاف تأثير العلة فان قوة الاثر عند المقابلة تظهر على وجه لا يمكن انكاره وذلك لان تأثير العلة انما ثبت باده معلومة متفاوتة الاثر بعضها فوق بعض يمكن العمل بها * على اننا لنسلم ان الشهادة صارت حجة بالعدالة بل بالولاية الثابتة بالحرية والناس كلهم سواء في اصل الولاية الثابتة باصل الحرية وانما شرطت العدالة لظهور جانب الصدق فاذا ظهر الصدق باصل العدالة وجب على المتقاضى القضاء ولا يلتفت الى زيادة قوة في العدالة من احد الجانبين قاما القياس فاما فصا حجة

واما لقسم الثانى فعلى اربعة اوجه الترجيح بقوة الاثر و الترجيح بقوة ثبانه على الحكم المشهود به والترجح بكثرة اصوله والترجح بالعدم عند عدمه اما الاول فلان الاثر معنى الحجة فهما قوى كان اولى لفضل وصف في الحجة على مثال الاستحسان في مراضة اقياس وهو كالحبر لما صار حجة بالاتصال ازداد قوة بما يزيد قوة في ذلك المعنى بضبط الراوى واثقته وسلامته عن الانقطاع على ما مر ذكره وليس كذلك فضل عدالة بعض الشهود على عدالة بعض لانه ليس بذى حد ولا متروك بل هو القوى ولاوقوف على حدوده

الابائير والتفاوت فيه ثابت على ما بينا * مثاله اى مثال الترجيح قوة الاثر * ماقتنا في طول الحرة اى الفناء والقدرة على تزوج الحرة * وفي القرب الطول المضل فقال لعلان على فلان طول اى زيادة وفصل وعن الشامي اذا وجد الطول الى الحرة بطل نكاح الامة فمداه بالى واما قولهم طول الحرة فتقع فيه * انه لا يمنع الحر من نكاح الامة حتى لو كان مالكا لمهر الحرة فتزوج امة جاز عندنا * وقيد بالحر لانه لا يمنع العبد بالاتفاق * وقال الشافعى رحمه الله يمنع يعنى ايجزله نكاح الامة مع طول الحرة المؤمنة او الكتانية لانه برق مائه بنكاح الامة اذ الولد يقع الام في الرق والحرية * على غيبة اى حال كونه مستغنيا عن اوراق جزؤه بقدرة على نكاح الحرة * وذلك اى استرقاق الجزء مع الاستغناء عنه حرام على كل حر لانه كالاهلاك حكما اذ الرق في الاصل عقوبة الكفر الذى موجب القتل ولهذا كان للامام الجار في الكافر المنعوم بين القتل والارفاق ولانه استدلال الجزء وكان حراما بالضرورة وهى خوف الوقوع في الزنا المشار اليه في قوله تعالى ذلك لمن خشي العنت منكم * وذلك لان طريق اقتضاء الشهوة في الاصل النكاح لا غير وهذا الشهوة مركبة في الطباع فتى انتهى وهو عاجز لم يؤمن الوقوع في الزنا فاصبح حال العدم نكاح الامة لدفع الضرورة والضرورة ترفع بإصابة الطول فيرفع اباحة كحل الميتة * وفي قوله على حر احتراز عن العبد فانه لا يحرم عليه اوراق جزؤه بنكاح الامة مع قدرته على نكاح الحرة لانه رقيق حقيقة فلا يكون في نكاحه لامة اوراق جزؤه الحر بل كان امتناعا من تحصيل صفة الحرية للجزؤ وذلك لا يحرم عليه * وهذا وصف بين الاثر وهو ما بينا ان الارفاق كالاهلاك الى آخره ولا يلزم حيث عليه ما اذا تزوج حرة على امة حيث يبقى نكاح الامة صحيحا مع ان فيه اوراق الولد ايضا مع النية لانا افقنا السبب وهو المقدم مقام حقيقة الارفاق في الحرمة بالضرورة فيكون اذا للبقاء على السبب حكم البقاء على رقيت والارفاق ابتداء حرام لانه عقوبة الكفر لا البقاء عليه فانه يبقى بعد الاسلام والتوبة * ولا يلزم ايضا اباحة العزل مع ان فيه اعدام الولد اصلا لان في الزنا تضييع المساء والامتناع من تحصيل الولد وكان دون التسيب لاهلاك الولد الموجود * ولا يلزم ايضا ما اذا كان الزوج محبوا او عينا او كانت الامة المتكوجة محبوزا او عتقا او صغيرة حيث لا يسباح النكاح ولم يكن فيه اوراق الولد لان الارفاق امر يحصل بالوقوع من مائه وذلك امر باطن لا يوقف عليه فاقم نكاح الامة مقام الارفاق كالقيم النكاح مقام الوطى والعلوق في اثبات حرمة المصاهرة وسبوت النسب * وقلنا انه اى نكاح الامة مع طول الحرة جائز لانه نكاح يملكه العبد باذن المولى فيملكه الحر * كسائر الانكحة التى يملكها العبد وهذا قوى الا ترى هذا القياس اقوى اثره من القياس الاول * لان الحرية من صفات الكمال فان الادنى يصير بها اهلا هو لايات وتملك الاشياء واستحقاق الكرامات الموضوعة للبشر فكان تأثيرها في الاطلاق وتفتح باب النكاح الذى هو من النعم لافى المنع والحجر * والرق من اسباب تنصيف المل فان العبد لا يملك الانكاح امرأ تين نقصان حاله بالرق والحر يملك نكاح اربع بشرط الحرية فيجب ان يكون الرقيق في النصف مثل الحر في الكل في اعتبار الشروط

مثالا ماقتنا في طول الحر مائه
لا يمنع الحر من نكاح الامة
وقال الشافعى رحمه الله
يمنع لانه برق مائه على
غيبته وذلك حرام على كل
حر كالذى يحته حره وهذا
وصف بين الاثر وقلنا انه
جائز لانه نكاح يملكه العبد
باذن مولا اذا دفع اليه
مهر ا يصلح للحره والامة
جميعا وقال تزوج من شئت
فيملكه الحر كسائر الانكحة

لأنهما محققان في أصل الحل لأق الشروط * الأثرى أن العبد في التثنية مثل الحر في الأربع في اشتراط الشهود وجوب للمهر والحلو عن عدة الغير والولي على أصل الخصم فلو كان عدم الطول شرطاً لجواز نكاح الأمة في حق الحر لكان شرطاً في حق العبد أيضاً لأنه لا أثر للرق في إسقاط الشروط وتنصيفها * وكيف يجوز أن يتسع الحل الذي ثبت بطريق الكرامة بالرق الذي هو من أوصاف نقصان ويتفق بالحرية التي هي من أوصاف الصكمال وأسباب الكرامات فيحل للعبد تزوج الأمة مع طول الحرية وتزوج الأمة على أمة وعلى حرة ولا يحل شيء منهما للحر وهذا عكس المقول ونقض الأصول * وهذا أي ما بينا أن الحرية من صفات الكمال إلى آخره * أثر ظهرت قوته في نفسه بالنظر إلى الأصل * وازداد قوة ووضوحاً بالتأمل في أحوال البشر فإن ما ثبت بطريق الكرامة في حق البشر ازداد بزيادة الشرف حتى أن النبي صلى الله عليه وسلم لما كان اشرف الناس أسيح له نكاح تسع نسوة أو ما لا يتأخر على ما روت عائشة رضي الله عنها ما قبض رسول الله حتى أسيح له من النساء ما شاء فثبت أن زيادة الكرامة توجب زيادة الحل فلا يجوز القول بزيادة حل العبد مع نقصان حاله على الحر * فإن قيل نحن لسلم أن تأثير الرق في المنع وتأثير الحرية في الإطلاق ولكن ما لم يؤد إلى الأرقاق فإذا أدى حرم كرامة له لا يخفى كما حرمت المحبوسة على المسلم دون الكافر * قلنا نحن لا نسلم أنه أرقاق ولئن سلمنا أنه أرقاق فلا نسلم أن الأرقاق بهذا الطريق حرام للمسلمين * فاما ما ذكر الشافعي من الأثر وهو أن الأرقاق أهلاك حكماء ضيف بحقيقة أي في نفسه لأن أرقاق الحردون التضييع لأن الأرقاق يفوت صفة الحرية لأصل الولد مع أنه امرئ ربي زواله بالتق والتضييع يفوت أصل الولد على وجه لا يرجي وجوده ثم التضييع بالعزل بإذن الحرية ونكاح الصبية والمجوز والعقيم مع أنه اتلاف حقيقة جائر فالأرقاق الذي هو أهلاك حكماء كان أولى بالجواز * فإن قيل في المنع امتناع من اكتساب سبب الوجود لكن إذا أراد مباشرة سبب الوجود ينبغي أن يباشر على وجه لا يفضي إلى الإهلاك * قلنا في هذا التزوج امتناع أيضاً من إيجاد صفة الحرية للولد لأن الماء ليس بولد له هو جواد لا يوصف بالرق ولا بالحرية إلا بطريق التبعية للأصل فإذا انفصل لم يقبل صفة الرق ولا صفة الحرية وإنما يصير ولداً بعد الاختلاط بما فيها فقبله حكم الدم لأنه بمنزلة أحد شطري العلة ولا حكم ببعض العلة قبل وجود الباقي وإذا اختلط ترجيح ماؤها على ماءه بحكم الحضنة فينشق الولد من المأمن رقيقاً ابتداءً فلم يثبت له صفة الحرية أصلاً فلم يكن هذا أرقاق الحر ومعنى العقوبة والإهلاك في أرقاق الحر * وضيف بإحواله أي بأحوال الأثر فإن نكاح الأمة جائر لمن مالك سرية أو أمة ولد يستغني بها عن نكاح الأمة وأرقاق الجزء قاتها إذا جلت بولده يكون حر الأصل وكذا لو كانت تحت أمة ثم تزوج حرة فإن نكاحها لا يبطل وقد استغني عن أرقاق الولد فإن الرق صفة الولد فلا يحدث قبل وجوده وإنما يوجد بالوطئ فكان ينبغي أن يحرم الوطئ وإذا حرم الوطئ يبطل النكاح ومع هذا لم يبطل وإذا كان كذلك لم يكن وصف الأرقاق مطرداً في ثبوت الحرمة في جميع الأحوال فتفسد العلة بفوات الأطراد الذي هو شرط صحتها * وأما عدم

وهذا قوى الأثر لأن الحرية من صفات الكمال وأسباب الكرامة والرق من أسباب تنصيف الحل فيجب أن يكون الرقيق في النصف مثل الحر في الكل فلما ان ازداد أثر الرق ويتسع حله فلا وهذا أثر ظهرت قوته ويزداد وضوحاً بالتأمل في أحوال البشر الأبرى أنه حل لرسول الله عليه السلام التسع أو إلى ما لا يتأخر لفضله وشرفه فاما ما ذكر من الأثر فتضعيف بحقيقته لأن الأرقاق ذون التضييع وذلك جائر بالعزل بإذن الحرية فالأرقاق أولى وضيف بإحواله فإن نكاح الأمة جائر لمن ملك سرية يستغني بها عنه

جواز نكاح الامة على الحرية فليس باعتبار حرمة اوراق الجزء كما ذكره الشافعي بل باعتبار نقصان حالها بالرق كاستيائه * واعلم ان ما ذكر الشيخ رحمه الله من جواز نكاح الامة لمن ملك سرية مذهبنا فاما عند الحنابلة فلا يجوز فقد ذكر في التهذيب وان كان في ملكه امة لم يملكه وطئها او كان قادرا على ان يشتري امة لا يملكه ان ينكح الامة لانه مستغن عن اوراق ولله بامامه فعل هذا لا يصح الاحتجاج به على الحنابلة لانه احتجاج بالمتخلف على المختلف وهو غير جائز * والسرية الامة التي اتخذها مولاهما للفرش وحسنها وطلب ولدها فعليه من السراي الجماع او فصوله من السر والسيادة (قوله) ومن ذلك اي ومن الترجيح بقوة الاثر قول اصحاب الشافعي * وكان ينبغي ان يقال ومن ذلك ما بينا في هذه المسئلة كذا لان ما بينا هو الذي ترجع بقوة الاثر دون قولهم الا ان الشيخ تسمع في العبارة فان سياق الكلام يفهم ان مراده بيان مثال آخر ترجح فيه قولنا بقوة الاثر فكان التقدير ومن الامثلة التي ترجح قولنا بقوة الاثر هذه المسئلة * في نكاح الامة الكتابية انه لا يجوز للمسلم ان يملكها لان الرق من الموانع يعني له تأثير في تحريم نكاح الامة المسلمة ولا يجوز نكاح الامة الكتابية * لان الرق من الموانع يعني له تأثير في تحريم النكاح حتى لا يجوز نكاح الامة على الحرية وكذلك الكفر في الجملة حتى لا يجوز نكاح الكافر المسلمة اصلا ولا يجوز للمسلم تزوج كل كافرة فاذا اجتمع ما يباحدها بالا خروا الحق المجموع بالكفر الفيلسطي وهو كفر غير اهل الكتاب كالمجوسية والارتداد فيلغى من النكاح * ولان جواز نكاح الامة ضروري لما فيه من اوراق الجزء على ما بينا والضرورة اقتضت باحلال الامة المسلمة التي هي اظهر من الكافرة فلاحاجة الى احلال الكافرة كالضطر الى الطعام اذا وجد الميتة وذبيحة المسلم وهو غائب لم يملك له الميتة لان الذبيحة اطهر وان كانت حراما بدون اذن المالك في غير حالة الضرورة فلما وقعت الغيبة بالاطهر لم يملك الاخرى * وقناتنم لا يباح بهاي بنكاح الامة الكتابية عند عدم الطول ووجوده وان كان تركه اولي عند وجود الطول * لانه الضمير راجع الى المفهوم اي لان دين اهل الكتاب دين يصح معه نكاح الحرية فيصح نكاح الامة كدين الاسلام * وهو نكاح يملكه المبد فيملكه الحرف في كل واحد من النكتين في مقابلة احدي نكتي الحنابلة * وقوله وهذا اثر ظهرت قوته بيان تأثير النكتة الاولى فانه قد بين تأثير النكتة الثانية في المسئلة المتقدمة * وتقرر ان الرق لا يؤثر في تحريم اصل النكاح بل اثره في التصديق فيما قبله حتى كان طلاق الامة متين وعدتها حشيتن وقسمها على النصف من قسم الحرية وحدها البدو والامة في الزنا والتدفع على النصف من حد الحر * وقوله فيما قبله احتراز عن نحو حد السرية والطلقة الواحدة والحضة الواحدة وما يتعلق بالمبادات فانها لا تقبل التصديق فلم يؤثر الرق فيها * وذلك اي التصديق يختص بما قبل المبادات لان تصديق الشيء بدون ان يكون ذا عدد وذا اجزاء لا يتصور والنكاح الذي يمتد على الحل في جانب الرجل متعدد حيث يجوز له تزوج اربع من النسوة فيظهر التصديق فيه بالرق فيحل للمسلم نكاح امرأتين فاما نكاح المرأة في نفسه مقابلا بالرجال فليس يتمدد اذ لا يملك المرأة لرجلين مجال لتتصرف بالرق

ومن ذلك قولهم في نكاح الامة الكتابية انه لا يجوز للمسلم ان يملكها لان الرق من الموانع وكذلك الكفر فاذا اجتمع الحق بالكفر والفيلسطي والضرورة اقتضت باحلال الامة المسلمة وقلنا نحن لا يباح به لانه دين يصح معه نكاح الحرية فكذلك نكاح الامة كدين الاسلام وهو نكاح يملكه المبد المسلم وهذا اثر ظهرت قوته لما قلنا ان اثر الرق في التصديق فيما قبله كاقيل في الطلاق والعدة والقسم والحدود وذلك يختص بما قبل المبادات من الاحكام ونكاح المرأة في نفسه مقابلا بالرجال ليس يتمدد فلا يمتد التصديق

الى رجل واحد فتعذر التنصيف من هذا الوجه * لكنه اى نكاح المرأة ذوا احوال متعددة حال اجتماعها مع الضرة فديكون متقدماً على نكاح الضرة ومتأخراً عنه ومقارناً اليه فيقبل التنصيف بالرق باعتبار الاحوال فصح نكاح الامة متقدماً على نكاح الحرة ولم يصح متأخراً عنه قولاً بالتنصيف في حالة المقارنة وهي لا قبل التنصيف وقد اجتمع فيها معنى الحل والحرة لان الحاقها بحالة التقدم اقتضى الحل والحاقها بحالة التأخر اقتضى الحرة فيقبل معنى الحرة احتياطاً كالاطلاق الثلاث والاقراء لما اوجب الرق نصفها والطفلة المتوسطة والقرء المتوسط لم يقبل التنصيف وقد اجتمع فيها جهتا الثبوت والسقوط بالنظر الى طرفيها رجحنا جانب الثبوت احتياطاً * او يقال لنكاح الامة حالتان حالة الانفراد عن الحرة وحالة الانضمام الى الحرة بالمقارنة او التأخر فتكون محل في احدى الجانبين دون الاخرى * فان قيل سامنا ان رقب الرجل يؤثر في تنقيص الحل لان الرقب يؤثر في تنقيص مالكيته التي عليها يبنى الحل ولكن لانسلم ان رقب المرأة يؤثر في تنقيص حلها لان حلها بناء على المملوكية والرق يزيد في مملوكيتها فكيف يؤثر في تنقيص الحل المبني عليها * والدليل عليه ان الرقب يفتح عليها بلمن الحل كان مسدوداً قبله فانها يحل ملك اليمين والنكاح جميعاً وقبل الاسترقاق لم تكن تحمل الا بملك النكاح فاستحال ان يسد عليها باباً كان مفتوحاً قبله واذا كان ثبت حل جديد فيها بالرق لا يجوز ان ينقص الحل الثابت فيها بالرق * قلنا كان الحل في الرجل كرامة فكذلك في حق المرأة كرامة لان النكاح نعمة من الجانبين على ماعرف فلما كان حل الرجل ينصف برقه فكذلك حل الامة * وقوله افتتح بسبب رقبها باب من الحل قلنا حل ملك اليمين بطريق المقبوضة ولهذا لا تعالجه بالوطء ولا تستحق عليه شيئاً فالاستمتاع بها كالاستمتاع بسائر الاموال ولما كان كذلك اثر الرقب في فتحه فاما ملك النكاح وحله من الجانبين فقد ثبت كرامة فآثر الرقب في الجانبين جميعاً ولهذا ينقص قسم الامة وعدها بالاتفاق وطلاتها عندنا * واذا ثبت ان اثر الرقب في التنصيف لا في تيسر اصل النكاح لا يتغير حكم النصف الباقي وبقي على ما كان فيجوز نكاح الامة المسلمة والكتانية متقدماً على نكاح الحرة لا متأخراً او مقارناً عملاً بالتنصيف كما يجوز نكاح الحرة المسلمة والكتانية مطلقاً * فهذا وصف اى الوصف الذى اعتمدنا عليه وهو ان دين الكتانية دين يصح معه نكاح الحرة قصح نكاح الامة * وصف قوى اثره لما بناه ان الحل الذى به تصير المرأة محلاً للنكاح ولا يختلف بدين اهل الكتاب كفى الحرة واصل هذا الحل لا يتغير بالرق فثبتت كالامة المسلمة والحرة في اصل العقد * ولذلك اى ولان اثر الرقب في التنصيف لا غير * ولان ما يملكه البعد من الانكحة يملكه الحر * قلنا في الحر اذا تزوج امة على امة انه صحيح خلافاً للشافعي كالبعد اذا فعله لان اثر الرقب في التنصيف لا في ازالة الحل وثابته وقد كانت الامام من المحللين فبين على ما كان عليه قبل الرقب * وضمف اثر وصف الشافعي فانه جعل الرقب اى رقب المرأة من اسباب التحريم وليس كذلك بل هو من اسباب التنصيف كرق الرجل * وقد جعل اى الشافعي الرقب من اسباب فضل الحل حيث ابلغ البعد مع قصان

لكنه ذوا احوال متعددة وهي التقدم والتأخر والمقارنة فصيح متقدماً ولم يصح متأخراً قولاً بالتنصيف وبطل مقارناته لا يحتمل التنصيف فغلب التحريم كالطلاق الثلاث والاقراء نهاصارت اثنين بالرق ما قلنا في ذوا وصف قوى اثره ولذلك قلنا في الحر اذا نكح امة على امة انه صحيح كالبعد اذا فعله وضمف اثر وصفه لان الرقب ليس من اسباب التحريم لكنه من اسباب التنصيف كرق الرجل لا يحرم على الرجل شيئاً حل للحر لكننه اثر في التنصيف وقد جعلت الرقب من اسباب فضل الحل

حاله من الانكحة ما لم يبح للحر مع شرفه وفضله على العبد * وهذا اى جعل الرق من اسباب فضل الحل عكس المقول لان الحل نعمة تستحق بالشرف والفضل والعقل يأتى ان يكون الحر الشريف انقص نعمة من العبد الحسيس * ونقض الاصول وهى ان يكون أثر الرق في التصيف لا غير * وان يكون الحر اوسع حالا من العبد ان يكون العبد ادى درجة من الحر في استحقاق الكرامة وفيما ذهب اليه نقض هذه الاصول * وقوله ودين الكتابي جواب عن قوله وكذلك الكفر يعنى كان الرق ليس من اسباب التحريم دين الكتابي كذلك الا ترى ان النكاح يصح معه ابتداء وبقاء حتى جاز للمسلم تزوج الكتابية * ويبقى النكاح بعدما اسلم زوج الكتابية حتى لو ابت عن الاسلام لا يفرق بينهما واذا كان كذلك لا يوجب انضمام الرق اليه تطلقا فيه وتحريما له نكاح لعدم تأثيرها في التحريم * ولو كان كفر الكتابية يتناول بالرق في حكم النكاح لكان كذلك في ملك اليمين ايضا كالجوسبة * واثرها مختلف يعنى ان سلمنا ان الرق والكفر من الموانع لا يمكن الجمع بينهما ايضا ليصيرا بمنزلة علة ذات وصفين لان منع الرق النكاح باعتبار نقصان الحال ومنع الكفر اياه باعتبار خبث الاعتقاد فكان منع الكفر بطريقة غير طريقة منع الرق فلا يمكن ان يجعل الكل علة واحدة وبدون الاتحاد لا يثبت معنى التلظي فكان اجتماعهما بمنزلة اجتماع عتبتين في شخص واحد فلم يبق احدهما بالاخر كما يعم احدهما زوج اواخ لام * قال القاضى الامام في الاسرار اما اعتبار الخبث ففساد لان الخبث بالكفر من طريق الشرع وبالرق لا يزاد خبث الكفر فالرق ربما يكون اتقى واثق من الحر فيكون اطهر شرعا انما سقوط منزلته عند الناس وماله اثر في تحريم الحل * وقوله وغير مسلم جواب عن التكنة الثانية يعنى لانسلم ان جواز نكاح الامة بطريق الضرورة لما بينا ان الرقيق في النصف مثل الحر وكما ان نكاح الحر بطريق الاصلية في جميع الاحوال لا بطريق الضرورة فكذلك نكاح الامة في النصف الباقي لها * والدليل عليه انه لو تزوج امة ثم تزوج حرة لا يبطل نكاح الامة ولو كان جواز نكاح الامة ضروريا لمابقي بعدما زالت الضرورة بنكاح الحر كالموقدر التيمم على الماء في خلال الصلوة او قدر المضطر على الطعام للحلال في خلال اكل الميتة * ولا يقال القدرة على الاصل لا يبطل حكم البطل بعد حصول المقصود وهما لما جاز المقدر وتم فقد حصل المقصود * لانا نقول نحن لانسلم حصول المقصود فان النكاح عقد عمر وحصول المقصود عنه باقتضاء العمر قبل الانقضاء لا يتم المقصود * لكنه في حكم الاستحباب يعنى انه في حكم الجواز ليس بضرورى ولكنه في حكم الاستحباب ضرورى مثل نكاح الحر الكتابية مع وجود المؤنة * لما قلنا سقوط حرمة الارفاق هذا لتلظي لكونه غير ضرورى يعنى لا * سلم انه ضرورى لان كونه ضروريا مبنى على ثبوت حرمة الارفاق وقد بينا ان حرمة الاوقات ساقطة فانتفى كونه ضروريا لاستيفاء دليله (قوله) ومثاله ايضا اى شال آخر للترجيح بقوة الاثر ترجيح دليلنا في هذه المسئلة فاذا سلم احد الزوجين في دار الاسلام ولا يمكن ابقاء النكاح بينهما بان اسلمت المرأة وبقي الزوج كافرا او اسلم

وهذا عكس المقول ونقض الاصول ودين الكتابي ليس من اسباب التحريم ايضا واثرها مختلف ايضا فلا يصلح ان يجعلاه واحدة وغير مسلم له ان يكون نكاح الامة في حكم الجواز ضروريا لكنه في حكم الاستحباب مثل نكاح الحر الكتابية لما قلنا من سقوط حرمة الارفاق

والمرأة وثية او مجوسية لا يقع الفرقة عندنا بنفس الاسلام بل يجب عرض الاسلام على الآخر فان اسلم بقى النكاح وان ابي فرق القاضي بينهما سواء كان بعد الدخول اوقبله * وانما اربنا حد الزوجين والعياذ بالله وقت الفرقة بنفس الردة قبل الدخول وبمده وقال الشافعي رحمه الله ان لم تكن المرأة مدخولا بها وقت الفرقة للحال في القصيلين اعنى في الاسلام والردة وان كانت مدخولا بها تنوقف الفرقة على انقضاء المدة في الفصيلين ايضا * تبين بهذا ان المراد من قوله من اسباب الفرقة الى آخره ان الاسلام من اسباب الفرقة عند انقضاء المدة ان كانت المرأة من اهل وجوب المدة بان كانت مدخولا بها وان لم تكن كذلك فالفرقة واقعة بمجرد الاسلام وحصول الاختلاف * والمراد بالمدة انقضاء ثلثة اطهار على ما عرف من اصله * واحتج في ذلك بان هذه فرقة وجبت بسبب طارئ غير منافي للنكاح يحكمه موجب حرمة الاستمتاع فوجب ان تسجل في غير المدخول بها ويتناول الى انقضاء المدة في المدخول بها قياسا على الفرقة بطلاق * واتفاقنا طارئ لانها تجب لاختلاف الدين وان طارئ * واتفاقنا انه غير منافي حكما بدليل ان النكاح باق مع الاختلاف الى العرض والاباء عنكم والى انقضاء المدة عندى وكذلك مع ردهما جميعا اساكم وماينا في حكمه لا يتصور منه البقاء ككذلك العين وحرمة الرضاع والصاهرة * وهذا معنى مؤثر لان لكل هذا الاختلاف اثر في ايجاب الفرقة بدليل انه يمنع ابتداء النكاح فصحت اضافة الفرقة اليه وقتنا نحن ان الاسلام ليس من اسباب الفرقة لانه من اسباب البصمة اى عصمة الخنوق وتأكيده الاملاك بقوله عليه السلام فاذا قالوها عصموا منى دماءهم واموالهم فلا يجوز ان يستحق زوال الملك بحال * والدليل عليه ان قرار النكاح توقف على اسلام الآخر حتى لو اسلم بقيا عليه وما يوجب الفرقة لا يجوز ان يتوقف قرار النكاح على وجوده ثبت انه لا تأثير للاسلام في ايجاب الفرقة وجاء الآخر على ما كان من الكفر ليس من اسباب التفريق ايضا بالاجماع فان كفر ما كان موجودا وصح معه النكاح ابتداء بقاء فلا يجوز ان يكون سببا للفرقة لان ما لم يكن قاطعا لا يوجب قطعا ضرورة * فان قيل ان اسلم ان كفره لم يكن سببا مع كفر الآخر لبقاء الاتفاق فاما مع اسلامه فلا نسلم انه ليس بسبب لانه قد حدث امر مؤثر وهو اختلاف الدين الا ترى ان كفره لم يكن مانعا ابتداء العقد ومحرما للوطى مع كفر الآخر والا ن هوانع ومحرم * قلنا صيرورة ما مانعا ومحرما بتبدل الحال لا تدل على صيرورة قاطعا فان كثيرا من الاشياء يمنع ولا يقطع والتزاع وقع في القطع فصار في حق القطع كان الحالة لم يتبدل * الا ترى ان قيام المدة وعدم الشهود يمتنان ابتداء النكاح ولا يمتنان البقاء والاستثناء عن نكاح الامة بنكاح الحره يمنع نكاحها ابتداء ولا يمنع البقاء اذا تزوج الحره بعد الامة ولما لم يصلح الاسلام سببا للفرقة ولا كفرا لباقي لم يصلح اختلاف الدين المتأخر منها سببا لانه ليس لكل واحد منهما اثر في الفرقة فاذا اجتمعا يكون كذلك ايضا ولو جعل الاختلاف سببا وجب اضافة الحكم الى الاسلام الذى هو الوصف الاخير

ومثاله ايضا ما قال
الشافعي في اسلام احد
الزوجين انه من اسباب
الفرقة عند انقضاء المدة
لا بنفسه وكذلك الردة
سوى بينهما وهذا وصف
ضعيف الاثر لا يخفى على
احد وقتنا نحن ان الاسلام
ليس من اسباب الفرقة لانه
من اسباب البصمة وبقاء
الاخر على ما كان ليس
من اسبابه ايضا بالاجماع
فوجب اثبات الحكم مضافا
الى سبب جديده وهو فوات
اغراض النكاح مضافا الى
امتناع الآخر عن اداء
الاسلام حتما للذى اسلم

منهما لان الكفر سابق عليه وكذا الاختلاف وجده وقد بينا انه لا يصلح سببا * واذا
 ظهر ان واحدا من هذه الاشياء لا يصلح سببا لاستحقاق الفرقة ولا بد من دفع ضرر
 الظلم لان ما هو المقصود بالتكاح وهو الاستمتاع فأت شرعا وجب اثبات الحكم مضافا الى
 سبب جديد * وهو فوات اغراض التكاح من حل الوطء والمس والتقبيل * مضافا
 الى امتناع الآخر عن أداء الاسلام يبنى فوات هذه الاغراض بتحقيق بامتناع الآخر عن
 أداء الاسلام لا بامتناع الاول لانه لو اسلم الثاني بقى التكاح بافراضه بالاجماع فوجب اصابة
 استحقاق القرية الى الامتناع الحادث لآلى الاسلام العاصم وكفر الباقي * حقا وذى اسم
 متعلق بقوله فوجب اثبات الحكم اى وجب اثبات استحقاق افرقة رعاية لحق المسلم
 فان المسلم ان كان هو الزوج وجب عليه ادرا والفقة من غير ان يكون له فائدة الاستمتاع
 وان كانت المرأة صارت كالمعلقة بفوات اغراض التكاح مع بقاءه والتعلق ظلم وتقويت
 للمساك بالمعروف واذا كان كذلك صار مفوضا الى القاضي لانه فرقة لازالة الظلم والقاضي
 قدولى لازالة الظلم عن الناس * وهو اى فوات اغراض سبب للفرقة ظاهر الآثار فان
 الاسباب ترمى لاحكامها فاذا خلت عنها وجب القول بالغايب كما فى الصور المذكورة فان
 وقوع الفرقة فيها بناء على فوات اغراض التكاح محال به على من كان فوات الامساك بالمعروف
 من جهته اما فى الحب والمنة فظاهر واما فى العمان فلان الاستمتاع لما حرم بالتلاعن وفات
 غرض التكاح بسبب فعل الزوج وهو الرى بقيت المرأة معلقة مظلومة لا يصل اليها
 حقها فوجب دفع الظلم عنها بالتفريق * وكذا فى الايلاء فان الزوج ظلمها بمنع
 حقها فى المدة فجوزى بزوال نعمة التكاح عند مضى المدة وعلى اصل الشافعى صار الزوج
 ظالما بعد مضى المدة بمنع حقها فوجب التفريق اذا اصر على الظلم * ولا يلزم على ما ذكرنا
 الحرمة بسبب الاحرام والعدة والحيض والنفاس لان هذه حرمان لا تدوم بل هى مرض
 الزوال فلا يؤدى الى تقويت اغراض التكاح فلا يتحقق الظلم بخلاف ما نحن فيه (قوله) فاما الردة
 فتنافى لانها من اسباب زوال العصمة يعنى هى موجبة للفرقة على سبيل المناقاة لانها موضوعة للفرقة
 فثبت بالحرمة بنفسها من غير توقف على انقضاء عدة ولا قضاء كفى طروء الرضاوع وحرمة المصاهرة
 * وذلك لاننا وجدنا الردة قد ابطلت التكاح بالاجماع ولا تخلو من ان تكون مبطله مضافا بطريق المناقاة
 ولا وجه الى الاول لان المبطى لشيء مضافا لا يتصور وجوده غير مبطل له لانه موضح لا يطله فاذا لم يبطل
 لا يكون موجودا كالنقض لما وضع لا بطلان الملك وازالة الرق لم يكن عقفا عند عدم الابطل
 والازالة وقد وجدنا الردة متحققة غير مبطله للتكاح فيما اذا اردت ولم يكن له امرأة فعلمنا انها
 لم توضع لا بطلان ملك التكاح ولان الموضوع لا يبطل امر شرعى يكون مشروعا لا بطلاله
 لاحالة الردة لى مت مشروعة بوجه * ولما ثبت انها ليست موضوعة لا بطلان ملك التكاح
 وقد ابطلت التكاح علمنا انها انما تبطله بطريق المناقاة كالرضاوع والمصاهرة فانها ليسا
 بموضوعين لا بطلان التكاح لتحققهما فى غير ملك التكاح ولكنهما منافيان للتكاح على معنى

وهو سبب ظاهر الاتراك فى
 العمان والا يلاء والحب
 والمنة واما الردة فتنافى
 لانها من اسباب زوال
 العصمة

انهما سببا الجزئية والبعضية والحرمة المبنية على الجزئية منافية للنكاح فكذلك الردة تبدل
 الدين وذلك توجب ابطال عصمة الشخص وعصمة املاكه فتوجب بطلان عصمة ملك النكاح
 لان ملك النكاح دون نفسه وكذا الشخص بطلان العصمة يلحق بالموت والمجادات والميت
 ليس باهل لملك النكاح بوجه واذا كان كذلك وجب ان يسجل الفرقه على كل حال لان الشيء
 لا يبقى مع ما ينافيه * وذلك امر بين اى كون الردة من اسباب زوال العصمة التى عليها
 مبنى النكاح امر ظاهر لا خفا فيه اذ الردة تؤثر فى ازالة عصمة النفس والمال بالاجماع *
 ولا يلزم اذا ارتد معاينى لا يقال لو كان بطلان النكاح بالردة للمنافاة لزم ان يسلط بارتدادها
 بالطريق الاولى لازدياد المتأني كما لو اجتمع الرضاع والنسب او المصاهرة * لا نقول كان
 القياس ان يكون ارتدادها مبطلا ايضا للمنافاة كما قال زفر رحمه الله الا اننا تركناه باجماع الصحابة
 رضى الله عنهم فان العرب ارتدوا فى عهد ابى بكر رضى الله عنه فلما اسلموا لم يأمرهم
 بتجديد الانكحة ولم ينكر عليه احد من الصحابة رضى الله عنهم ففى محل الاجماع * وهذا
 لان الأصل فى كل شئين ظهرا ولم يعرف التاريخ بينهما ان يجعلا كأنهما وقعا معا كفى الفرق
 والحرقة وقد تحقق ارتداد العرب ولم يعرف التاريخ ان المرأة ارتدت اولام الرجل فجعل
 كالواقف ما نصارا جاعا من هذا الوجه * ولان حال الاتفاق دون حال الاختلاف يعنى
 لو لم يكن الاجماع منقدا لا بدل منافاة ارتداد احدهما لنكاح * جعل منافاة ارتدادها اياه لان
 حال اتفاقهما على الارتداد فى اقتضاء الحرمة دون حال اختلافهما فيه لان فى حال الاختلاف
 ليس الكافر منهما بمصوم فى حق المسلم فلا تقطاع العصمة بينهما بطلان النكاح وهذا المعنى
 فى حال الاتفاق معدوم فلم يصلح التعدية اى تعدية حكم الاختلاف اليه اى الى الاتفاق
 * فى تضاد حكمين اى مع تضاد حكمى الاتفاق والاختلاف فان الاتفاق يقتضى الحل وبقاء
 النكاح والاختلاف يوجب الحرمة والفرقة * وضعف اثر قوله يعنى ضعف اثر قياس الشافعى
 واعتبار ما رتداد احدهما بارتدادها جعما فى عدم منافاة النكاح * وقوله لا وجدنا دليل على
 قوله فلم يصح التعدية اليه وقوله وضعف اثر قوله ان الردة كنا يعنى لا يمكن اعتبار ارتدادها
 بارتداد احدهما فان ثبت المناقاة فيه ولا دتداد احدهما بارتدادها فى نفى المناقاة عنه لا وجدنا
 لاختلاف الدين تأثيرا فى الحرمة فانه يمنع ابتداء النكاح باختلاف وقطعه ايضا عنده كائنا
 ولاتفاق الدين تأثيرا فى الحل حتى جائز نكاح مجوسين ولو اسلم احدهما لم يجز ثبوت ان الاتفاق
 ليس مثل الاختلاف فلا يمكن الحاق احدهما بالآخر ولا يلزم من منافاة احدهما منافاة الآخر ولا من
 عدم منافاة احدهما عدم منافاة الآخر وذكر شمس الانتم حجه الله ولا يجوز ان يجول امتناع صحة
 النكاح بينهما ابتداء بعد الردة علة لمنع من بقاء النكاح لا بقاء فساد اعتبار حالة البقاء بحالة الابتداء
 وهذا لان البقاء لا يستدعى دليلا ببقا وانما يستدعى الفائدة فى الإبقاء وبمردودتها منهمما الرجوع
 الى الاسلام وبه يظهر فائدة البقاء فلما البتوت ابتداء فيستدعى الحل فى الحل وذلك معدوم
 بعد الردة وعند ردة احدهما لا يظهر فى الإبقاء فائدة مع ما عاها عليه من الاختلاف * ومثاله

وذلك امر بين ولا يلزم
 اذا ارتدنا معا لانا اثبتنا
 حكمهم بنص آخر
 وهو اجماع الصحابة رضى
 الله عنهم والقياس ليس
 بحجة فى معارضة الاجماع
 ولان حال الاتفاق دون
 حال الاختلاف فلم يصح
 التعدية اليه فى تضاد حكمين
 وضعف اثر قوله ان الرد
 غير منافية بدلالة ارتدادها
 لا يوجدنا اختلاف الدين
 يمنع ابتداء النكاح
 والاتفاق على الكفر لا يمنع
 ومثاله قوله فى مسح الراس
 المبرك فى الوضوء

لان الركنية لا يؤثر في التكرار ولا يخص به فقد من تكرار المضمضة واثر المسح في التخفيف بين لا شبهة فيه قوى لاضعف فيه وهذا اكثر من ان يحصى واما الثاني وهو قوة ثباته على الحكم المشهود به فلان الاثر انما صار اثر رجوعه الى الكتاب والسنة والاجماع فاذا ازداد ثباتا زاد قوة بفضل معناه وذلك في قولنا في مسح الرأس انه مسح فهذا أثبت في دلالة التخفيف من قولهم ركن في دلالة التكرار الا ترى ان الركن وصف عام في الوضوء وفي اركان الصلوة وغيرها وهي الركوع والسجود وكان من قضية الركن اكمله بالاطالة في الركوع والسجود لا تكراره ووجدنا في الباب ما ليس ركن ويكرر وهو المضمضة والاستنشاق واما اثر المسح في التخفيف فثابت لازم لامحالة في كل ما لا يقل تطهيرا كالتييم ومسح الخف ومسح الحيات ومسح الجوارب

اي مثال قول الشافعي ان الردة غير منافية في الضعف قوله في مسح الرأس انه ركن في الوضوء فيسن فيه التكرار كالفصل * هذا اي وصف الركن ضيف الاثر لان الركبة لا تؤثر في التكرار بدليل عدم تأثيرها فيه في غير هذا الموضع بل تأثيرها في الوجود لا غير * ولا يخص فيه اي لا يخص التكرار بالركن في الوضوء ايضا فان التكرار مسنون في المضمضة والاستنشاق وهما ليسا بركنين يعني انهما ليسا بتلازمين فان الركن قد يوجد بدون التكرار كما في اركان الصلوة والحج وغيرها والتكرار قد يوجد بدون الركبة كما في المضمضة * وتعليلنا به مسح فلا يسن فيه التكرار لتبديل بوصف قوى اثره فان أثر المسح في التخفيف بين لا شبهة فيه اذ الاكتفاء بالمسح مع امكان التمسك ما كان للتخفيف * وتادى الفرض بعض المحل مع امكان الاستيعاب للتخفيف ايضا * وكذا سقوط التكرار في مسح الخف والحيرة واليتم للتخفيف ففرنسا ان تأثيره في التخفيف قوى لاضعف فيه * وهذا اي الترجيح بقوة الاثر في مسائل اصحابنا اكثر من ان يحصى (قوله) واما الثاني اي صحة الوجه الثاني من الترجيح * وهو قوة ثباته اي ثبات الوصف * على الحكم المشهوده اي الحكم الذي شهد الوصف بقوة * فلان الوصف المؤثر انما صار حجة بآثره ومرجع اثره الكتاب والسنة والاجماع يعني يثبت اثره لثبوته باحد هذه الادلة فاذا ازداد الوصف ثباتا على الحكم ازداد قوة فضل معناه الذي صار به حجة وهو رجوع اثره الى هذه الادلة فان وصف المسح لمساظهر اثره في التخفيف كان زيادة ثباته على هذا الحكم ناشئة بالنسب والاجماع ايضا كنبوت اصل الاثر في ترجيح على ما لم يوجد فيه هذه القوة * وذلك اي الترجيح بقوة الثبات * الا ترى توضيح لعدم ثبات وصف الركبة على التكرار لازم * تفسير ثبات اذ المراد من الثبات على الحكم لزومه له * في كل ما لا يقل تطهيرا اي في كل مسح شرع للتطهير ولم يقل منه معنى التطهير * وهو احتراز عن الاستنجاء بنير الماء فانه مسح وقد شرع فيه التكرار لانه عقل فيه معنى التطهير اذا المقصود منه التنقية والتكرار يؤثر في تحصيل هذا المقصود ومسح الجوارب * يعني على قول من يحزبه * وكذلك قولنا اي مثل قولنا في المسح قولنا في صوم رمضان انه متعين فلا يشترط تعيينه كصوم النفل فانه اولى من قول اصحاب الشافعي صوم فرض فيشترط تعيينه كصوم القضاء لكونه أثبت على حكمه بما ذكره * لان وصف الفرضية لا يوجب الا الامتثال به اي لا يقتضي الا الاتيان بالفرع * لا التعيين لامحالة اي لا يقتضي التعيين البته فان الحج يجوز بمطلق التيقونية النفل على اصله * وذلك اي وصف الفرضية * وصف خاص في الباب اي في باب الصوم يعني اتعليل بوصف الفرضية لا يحجب التعيين لو صح انما يصح في باب الصوم دون سائر المواضع لانه لا يقتضي التعيين في غير هذه الصورة بل التعيين في غيرها انما يجب بمان اخر لا بوصف الفرضية فاما التعيين اي سقوط التعيين فلازم لو وصف التعيين او المراد من التعيين التعيين بطريق اطلاق اسم السبب وارادة السبب يعني التعليل بوصف السببية فيسقط اشتراط التعيين * لازم اي ثابت في كل عين * حتى يعدى اي ثبت في رد الودائع والقصوب ورد اليع الفاسد حتى

لورد الوديمة او المصوب الى المالك اور الدالسع الى البائع في البيع الفاسد لا ينقطع تعيينه لاجل
الوديمة او الفصوب اور الدالسع بل باى طريق وجديقع في الجهة المستحقة لتعين المحل ولوادى
الدين ينقطع التعيين * وعقد الايمان بالله تعالى يبنى لا يشترط نية التعيين في الايمان بالله عز
وجل بان يبين انه يؤدى الفرض مع انه اقوى الفروض بل على اى وجه ياتى به يقع عن
الفرض لكونه متعينا غير متشوب الى فرض وقيل * وفي بعض النسخ وعقد الايمان بفتح الهمزة
يعنى اذا حلف على فعل عين او على الامتناع عن فعل بان حلف ليصوم يوم الجمعة اولا يكلم
فلانا اليوم ففعل ذلك الفعل او امتنع عنه لاعلى قصد البريقع عن البرلتين * اومعناه اذا وجد
الفعل الذى هو شرط الحث على اى وجه وجد نسيانا او كررها او خطأ لتعنيه * ونحوها
كتمسك التصاب على الفقير بدون نية الزكوة فانه مسقط للزكوة لتعين المحل وكاطلاق التبة
في الحج يتادى به الفرض اربعين حجة الاسلام بدلالة الحال وكالسيف المحلى بالذهب او الفضة
اذا بيع بجنس الحلية وقنادى بعض ثمن السيف في المجلس ثم افترقا يتعين المؤدى للحلية سواء
اطلق او عين او قيل من منهنما لتعين عن الحلية للقبض (قوله) وكذلك قولنا يبنى وكاكان قولنا
فيا تقدم اولى وارجح لقوة ثبات الوصف المذكور كان قولنا * في المنافع انها لا تضمن بالاتلاف
لاجل مراعاة شرط ضمان المدوان لان ضمان المدوان بالنس وهو قوله تعالى فاستدوا عليه
بمثل ما اعتدى عليكم بمقدار المثل صورة ومعنى بلا صورة واجباب الزيادة على المثل
حرام بالايجاع والايمان ليست بمماثلة لمنافع في المالية للتفاوت الفاحش بينهما من حيث ان
الايمان تبقى وتندوم ولا خال للمنافع واذا كان كذلك لا يمكن ايجاب ما هو فوق المتلف في صفة
المالية على المتعدى كالا يمكن ايجاب الحيد مكان احدى وهو معنى قوله بالا حتراز عن الفصل
* اولى من قولهم ان ما يضمن بالمعقد يضمن بالاتلاف تحقيقا لهجر كالايمان وذلك
لان النعمة مال كالعين بدليل ان الحيوان لا يثبت دينا في الذمة بدلا عنها والناس يتحولونها
والتفاوت الثابت باعتبار العينة والعرضية مجبور بكثرة الاجزاء في احد الجانبين لان منفعة
شهر واحد اكثر اجزاء عند المقابلة بالدرهم الواحد فينجزر نقصان تلك الزيادة فاستويا
قيمة فيبقى بعد ذلك التفاوت فيما وراء القيمة وذلك غير معتبر كالتفاوت في الخطة من حيث
الحبات واللون ونحوها فيما اذا اتف حطة واتى بمثلها * وهذا معنى قوله وثابت المثل
تقريبا يعنى ايجاب المثل ثابت بقدر الامكان فاذا لم يمكن الا بادن تفاوت يحمل كفى ايجاب القيمة
عن العين عند تعذر ايجاب المثل صورة مع انها تستدرك بالظن والجزر * وان كان فيه اى
ايجاب الضمان ايجاب فضل * لانه الضمير راجع الى المفهوم اى الواجب في المسئلة اما ايجاب
فضل على المتعدى او اهدار على المظلوم حقه يعنى لما لم يمكن ايجاب المثل بدون الفضل لم يمكن
بد من التزام احد محذورين اما ايجاب الفضل على المتعدى رعاية لجانب المظلوم يجبر حقه او
اهدار حق المظلوم بعدم ايجاب الضمان على المتعدى احترازا عن ايجاب الفضل فكان الاول
اولى لان الحاق الحران بالظالم احق وفيه دفع الظلم وسد باب المدوان * او الضمير راجع
الى الفضل ومعناه ان ذلك الفضل ان اعتبر فهو فضل واجب على المتعدى وذلك ليس بمسئبة

وكذلك قولنا في صوم رمضان
انه متعين اولى من قولهم صوم
فرض لان الفرضية لا تجب
الا لامتناع به والتعيين
للعاملة وذلك وصف
خاص في الباب واما التعيين
فلازم حتى يندى الى الودائع
والتصوب ورد البيع
الفاسد وعقد الايمان ونحوها
فكان اولى وكذلك قولنا
في المساقع انها لا تضمن
مراعاة لشرط ضمان
المدوان بالا حتراز عن
الفضل اولى من قولهم ان
ما يضمن بالمعقد يضمن
بالاتلاف تحقيقا لهجر
وثابت المثل تقريبا وان
كان فيه فضل لانه فضل على
المتعدى او اهدار على
المظلوم

في حقه لتدبيره وان لم يعتبر فهو اهدار لجهة الفضيلة على المظلوم تحقيقا لاجاب المثل جبرا لحقه وهو جائز
ايضا كاهدار الودة في باب الربوا تحقيقا للمساواة * ولانه الضمير راجع الى الفهم ايضا * ولان
الثابت في هذه المسئلة اما اهدار وصف عما وجب على الظالم وهو البينة الموجهة للبقاء على تقدير
اجاب الضمان او اهدار اصل اى اسقاط اصل حق المظلوم على تقدير عدم اجاب الضمان فكان
الاول وهو اهدار الوصف اولى تحملا لادنى الضررين لدفع اعلاهما * ولو صرفت الضمير
في لانه الى شئ مما تقدم من اجاب الضمان ونحوه لفسد المعنى لان ما حكمت عليه به اهدار
وصف غير ما حكمت عليه به اهدار اصل ولا بد في مثل هذا الكلام ان يكون المحكوم عليه
واحدا وقوله لان التقيد دليل على قوله اولى من قولهم يعنى قولنا كذا اولى من قولهم كذا لان
التقيد بالمثل واجب في كل باب اى في كل نوع من الضمانات ماليا كان او بدنيا فان ضمان الصيام والصلوة
والاعتكاف والحج مفيد بالمثل بالاجماع عند الامكان فكان هذا الوصف اثبت مما ذكرنا
فكان ارجح * ووضع الضمان في المصوم اى اسقاط الضمان عن اتلف المامصوم ما امر جائز
في الشرع مثل العادل يتلف مال الباغى فان ماله مع بنيه مصوم لا يباح لغير العادل اتلافه
ولا يجوز استغنائه وتملكه لاحد * وفي التقويم كاتلاف الباغى اموالنا ونفوسنا في حال المنعة
وهو اظهر * والفضل على المتعدى اى اجاب الفضل على المتعدى غير مشروع فان لم يجد تعديا
اوجب زيادة على المثل يدر من الاعذار في النسيب والاخرة ثبت ان ما ذكرنا في نفي الزيادة
عن المتعدى اثبت مما ذكرنا * وهذا اى عدم اجاب الفضل لان الفضل وان قل * فانه
اى ايجابه حكم شرعى ينسب الى صاحب الشرع لان الضمان يجب بقضاء القاضي وهو ثابت الشرع
فيكون هذا اضافة الظلم الى الشرع * بغير واسطة يعنى بدون جنابة من العبد اذ لم يوجد من
المتعدى في مقابلة الفضل الواجب عليه تعد على الغير فيكون جورا ونسبة الجور الى صاحب
الشرع باطلة * وقد يظن ان قوله بدون واسطة فعل العبد ههنا غير محتاج اليه لانه يومه ان
نسبة الجور اليه بواسطة فعل العبد جائزة وليس كذلك بل نسبة الجور اليه لا يجوز بحال وما يضاف
الى صاحب الشرع من ايجاب الجزاء بواسطة فعل العبد ليس بجور * وبعبارة التقويم
تؤيد فان المذكور فيه ان الزيادة راجعة الى ما يتبين من حكم الله بقوانينا وحكم الله تعالى
مصون عن الجور * الا انه ذكر في نسخة من نسخ اصول الفقه واطهنا للنسخ ان اضافة الظلم
الى الشرع بواسطة فعل العبد يجوز من حيث الارادة والتقدير والمشيئة دون الرضاء والامر به
فلى هذا يكون ذكره مقيدا ومحتاجا اليه * وان لا يضمن اى عدم وجوب الضمان وسقوطه
مضاف الى عجزنا عن الدرك اى ذلك المثل الواجب في هذا الموضع قائما انه قد وجب على
ذمة المتلف ضمان ما تلّفه مقدرا بالمثل فان ايجاب المثل من العدل ولكنها عجزنا عن معرفته
فسقط ذلك للمعز * وذلك اى عدم وجوب الضمان وسقوطه للمعز سائق حسن كسقوط
وجوب المثل صورة عند العجز في ضمان العدوان وسقوطه فضل الوقت في ضمان الصوم
والصلوة * ولان الوصف وهو الفضل على تقدير ايجاب الضمان قائم اصلا لا يبدل اذ لا سبق للمتلف

ولانه اهدار وصف
او اهدار اصل فكان الاول
اولى لان التقيد بالمثل
واجب في كل باب كما في
الاموال كلها والصيام
والصلوة وغيرها ووضع
الضمان في المصوم مر
جائز مثل العادل يتلف
مال الباغى والحرج يتلف
مال المسلم والفضل على
المتعدى غير مشروع وهذا
لانه وان قل فانه حكم
شرعى ينسب الى صاحب
الشرع بغير واسطة ونسبة
الجور اليه بدون واسطة
قبل العبد باطل وان
لا يضمن مضاف الى عجزنا
عن الدرك وذلك سائق
حسن ولان الوصف وان
قل قائم اصلا لا يبدل
والاصل وان عظم قائم
الى ضمان في دار الجزاء
فكان تاخرا والاول باطلا
والثاني خير اهون من
الابطال

حق فيه في الدنيا ولا في الآخرة لوجوبه بحكم الشرع فكان إيجابه إبطالا له أصلا ولا أصلا وهو حق المظلوم
وان عظم النسبة الى الوصف قائم على تقدير عدم إيجاب الضمان الى ضمان في دار الجزاء فكان عدم
إيجابه تأخير الإبطالا وتأخير أهون من الإبطال في الضرر فكان أولى مع ان تأخير الحق بالمذاخر
مشروع وقوله عز اسمه وان كان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة وتأخير الحقوق الى دار الآخرة اصل قائمها
دار الجزاء على الحقيقة وهو هذا في اشتراط المائلة في سائر الأحكام كذلك أي مثل اشتراطها ههنا أو
اشتراطها ههنا مثل اشتراطها في عامة الأحكام يعني ما اعتبرناه من رعاية شرط المائلة ليس
بوصف خاص بل هو ثابت في عامة الأحكام التي تتماق بالضمان فاما ضمان القدر فياب خاص
لانه ثابت بخلاف القياس للحاجة مختصا بالقدر على ماسر بيانه فلا يكون ثباته على الحكم مثل
ثبات الأول فكان الأول ارجح واما اعتباره ضمان المنافع بضمان القيمة عن العين فليس
صحيح لانه لا يلزم من إيجاب القيمة إيجاب زيادة بالفتوى ونسبة جور الى الشرع بل الواجب
قيمة عدل على الحقيقة فان لكل عين متقومة قيمة مثل على الحقيقة عند الله تعالى وربما وصل
اليها بخلق الحال وهي الواجبة بالفتوى الا انه اذا آل الامر الى الاستيفاء وذلك يبتنى على
الوسع قلنا بتقدير قدر الوسع ويسقط اعتبار ادنى تفاوت في القيمة لانه لا يستطاع التحرز
عنه فاما ههنا فتفاوت في اصل الواجب لا في الاستيفاء ولا يلزم عليه الشاهد على اراء الدين
اذ رجح فانه ضمن القدر وله فضل على الدين لا نقول انه اتلف على المشهود عليه ديننا يتعين
بالقبض فيضمن ديننا يتعين بالقبض فليس فيه إيجاب فضل واما ما اعتبر من ترجيح جانب
المظلوم فهو ضعيف جدا لان الظالم لا يظلم ولكن يتصرف منه مع قيام حقه في ملكه فلم يلزم
الضمان سقط حق المظلوم لا بفضل مضاف اليه وعند إيجاب الضمان سقط حق الظالم في الوصف
بمعنى مضاف اليه وهو اننا نزمه اذا ذلك بطريق الحكم عليه وهو مراعاة الوصف في الوجوب
كراعاة الاصل الا ترى ان في القصاص الذي يبتنى على المساواة التفاوت في الوصف يمنع جريان
القصاص كالصحة مع الشلاء ولا ينظر الى ترجيح جانب المظلوم والى ترجيح جانب الاصل على
الوصف فمرنا ان قوة الثبات فيما قلنا كذا ذكر شمس الائمة رحمه الله (قوله) واما الثالث
وهو كثرة الاصول معنى الترجيح بكثرة الاصول لنشهد لاحد الوصفين اصلا او اصول
فارجح على الوصف الذي لم يشهد له الاصل واحد مثل وصف المسح في سئلة التثنية فانه
لما شهد لصحته التيمم ومسح الخف ومسح الحيرة وغيرها ولم يشهد لصحة وصف الخمس وهو
الركنية الا افضل ترجيح عليه هم زعم بعض اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي ان الترجيح
بكثرة الاصول غير صحيح لان كثرة الاصول في القياس بمنزلة كثرة الرواة في الخبر والخبر لا يرجح
بكثرة الرواة على ماسر بيانه فكذا هذا ولانه من جنس الترجيح بكثرة الملة لان شهادة كل
اصل بمنزلة علة على حدة وعند الجمهور هو صحيح لان الحجة هي الوصف المؤثر
الاصل المستبطل منه لكن كثرة الاصول يوجب زيادة تأكيد ولزوم الحكم بذلك الوصف من
وجه آخر غير ما ذكرنا من شدة التأثير والثبات على الحكم فيحدث بها قوة في نفس الوصف

وهذا كذا في
عامة الاحكام فلما ضمان
القدر فياب خاص فكان
ما قلناه أولى واما الثالث
وهو كثرة الاصول فهو
من جنس الاشهار في السنن
وهو قريب من القسم الثاني
في هذا الباب

ذكرناه وهو واضح وجوده
الترجيح لان الدم لا يتعلق
به حكم لكن الحكم اذا تعلق
بوصف ثم عدم عند عدمه
كل ذلك اوضح لصحته
فصلح ان يدخل في اقسام
الترجيح وذلك قولنا في
صنع الرأس انه مسح وهو
ينكس بما ليس بمسح
وقولهم ركن لا ينكس
لان المضمضة تشكر روليس
بركن وكذلك قولنا في
الاخوة انها قرابة محرمة
للتكاح لا يحجاب التقى
احق من قولهم يجوز وضع
زكوة احدهما في الآخر
لان ما قلنا ينكس في بي
الاعمام وقولهم لا ينكس
لان وضع الزكوة في الكافر
لا يصل ولا يجب به عتق
وكذلك قولنا في بيع
الطعام انه مبيع عين فلا
يشترط قبضه اولى من
قولهم مالان لو قبض كل
واحد منهما لم يجزه حرم
ربوا الفضل

فذلك صلحت للترجيح فهو اى الوجه الثالث من الترجيح من جنس الاشتهار في السن فان
كثرة الرواة ليست بحجة بل الخبر هو الحجة ولكن يحدث بكثرة الرواة قوة وزيادة افعال
في نفس الخبر فيصير مشهورا او متواترا فيترجح على ما ليس بتلك الصفة فتبين بما ذكرناه في
الحقيقة ترجيح الوصف القوي على ما ليس بقوى لانه ترجيح الاصول على اصل وهو اى
الترجيح بكثرة الاصول قريب من القسم الثاني وهو الترجيح بقوة الثبات من هذا الباب اى
باب الترجيح وقال شمس الاثمة رحمه الله وما من نوع من هذه الانواع اذا قرر به في مسألة الا
وتبين به امكن تقرير الوعيت للآخر فيه ايضا وهكذا في القويم وذلك لان الاقسام الثلاثة
راجعة الى معنى واحد وهو الترجيح بقوة تأثير الوصف الا ان الجهات مختلفة فتعدها باعتبار
الجهات فالترجيح بقوة التأثير بالنظر الى نفس الوصف والترجيح بالثبات بالنظر الى الحكم
والترجيح بكثرة الاصول بالنظر الى الاصل وذلك كرفي بعض فوائد هذا الكتاب ان الفرق بين هذا
القسم والقسم الثاني ان في القسم الثاني اخذ الترجيح من قوة هذا الوصف وفي هذا اخذ من نظائره
ولا يكون هذا ترجيح القياس بالقياس لان ذلك انما لا يجوز باعتبار ان كل قياس على حدة
وفيما نحن فيه القياس واحد والمعنى واحد لان اصوله كثيرة (قوله) واما الرابع فهو العكس
اختلف في الترجيح بالعكس فتدبر بعض المتأخرين لاعتباره لان العدم لا يتعلق به حكم اى لا يجب
عدم الملة عدم الحكم ولا وجوده لانه ليس بشئ فلا يصلح مرجحا لان الرجحان لا يلبه
من سبب ويحار عامة الاصوليين انه صالح للترجيح لان عدم الحكم عند عدم الوصف
الذى جعل حجة دليل على اختصاص الحكم بذلك الوصف ووكاة لتلقبه فصاح مرجحا
من هذا الوجه لكنه ترجيح ضعيف لاستلزامه اضافة الرجحان الى العدم الذى ليس بشئ
كما قال الفريق الاول * ويظهر ثمرته عند المداخلة فانه اذا طرأ هذا النوع ترجيح آخر
من الانواع الثلاثة كان ذلك مقدما عليه فالترجيح في الذات على الترجيح في الحال * وهو
ينكس بما ليس بمسح اى ينعدم الحكم المرتب على المسح وهو سقوط التكرار بعدم وصف
المسح كافي غسل الوجه واليد والرجل فانه يس فيه التكرار وكذا في كل ما يعقل تطهيره يس فيه
التكرار ايضا وكذلك اى ومثل قولنا في المسح قولنا في اذا ملك الرجل اخا او اخته ان قرابة الاخوة
محرمة للتكاح الذى هو استدلال فيوجب التقى كقرابة الولاد * احق من قول اصحاب
الشافعي هذه قرابة يجوز وضع زكوة احدهما في الآخر فلا توجب التقى كقرابة بنى الاعمام *
لان ما قلنا ينكس في بنى الاعمام فان قرابتهم بالم توجب حرمة التكاح لم توجب التقى * وقولهم
لا ينكس فان الوصف الذى ذكره وهو جواز وضع الزكوة قد انعدم في الكافر ولم ينعدم الحكم
المرتب عليه * هو عدم التقى فان الكافر لا يفتق على المسلم اذا ملكه * وكذلك اى وكقولنا
فيما تقدم قولنا في بيع الطعام بالطعام الى آخره * اذا باع طعاما بعيه بطعام بعيه لا يشترط القبض
في المجلس عندما * لانه اى لان كل واحد من البدين مبيع عين فلا يشترط قبضه في المجلس
كما اذا باع ثوبا بثوب * وقال الشافعي رحمه الله يشترط القبض في المجلس لان البدين مالان لو قبض

كل واحد منهما بجنبه يحرم التفاضل فيشترط التفاضل في بيع احدهما بالاخر كالذهب والفضة ثم
ما ذكرناه اولى لانه ينكس بدل الصرف ورأس مال السلم لانه اى لان كل واحد منهما دين
- دين ينى فعدم العينة في هذين القدين تقدم الحكم المرتب عليها وهو عدم اشتراط
التفاضل وذلك لان الاصل في الصرف التقودى لاثنتين في العقود فكان دين الدين وكذا المسلم فيه
دين ورأس المال في الغالب من التقودا ايضا فكان دين الدين بشرط فيما القبض فثبت ان ما ذكرناه من انكس
ولا ينكس تمليه اى تمليل الحصة لان بيع السلم لم يشمل اموال الربوا اى لم يقتصر عليها ان جاز حمل
الشمول على الاقتصار بى كما يكون السلم في مال الربوا بان السلم دراهم في حطة يكون في غيره بان يكون
رأس المال ثوبا او مئاة ان بيع السلم قد يكون غير مشتمل على اموال الربوا بان السلم ثوبا في عدوى
مقارب وبعبارة التقويم اوضح من عبارة الكتاب وهى وعلمهم لا توجب لعدم ادمها فان القبض
شرط في المجلس في باب السلم وان لم يشتمل على اموال الربوا ومع ذلك اى مع كونه غير مشتمل على
اموال الربوا وجب فيه القبض للاحتراز عن النسبة بالنسبة ثبت ان ما ذكرناه من انكس ابقاء الحكم عند
عدم الوصف فان قيل ما ذكرناه وان لم يكن منكما فهو مطرد وما ذكرناه ليس بمطرد فان بيع
اياه من فضة بانه من فضة او ذهب بوجب القبض في المجلس وان كانا عيين وكذا لو كان رأس
المال ثوبا يشترط قبضه في المجلس وان كان عينا فكان ما قلناه اولى قلنا الاصل في الصرف
والسلم ورودها بى الدين بالدين وبما يقع على عين دين ويشترط على عامة التجار معرفة
ما يمتين وما لا يمتين فاقم اسم الصرف والسلم مقام الدين بالدين وعلى وجوب القبض ههما يسيرا
على الناس ووجب القبض ههما سواء وردا على عين دين او عين دين او عين بين لان
الكل في حكم الدين تقديرا وهذا لان اشئ اذا اقيم مقام شئ فالتصور نفسه لاشئ الذى
هو اقيم هو مقامه كالوم لما اقيم مقام الحدث عند الاسترخاء والسفر لما اقيم مقام المشقة لم
يلتفت بعد الى حقيقة الحدث والمشقة فان قيل ما ذكرناه وان لم يكن منكما موافق للنص
وهو قوله عليه السلام الخطة بالخطة مثل يمتل بدين اى قبض قبض وفي بعض الروايات
قبض قبض وقوله صلى الله عليه وسلم اذا اختلف الثوبان فيموافك شتم بعد ان يكون
يد ايسد وما ذكرناه مخالف للنص فكان مردودا قلنا قد ثبت بالدليل ان المراد بقوله
بدين عين بعين فقد نعتد فقال لما ليس بدين بدين وهذا لان البداية العين كالاشارة
والاحضار كاهى آله القبض وكذلك القبض باليد العين فيجوز ان يبر باليد القبض عنه فيحمله
عليه ثلاثا زبد على كتاب الله تعالى وهو قوله جل ذكره واحل الله البيع وحرم الربوا وقوله
جل جلاله الا ان تكون تجارة عن تراض شرطا ليس منه لانه مزالة النسخ كذا في الاسرار
ولا قال قد ثبتت اشترط العينة على الكتاب بنهيه عليه السلام عن الكالى بالكالى فربوا القبض
بهذا النص ايضا لانا نقول قد انقض الاجماع وقول الامة الى هذا الخبر فيجوز الزاد فيه
على الكتاب ولم يوجد ذلك في خبر القبض فانقرقا (قوله) واما القسم الثالث بى من اقسام
اول الباب وهو بيان المجلس في تمارض وجوه الترجيح فان الترجيح انما تمارض محتاج
الى ترجيح احدها على الاخر دفعا لمارض احدها في الذات اى بمعنى راجع الى الذات

لانه ينكس بدل الصرف
ورأس مال السلم لانه دين
دين ولا ينكس تمليه لان
بيع السلم لم يشمل اموال
الربوا ومع ذلك وجب فيه
القبض احتراز عن الكالى
بالكالى واما القسم الثالث
فان الاصل في ذلك ان كل
موجود مما يحتمل الحدوث
موجود بصورة ومناه
الذى هو حقيقة وجوده
ويقوم به احواله الحادثة
على وجوده فاذا تمارض
ضربا ترجح احدها في
الذات والثاني في الحال

والثاني في الحال اى يوصف في الذات * على مضادة الوجه الاول اى على مخالفته اذ لو كان على موافقته لا يحتاج الى الترجيح ثانيا * احدها ان الذات اسبق وجودا من الحال زمانا اورتبة فبعد ما وقع الترجيح لمعنى في الذات لا يتغير لما حدث من معنى في حال الآخر بمد ذلك كاجتهاد ابقى حكمه لا يحتمل النسخ بما يحدث من اجتهاد آخر به . واذا اقبل الحكم بشهادة المتورين بالنسب او السكاح لرجل لم يتغير بمد ذلك بشهادة عدلين لا خرد كما ذكر شمس الائمة * ولا يقال الذات اسبق على جانب نفسها لا على حال ذات اخرى وترجيح الحضم يقع بحال ذات اخرى فيساويان * لا نقول المتصور كون الذات في نفس الامر مقدمة على الحال على ان الترجيح بالحال وبالذات قد يقمان في شيء واحد كافي مسئلة التبدل رجحنا بالكثرة وهى راجعة الى ذات الصوم ورجح الحضم بالفساد احتياطا وهو راجع الى حال الصوم ايضا * ولان الحال قائمة بالذات بيان الوجه الثاني اى الحال قائمة بغيرها وما هو قائم بغيره حكم الدم في حق نفسه لعدم قيامه وقائه بنفسه فكانت الحال موجودة من وجه دون وجه تامة لغيرها والذات موجودة من كل وجه واصل بنفسها فكان الترجيح بها ولي وبمداد الدليل راجحا باعتبار الذات لا بحمل الاخر راجحا باعتبار الحال لانه يصير نسخا وباطلا لما هو اصل بنفسه بما هو متبع لغيره لا يصلح مبطلا لما هو اصل بنفسه وناسخا له * وقد يرد عليه ايضا ان تبع الشيء لا يصلح مبطلا لتلك الشيء ولكنه يصلح مبطلا لشيء آخر والجواب مثل الاول * وهذا عندنا اى هذا النوع من الترجيح مذهبنا * والثاني وان كان لا يخالفنا في هذا الاصل ولكن خفى عليه هذا الاصل في بعض المسائل وهو معذور في منزل القدم فان المجتهد اذا اخطأ في موضع الخلاف كان معذورا وانما المأخوذ عليه اخطأ في موضع الظهور * والمصيب في مراكر الزلل مأجور يعنى ومن اساب الحق في مواضع زل فيها اقدام الخواطر فهو مأجور * اراده بالخشيفة واصحابه رحمهم الله قاتهم امنوا في طلب الحق قاصدا بوا حقيقة المعنى فلم تزل اقدامهم عن الصواب * وبينا اى بيان رجحان الترجيح بالذات على اترجيح بالحال في المواضع المتفق عليها قولنا في ابن ابن الاخ لاب وام اولاب اناحق بالتمصيب من الم * لان هذا اى ابن ابن الاخ راجح في ذات القرابة فان قرابته قرابة اخوة وهى مقدمة على العمومة بالاتفاق لان الاخ محبوبة في الصل والم محبوبة في الصل * والم راجح بحالة وهى زيادة القرب لانه يصل بواسطة واحدة وهى الاب وابن ابن الاخ بواسطتين وكذلك العملة لام مع الحال لاب وام اناحق بالثاني من الحال والثالث للحال لان العملة راجحة في ذات القرابة لادلائها الى الميت بالاب والحال راجح بحالة وهى الذكورة وقوة القرابة فانه يصل بالميت من الحائنين والعملة متصلة بابيه من جانب واحد * لاستواهما . في الذات اى ذات القرابة فالكل قرابة اخوة * فيترجح اى الاول بالحال ونحو زيادة الاتصال لاحدهما * وابن ابن الاخ لاب وام لا يتر مع ابن الاخ لاب للرجحان في الذات يعنى اتما وان استويا في ذات القرابة لان منزلتهما واحد وهو الاخوة لكن لاحدهما وهو ابن الاخ لاب معنى مرجح في ذاته وهو القرب فان نفسه اقرب الى الميت بواسطة وللاخر

كان الرجحان في الذات .
 احقته في الحال لوجهين
 احدها ان الذات اسبق
 من الحال فيصير كاجتهاد
 ابقى حكمه لا يحتمل
 النسخ بغيره . ولان الحال
 قائمة فلو اعتبرنا على مضادة
 الاول كان ناسخا للاول
 مبطلا له والتبع لا يصح
 مبطلا للاصل ناسخا له
 وهذا عندنا والشافى
 خفى عليه هذا الحد وهو
 معذور في منزل التقدم
 والمصيب في مراكر الزلل
 . مأجور وبينا اى انا هو
 موضع الاجماع قولنا
 في ابن ابن الاخ لاب وام
 اولاب اناحق بالتمصيب
 من الم لان هذا راجح
 في ذات القرابة والم راجح
 بحالة وكذلك العملة لام مع
 الحال لاب وام اناحق
 بالثاني والثالث للحال لانها
 راجحة في ذات القرابة
 والحال راجح بحالة وابن
 الاخ لاب وام اناحق من
 ابن الاخ لاب لاستواهما
 في الذات فيترجح بالحال
 وابن ابن الاخ لاب وام
 لا يتر مع ابن الاخ لاب
 للرجحان في الذات ومثله

معنى مرجح يرجع الى غيره وهو زيادة الاتصال لجذبه فكان الاول احق بالصوبة * ومثله
اي ومثل الترجيح المذكور في الفرائض كثير فان ابن الم لاب اولى من ابن ابن الم
لاب وامامنا * والجذ وان علا اولى من الم * وبنت العمة وان سفلت اولى بالثنتين من الحال
والحالة لارجحان في ذات القرابة * والعمة لاب وام اولى من العمة لاب والام وان استوت
في الذات لارجحان في الحال وقس على هذا (قوله) وعلى هذا اي على ان الترجيح بالذات اقوى
من الترجيح بالحال عند تراض الترجحين قال اصحابنا في مسائل صنعة الفاسب بان احدث
في المنصوب صنعة متقومة وهي مازداد قيمة العين * في الحياطة بدل من قوله في مسائل صنعة
الفاسب مع تكرير العامل وتفسيره اي بان غصب ثوبا فقطعه قيصا وخطاه * والصياغة
بان غصب فقرة فصاغها حليا او ضربها دراهم * والطبخ * والثني بان غصب طامنا فطبخه
اوشاة فذبحها وشوها * ونحوها بان غصب ساحة او اجرة فادخاها في ثاء واحد فاضربه
سيفا او صفر فاضربه آتية * انه يقطع حق المالك يمين من العين الى القيمة لانه يستقطع اصلا
* وهذا الجواب في مسألة الصياغة على قول اب يوسف ومحمد فاما عند ابى حنيفة رحمه الله
فلا يقطع بالصياغة حق المالك من العين لاسنين * وذلك لان الوصف الحادث
في المنصوب بصفة الفاسب متقوم وهو حق الفاسب بدليل ان المنصوب منه لا يأخذ العين
الا ويعطيه ما زادت الصنعة فيها من الحياطة والثني والاصل متقوم حقا للمنصوب منه ولا يمكن
التبني بينهما في الثني والطبخ ونحوها اصلا وفي الحياطة ونحوها لا ينقصها والقض ابطال
لحق الفاسب وحقه محترم لا يجوز الابطال عليه كحق المنصوب منه ولا سبيل الى اثبات الشركة
لاختلاف المالكين جنسا فلا بد من تلك احدهما بالاخر بالقيمة * قلنا حق الفاسب اولى
بالاعتبار لان حقه في الصنعة قائم لانها موجودة من كل وجه لبقائها على الوجه الذي حدثت
من غير تغيير وهو المراد من قوله قائمة بذاتها لا القيام بالذات الذي يكون للعين لان المراد
بالصنعة اثرها ولا بد له من القيام بمحل ولا يضاف حدوثها الى صاحب العين لانه لم يحدث في
الثوب شيئا والثوب ليس بملء ايضا لصيرورته مخيطا ثبت انه مضاف الى فعل الفاسب لا غير
وكانه احتراز عن الزوائد المتولدة من العين فانها حق المالك ثلوهما من ملكه وعما اذا هبت الريح
بخطئة مقصورة والتمت في طاحونة فطاحنتها او التفتها في ارض الفاسب ثبتت حيث لم يقطع به حق المالك
لان صيرورتها دقيقا وزرعا لما يمكن بفعل اجد فعل الطاحونة والريح لا يصلح للاضافة اليه بقيت مضافة
الى الخطئة فيصير ملكا لصاحب الخطئة اليه اشير في الامرار * وحق المالك في المنصوب ثابت من
وجه دون وجه لانه قائم من وجهه هالك من وجهه وذلك لان حقه في الثوب ولم يبق صورة ومضى من وجه
لانه كان ثوبا بالتراكيب وقد زال بالقطع من وجهه وبمضى النافع القائمة به زالت بالقطع وحدث
بالخطئة ما لم يكن وكذا حدث بفعل الثني صفة التضج وهي متقومة لانها تزيد في قيمة اللحم
واللحم يصير بها مستهلكا صورة ومضى من وجهه هاما للصورة فظاهرة واما الذي قلناه كان
صالحا لوجوه من الاغذية والاكن لم يصلح الا لما آل اليه وكذا الطبخ والماء ثبت ان العين هالكة

وعلى هذا قال اصحابنا
رحمهم الله في مسائل صنعة
الفاسب في الحياطة
والصياغة والطبخ والثني
ونحوها انه يقطع حق
المالك لان الصنعة قائمة
بذاتها من كل وجه
ولا يضاف حدوثها الى
صاحب العين واما العين
فهالكة من وجهه وهي من ذلك
الوجه مضاف الى صنعة
الفاسب فصارت الصنعة
راخجة في الوجود وقال
الثاني رحمه الله صاحب
الاصل احق لان الصنعة
باقية بالمصنوع تابعة له
والجواب عنه ما قلنا ان
البقاء بحال يمد الوجود
فاذا تراضا كان الوجود
احق من البقاء

من وجه ولهذا كان للمالك حق الترك في هذه الصورة وتضييع كل القيمة وهي من ذلك الوجه
أي الوجه الذي صارت هالكة تضاف إلى صنعة الناصب لأن الصنعة متى أوجبت تبديل المحل
من جميع الوجوه يصير وجوده مضافا إلى الفعل كإذا غسب خطلة فزرعها فبقيت وأوطعها
أو يرضى لحضنها تحت دجاجة حتى أفرخت أو تالة فأبتهسا حتى غرست فإذا تغير من وجه دون
وجه يصير الوجود في حق الملك مضافا إلى الفعل من وجه وقد ينسأ إن الثوب تبدل من وجه
صورة ومعنى فمن ذلك الوجه يصير مضافا إلى فعل الناصب وجودا والصنعة وجدت بفعله من
كل وجه وليس لها حكم الوجود بالثوب والوجود معنى راجع إلى الذات فرجعنا الصنعة باعتبار
أنها في الوجود راجعة لكونها موجودة من وجه وإن وجود الثوب من وجه مضاف إليها وهي
غير مضافة إليه كذا في شرح التتويع ولا يلزم على هذا ما إذا صبغ الثوب أحر أو أصفر أو قطعه
قبا ولم يخطه أو ذبح الشاة وسأخها وأربها ولم يشوها حيث لم ينقطع في هذه الصور حق المالك
مع وجود صنعة الناصب وتغير المصنوع بها لا ناقول أن كان حق الناصب في صورة الصنع
قائما من كل وجه فحق المالك في الثوب قائم من كل وجه أيضا لأنه لم يتغير الاسم والهيئة ولا الماني
فإن الثوب الأحر يصلح لجميع ما يصلح له الأيض إلا أن الناس ما اعتادوا الانتفاع به بالوجه
مخصوصة فإصلاحه لجميع الانتفاعات فبطل ما كان من قبل ولما كان كل واحد منهما قائما من كل
وجه فراجع الأصل على الوصف وفي قطع الثوب وذبح الشاة بدون الحياطة والشئ وجد
الاستهلاك من وجه إلا أنه لم يمارضه فعل الناصب لأنه ليس بمقوم فلم يسلط به حق المالك لكنه يغير
أن شاء مال إلى جهة الهلاك فيضنه القيمة وإن شاء مال إلى جهة القيام فيأخذ الثوب ويضمنه
التقصان ولا يلزم عليه أيضا مسألة الصياغة على قول أبي خيفة رحمه الله أن عنده لا ينقطع بها
حق المالك حتى كان له أن يأخذ العين من غير أن يضمن للناصب شيئا لأن الصنعة هناك قائمة من وجه
دون وجه إذ هي قائمة صورة لا معنى لأن الجودة لا يفرادها لقيمة لها في أموال الربوا فصارت
الصنعة والأصل سواء فراجع الأصل على الوصف بخلاف الصفراء أو الحديد فإنه يخرج بالصنعة
من أن يكون مال الربوا فإنه يباع بعد الصنعة عددا لا وزنا فكانت الجودة فيه مقومة فافترقا
وقال الشافعي رحمه الله صاحب الأصل راجع على صاحب الصنعة لأن الصنعة باقية بالمصنوع
لأنها لا تقوم بنفسها لكونها عرضا تابعة لها لأنها وصف والأوصاف اتباع لموصوفاتها
والجواب ما قلنا أن البقاء حال بعد الوجود فإذا تمارضا إلى الترجيح بالوجود والترجيح بالحال
كان الوجود أحق من البقاء ثم كون ثوبا وصفا لغيره لا يبطل حق صاحبه فإن حق
الإنسان في اتباع محترم كان حقه في الأصل محترما فاما هلاك الشئ فبطل للحق فمتى كان الشئ
هالكا من وجه فمن ذلك الوجه ليس يتحقق فلا يمارض حقا متحققا قائما من كل وجه سواء
كان تابعا أو أصلا بنفسه فلهذا رجعنا حق الناصب (توله) وكذلك أي وكما قلنا في صنعة الناصب
قلنا على هذا الأصل في كذا فإذا وجدت الزمرة في البض دون البض تعارضا أي البعض الذي
وجدت الزمرة فيه والبض الذي لم توجد فيه أو تمارض وجود الزمرة في البعض وعدمها في البعض

رمضان وكل صوم عين
أنه يجوز بالتبديل انتصاف
النهار لأنه ركن واحد
تعلق جوارزه بالزمرة فإذا
وجدت الزمرة في البعض
دون البعض تعارضا
فرجعنا بالكثرة وقال
الشافعي رحمه الله بل يرجع
إلى احتياط في العبادة
والجواب ما ذكرنا أن هذا
يؤدي إلى نسخ الذات
بالحال وعلى هذا قال
أبو خيفة رحمه الله في رجل له
خمس من الإبل السائمة
مضى من حولها عشرة
أشهر ثم ملك القدرهم ثم
حول الإبل فزكاهم بأعيا
بالب درهم أنه لا يضمنها
إلى الالف انتهى عنده لكنه
يسألف الحلول فإن وهبت
له ألف أخرى ضمنها إلى
الالف الأولى لأنها أقرب
فإن تصرف في غن الإبل
فرحها فاضم الربح إلى أصله
وإن كان بعد عن الحلول
ولا يعتبر الرجوع
بالاحتياط في الزكاة لما قلنا
أن الألف الربح متصل
بأصله ذاتا متصل بالألف
الأخرى حالا وهي أقرب
إلى مضى الحلول والذات
أحق من الحال والله أعلم
وإنما ذكرنا هذه الأقسام

فان وجودها يقتضى الجواز وعدمها يوجب الفساد فرجحنا بالكثرة اى ترجحنا البعض الذى وجدت الزمرة فيه **و**وجود الزمرة بالكثرة التى هى معنى راجع الى الذات وحكمنا بالصحة ورجح الشافى البعض الذى لم يوجد فيه الزمرة فحكم بالفساد احتياطاً في البادة قائماً اذا اجتمع فيها جهة الصحة وجهة الفساد ترجيح جانب الفساد بالاتفاق وما اعتبره معنى في الحال لان الفساد من الاحوال **و**الجواب عما قال الشافى رحمه الله ان الترجيح بالفساد يؤدي الى نسخ الذات بالحال فان اعتبار الكثرة يقتضى الجواز وترجح الفساد يطل ذلك لامحالة فيكون فيمنسح الذات بالحال وهو غير جائز لما مضى **و**لا نقول ليس كذلك بل فيه نسخ الحال بالحال لان الكثرة والثقله من الاوصاف ايضا **ل**انا نقول الكثرة تحصل بانضمام الاجزاء وهو معنى راجع الى الذات والفساد حال طارئ على الذات من كل وجه فكان الاول اولى **و**على هذا اى على الاصل المذكور فان وهب له الف ضمها الى الالف الاولى وهى الالف المملوكة دون ثمن السائمة لانها اقرب الالفين الى الحول يعنى قد استحق عليه الضم بمعنى المجانية وقد تمارض هذا المبنى في الالفين على السواء فوجب الترجيح بالقرب الى الحول لانه يرجع الى الاحتياط في حق الله تعالى كروض التجارة يقوم بما هو الاضعف للفقراء احتياطاً **ف**ان تصرف في ثمن الاصل فربح الفاضل الربح الى اصله وان بعد اصله عن الحول ولا يثبت الرجحان بالاحتياط في الزكوة بان يضم الى الالف الاخرى باعتبار القرب الى الوجوب لان النتيجة معنى يرجع الى ذات المستفاد فان كون الشيء منفرداً عن الشيء معنى يرجع الى ذاته لان ذاته اجزء منه والقرب الى الحول حال زائدة فيه فكان الترجيح بمعنى راجع الى الذات احق من الترجيح بالحال **و**هذا كروض التجارة اذا كانت مشتركة باحد الفقدين يقوم في حكم الزكوة به وان كان يقوم بالنقد الاخر اضع لحصول ذاتها **و**ثم استوضح محمد رحمه الله في الجامع هذا الكلام فقال لو كان باع الفتم بمجارية تساوى القدرهم فزادت زيادة متصلة حتى صارت تساوى الفتم فلو قلنا يضم الزيادة الى المال الاخر اذا كان اقرب الى الحول لادى الى امر قبيح وهو ان يركب اصل الجارية باعتبار رحول وصفتها باعتبار حول آخر فلهذا يضم المتولد الى ما تولد منه كذا في شرح الجامع لشمس الائمة رحمه الله **ل** يكون اصلاً لغيرها من الفروع كالأجر المكي للعمرة وطاف لها شوطاً ثم احرم بالحج يرفض احرام العمرة عند ابي يوسف ومحمد رحمه الله لان العمرة يسر قضاءه واقل اعمالاً ويرفض احرام الحج عند ابي حنيفة رحمه الله لان العمرة راجحة في ذاتها لوجود جزء من اركانها بخلاف الحج **و**مقاله ترجيح بالحال (قوله) واما الرابع يعنى من اقسام اول الباب وهو بيان القاسم من وجوه الترجيح **و** ترجيح القياس بقياس آخر وقدمنا الكلام فيه **و** وما يجرى مجراه مثل ترجيح أحد القياسين بالخبر لان القياس متروك بالخبر فلا يكون حجة في مقامه والمضير الى الترجيح بعد وقوع التمازض باعتبار الملائقة ومن ترجيح احداً لخبرين بنس الكتاب لان الخبر لا يكون حجة في منازعة النص **ع**لى ما قلنا يعنى في اول الباب ان الترجيح لا يقع باصباح **ع**لى ما فراده **و** والثاني من الترجيحات الفاسدة الترجيح بقلة الاشياء وهو ان يكون للفرع باحد الاصلين شبه من وجه واحد وبالاصل الآخر الذى يخالف الاصل الاول شبه من وجهين او من وجوه **و** وهو صحيح عند عامة اصحاب الشافى وقد نقل صاحب

واما الرابع فعلى اربعة اوجه
ترجيح القياس بقياس
آخر وما يجرى مجراه على
ما قلنا والثاني الترجيح
بقلة الاشياء مثل قولهم
ان الاخ يشبه الولد بوجه
وهو المحرمية ويشبه ابن
العم بسائر الوجوه مثل
وضع الزكوة وحل الحليلة
وقبول الشهادة ووجوب
القصاص من البطريقين
فكان اولى وهذا الجليل لان
كل شبه يصاح قياساً فيصير
كترجيح القياس بقياس آخر

القول طلع عن الشافعي رحمه الله ائمال في كتاب ادب القاضي الشيء اذا شبه اصلين بنظر
ان شبه احدهما في خصتين والاخر في خصلة الحقته بالذي شبهه في خصتين وهذا تنصيص
على ترجيح احدي المتبين بكثرة الشبه * وهذا لان التماس الحمل حجة الا لا قاذة غلبة
الظن ولا شك ان الظن يزداد قوة عند كثرة الاشياء كما يزداد عند كثرة الاصول * وهذا باطل
عندنا لان الاشياء اوصاف واحكام تحمل عللا وكثرة الملل لا توجب ترجيحاً لكثرة الآيات
والاخبار ولا فرق بين اوصاف تستبطن من اصل او اصول ولو كانت من اصول شئ لم توجب
ترجيحاً فكذا هذا * وهذا بخلاف كثرة الاصول فان هناك الوصف واحد وكل اصل
يشهد بصحته فيوجب قوة وشأته على الحكم فاما هنا فالاصل واحد والافصاف متعددة
لان كل شبهة وصف على حدة يصلح للجمع بين الاصل والفرع فكان من قبيل الترجيح بكثرة
الادلة * قال النزالي رحمه الله ترجيح الملة بكثرة شبهها باصلها على التي هي اقل شبهها باصلها
ضعيف عند من لا يرى مجرد الشبه في الوصف الذي يتعلق بالحكم به موجبا للحكم ومن رأى ذلك
موجبا فغايته ان يكون كلة اخرى ولا يجب ترجيح عتئين على علة واحدة لان الشيء يترجح
بقوته لا بضعاف مثله اليه كالأرجح الحكم الثابت بالكتاب والسنة والاجماع على الثابت باحد
هذه الاصول * والثالث من التريجحات الفاسدة الترجيح بالعموم مثل ترجيح اصحاب النعاني
التعليل بوصف الطعم في الاشياء الاربية على التعليل بالكيل والجنس لان وصف الطعم يعم
القليل وهو الحنفية مثلا والكثير وهو المكيل والتعليل بالكيل والجنس لا يتناول الا الكثير
فكان الاول اولى لان المقصود من التعليل تعميم حكم النص فكونه اعم كان اوفق لمقصوده
* وهذا باطل عندنا لان الوصف فرع النص لكونه مستبطا منه وثابتا به والنص الخاص والعام
سواء عندنا * وعند الخصم الخاص يقضي اي يترجح على العام فكيف صار العام احق
من الذي هو فرعه * هو راجع الى العام والضمير المحرور راجع الى الذي يعني كيف صار العام
في الفرع احق من الخاص الذي هو الى العام ودونه في الرتبة * ويؤيده عبارة شمس الاثمة وعنده
الخاص يقضي على العام كيف يقول في الملل ان ما يكون اعم فهو مرجح على ما يكون اخف
* او يقال معناه كيف صار العام من الوصف احق اي اقوى من النص الذي هو فرعه حيث
لم يترجح العام من النص على الخاص منه وترجح العام من الوصف على الخاص منه * ولان
التمدى غير مقصود من التعليل عند الخصم حيث يجوز التعليل بملة قاصرة فكان وجود
التمدى وعدمه في التعليل بمنزلة لصحته بدونه فبطل الترجيح بالعموم الذي هو عبارة عن زيادة
التمدى * الا ترى ان كثيرا من اصحاب الشافعي لم يرجحوا المتقدمة على القاصرة وقالوا هما
سواء منهم صاحب القواطع والنزالي * ورجح بعضهم القاصرة على المتقدمة منهم ابو اسحاق
الاسفرايني ولو كان العموم مقصودا لترجحت المتقدمة بعمومها على القاصرة * قال النزالي
رحمه الله ترجيح المتقدمة على القاصرة ضعيف عند من لا يفسد القاصرة لان كثرة الفرع
بل وجود اصل الفروع لاتين قوة في ذات الملة بل يشهد ان يقال القاصرة اوفق للنص وآمن

والثالث الترجيح
بالعموم مثل قولهم ان
الطعم احق لانه يعم القليل
والكثير وهذا باطل لان
الوصف فرع النص والنص
للعام والخاص سواء عندنا
وعند الخصم الخاص يقضي على
العام فكيف صار العام
احق من الذي هو فرعه
وبلان التمدى غير مقصود
عندكم فبطل الترجيح
وعندنا صار علة بضمناه
لا بصورته والمعم صورة
والراجح الترجيح بقلة
للاوصاف فيقال ذات
وصف احق من ذات
وصفين وهذا باطل لان
الملة فرع النص والنص
الذي خص نظمه يضرب
من الاجماز والاختصار
والنص الذي اشيع بيانه
سواء ائمال الترجيح في هذا
الباب بالماضي التي مر ذكرها
فاما بالصور فلا والقلّة
والكثرة صورة ولم يعتبر
فلا في الذي جعل نظمه
حجة في هذا اولى

من الزلل فكانت اولى * وعندنا صار الوصف علة بمنه وهو التأثير ولا مدخل للمعوم في ذلك بل المعوم صورة ولا اعتبار لها في الملل * والرابع من الترحيحات الفاسدة الترجيح بقلة الاوصاف مثل ترجيح بعض اصحاب الشافعي وصف الطعم في باب الربوا على الكحل والجنس بوحدة الوصف اذ الجنس شرط عندهم قالوا علة هي ذات وصف واحد اقرب الى الضبط وابعد عن الخلاف واكثرنا ثيرا من ذات وصفين لعدم توقفها في اشارة الحكم على شيء آخر فكانت اولى * ومنهم من قال التي هي اكثروصفا اولى لانها اكثر شيها بالاصل * والاصح انهما سواء لان ثبوت الحكم بالعلة فرع لثبوت بالنص والنص الموجز لا يرجح على المطول في البيان فكنا العلة * ولم يثبت ذلك اى الرجحان بالقلة والكثرة في النص الذى جعل نظامه حجة مع تحقق الاختصار والاشباع فيه ومع كونه اصلا * ففي هذا اى في التمثيل الذى هو فرع النص ولا يتحقق فيه الاختصار والاشباع اولى ان لا يعتبر القلة والكثرة اذ الاعتبار فيه للتأثير لا بالقلة والكثرة * بخلاف اعتبار الكثرة في الصوم لان الصوم انما صار صوما باعتبار صورته ومعناه فكان اعتبار الكثرة فيه اعتبارا للذات في مقابلة الحال قاماها فلا اعتبار للصورة اذ العلة صارت علة معناها لا بصورتها فلم يمكن فيها اعتبار الكثرة * واعلم ان الاصوليين ذكروا وجوها كثيرة في التراجيح الصحيحة والفاسدة بحيث لا تكاد تضبط لان شيخ رجحه الله اقتصر في بيان الوجوه الصحيحة على الاربعة المتقدمة لانها هي المبينة على المعاني الفقهية والمتداولة بين اهل الفقه ولان ماسواها من الوجوه الصحيحة قد اندرج فيما تقدم من الابواب واقتصر في بيان الوجوه الفاسدة على هذه الاربعة لانها هي المتداولة بين اهل النظر وقد حصل الوقوف ببيان فسادها على فساد ماسواها من الوجوه الفاسدة فتقل الفائدة في الاشتغال بتفاصيلها والله اعلم

باب وجوه دفع الملل الطردية *

* الاوصاف الطردية نوعان * نوع منها اوصاف فاسدة في ذواتها تلحقها عن التأثير والملائمة * ونوع منها اوصاف صحيحة في ذاتها لكنها ملائمة ومؤثرة لان اهل الطرد تسمكوها بطرادها لا بتأثيرها ومناسبتها اذ المنظور عندهم نفس الاطراد لا غير فهذا الباب لبيان وجوه الاعتراض على هذا النوع من الاوصاف الطردية * وهو القسم الثاني من هذا الباب اى هذا الباب هو القسم الثاني من باب دفع الملل فانه قد ذكر في اول ذلك الباب ان الملل نوعان مؤثرة وطردية وعلى كل قسم ضرور من الدفع وقد فرغ من بيان وجوه دفع الملل المؤثرة وما يتفق بها فنشر في بيان القسم الثاني من ذلك الباب * لانه يرفع الخلاف اى عما اوجبه علة المستدل لان الحكم المقصود * فهو احق بالتقديم بغيره لسا كان هذا النوع من الاعتراض رافعا للخلاف كان اولى بالتقديم لان المصير الى النزاع مع امكان الوقاف وحصول المقصود به اشتغال بما لا يفيد ونوع من السفة ثم الحجة على الخصم بما يكون مناقضا لدعواه فاذا وافقه الخصم فيما قال لم يكن مناقضا لدعواه فلا يكون حجة (قوله) اما القول بموجب العلة فالترام ما يلزمه الملل بتمثيلها اى قول السائل ما يوجب الملل عليه بتمثيله يعنى مع خلاف في الحكم المقصود * يدل عليه عبارة عامة الاصوليين

باب وجوه دفع الفتل الطردية *

وهو القسم الثاني من هذا الباب وذلك اربعة اوجه القول بموجب العلة لانه رفع الخلاف فهو اسحق بالتقديم ثم الملائمة ثم بيان فساد الوضع ثم المناقضة اما القول بموجب العلة فالترام ما يلزمه الملل بتمثيله وانه يلجى اصحاب الطرد الى القول بالمعاني الفقهية وذلك مثل قولهم في مسح اثر رأسه ركن في وضوء فيسن ثلثه كفسل الوجوه فيقال لهم عندنا سن ثلثه لان فرضه يتأدى بقدر الربع عندنا وعندكم باقل منه فاجاوزه الى امتعابه فثلثت وزيادة اذ ليس مقتضى التثليث اتحاد الجمل لاحالة الا ترى ان من دخل ثلاثة دور وكان ثلث دخلات بمنزلهما في دار واحدة

هو تسليم ما اتخذ المستدل حكماً لدليله على وجه لا يلزم منه تسليم الحكم المتنازع فيه وهذا النوع من الاعتراض إنما يستقيم فيما إذا أثبت الملل بملته ما يتوهم أنه محل النزاع ولا يكون كذلك فيمكن للسائل دفعه بالتزام موجب مع ققاء مقصوده في الحكم أو أثبت الملل بدليله إبطال ما يتوهم أنه مأخذ الخصم فالتزام السائل موجب عليه مع ققاء نزاعه في الحكم يتبين أن ذلك ليس مأخذه فمستلة التثليث ومستلة التحمين من أمثلة القسم الأول والمسائل الباقية إلى آخر الفصل من أمثلة القسم الثاني وأكثر القول بالموجب يتحقق في هذا القسم لحفاء مأخذ الأحكام لكثرة تشعبها وعدم الوقوف على ما هو مستند الخصم من حملتها بخلاف محل النزاع وهو الأحكام المختلف فيها فإنه قل ما يتفق الذهول عنها ولهذا يشترك في معرفة الأحكام المتقولة عن الأئمة الخواص والعوام دون معرفة المدارك وإنما إى القول بموجب العلة يلجئ إى يضطر أصحاب الطرد إلى القول بالمعاني الفقهية المؤثرة بغير ما راوا أن الاشتغال بالطرد لم يفتن عنهم شيئاً عرضوا عنه وذكروا به في المناظرة أو ساقاً مؤثرة ومافى فقهية لا يمكن ردها بهذا النوع من الاعتراض أو من مآلهم لما تمسكوا بإطراد وصف ورد عليهم بهذا النوع من الاعتراض اضطروا إلى بيان التأثير لذلك الوصف ليصير حجة على الخصم والوجه الأول أظهر لأن هذا الاعتراض لما توجه على المستدل صار منقطعاً عند عامة الأصوليين تبين أن ما يسيبه من الدليل لم يكن متعلقاً بمحل النزاع وإذا كان كذلك لم ينفعه بيان التأثير لوصف بند ما صار منقطعاً فكان الوجه الأول أولى وذلك إى القول بالموجب يتحقق في هذا الفصل فمما تجاوزاه وبجاء المقادير المفروض إلى استيعاب الرأس الذى هو سنة بالإجماع تثليث وزيادة ولكن في غير المحل الذى أدى فيه الفرض وذلك ليس مانع عن التثليث إذ ليس مقتضى التثليث اتحاد المحل لما ذكره وإذا كان إى الأمر كذلك إى كذا ذكره فإن اتحاد المحل ليس مقتضى التثليث فقد ضم الماسح إلى الفرض أمثاله فكان هذا القسم تالياً وزيادة أذا التثليث ضم المئين إلى الأول وهذا ضم ثلثة أمثاله وأكثر فإن غير إى المستدل الباردة بطريق العناية يقال وجب أن يسن تكراره إى أردت بالتثليث التكرار الذى هو مقتضى اتحاد المحل لأحالة أو بطريق الانتقال من حكم إلى حكم فإنه صحيح يعنى هذا الوصف كاقضى التثليث اقضى التكرار يضافت به هذا الحكم لم نسل ذلك إى سنية التكرار فى الأصل وهو الفسل فيقول لا نسلم أن التكرار فى الأصل مسنون قصد بل المسنون تكميله إى هو الأصل فى الأركان وتكميله إى تكميل الأصل أو تكميل الركن أو الفرض بإطلته فى محله بمنزلة إطالة القيام والركوع والسجود لا بتكراره لأن النص الذى يوجه لا يقتضى التكرار ولكنه يقتضى الكمال فيكون فى الإطالة امتثال به لكن الفرض لما استغرق فى الفسل محله لم يمكن التكميل بالإطالة لأنه يقع أكلاً فى غير محل الفرض اضطروا إلى المصير إلى التكرار ليحصل التكميل بالزيادة من جنسه فى محله خلفاً عن الأصل وهو التكميل بالإطالة والأصل ههنا مقدور عليه فى مسح الرأس لانعاش محله فبطل الخلف وهو التكميل بالتكرار وقوله فى مسح الرأس بدل من ههنا قال القاضى الإمام رحمه الله التكميل إنما يحصل بزيادة من جنس الأصل فى محل الأصل لأنه فى غير محله لا يكون أكلاً وههنا التكميل بهذا الطريق يمكن من غير

وإذا كان كذلك فقد ضم إلى الفرض أمثاله فكان تالياً وزيادة فإن غير الباردة فقال وجب أن يسن تكراره لم يسل ذلك فى الأصل لأن التكرار فى الأصل غير مسنون ولكن المسنون تكميله وهو الأصل فى الأركان وتكميله بإطلاله فى محله أن يمكن بمنزلة إطالة القيام والركوع والسجود ولكن الفرض لما استغرق محله اضطروا إلى التكرار خلفاً عن الأصل والأصل ههنا مقدور عليه فى مسح الرأس لانعاش محله فبطل الخلف

وظهر بهذا قوله المسته وهو ان لا أثر للركنية في الذكر ارضا لا كافي اركان الصلوة ولا اثر لها في التكميل لاحالة الا يرى ان مسح الرأس بشاركة
مسح الخف في الاستيعاب متوهو ﴿ ١٢٢٥ ﴾ ورخصة كذلك المضمضة فاما المسح فله اثر في التخفيف لاحالة لانه لا يؤدي لطهر

مقول فلما كان كذلك كان

الاطالة فيسته لا التكميل
بالنكران الا يرى ان التكميل
بالتركار بما يحقه بالمحظور
وهو الفصل فكيف يصلح
تكميلا واما الفصل فقد
شرع الطهر مقول
فكان التكميل
ولم يكن محظورا فقد ادى
القول بموجب اللة الى
الممانه وهذا كله بناء
على ان الفرض في المسح
يتأدى ببعض الرأس لاحالة
وذلك غير مسلم على من ذهب
بل الفرض يتأدى بأكمله
ولكن الشرع رخص في
الحط الى اذن المقادير
وذلك كالقراءة عندكم وان
طلت كانت فضا وقد
تنادى بآية واحدة واذا
كان كذلك لم يلزمه شيء
من هذا الوجه والجواب
عنه ان هذا خلاف الكتاب
قال الله تعالى وامسحوا
برؤسكم وارجلكم وقد
يتأ في ابواب حروف
الما في ان الاستيعاب غير
مراد بالنص فصار البعض
هو المراد ابتداء بالنص
فصار اصلا لرخصة فصار
استيعابا بأكمله للفرض
والفضل على تصاب
التكميل بدعة بالاجماع

ما جديد لانه يحصل بالاستيعاب تكميل الطهارة المطلوبة بالمسح فرضا بما طهر يستعمله
في محل الفرض لان الرأس كله محل المسح والبلل طهور مالم يستوعب الضوء كالأمة في الفصل
يبقى طهورا في آخر الضوء على حكم الابتداء فيزداد بالأمداد طهارة قدر الفرض الذي
لواقتصر عليه اجزاء بطهارة مثلها بما مثل ماء الإصبل في محل مثل محل الأصل فيلحق
بالفصل اذا تلت في فكر الزيادة عليه بماء طهور كما ذكره في الفصل بعد الثلاث ويظهر بهذا
اي ما ذكرنا من القول بالوجوب والممانه فقه المسألة فان المائل يضطر الى الرجوع الى طالب
التأثير لوصف الركنية في التكرار والى التأمل في وصف المسح الذي هو مستند خصمه فتبين
حيث ان لا أثر للركنية في التكرار اصلا فان فركان الصلوة لم يشرع اشكرار فرضا ولا سنة
مع قيام وصف الركنية ولا اثر لها الى الركنية في التكميل لاحالة يني ليس التكميل مختصا
بالركنية مع كونها مؤثرة فيها هو ثابت فيها ورخصة فيها هو سنة ايضا فلا يكون هذا الوصف
منتمكا الا ترى ان مسح الرأس شاركا مع الحظ في الاستيعاب سنة يني يني الاستيعاب
في مسح الحظ بللما في الساق التي هي منتهى بها محل الفصل كايمن في مسح الرأس وهو
اي مسح الحظ رخصة وليس بركن بدليل انه لو تزع خفيه وغسل رجليه جاز وكان افضل
ولو كان ركنا لا يتأدى الوضوء بدونه كمسح الرأس وكذلك اي وكسح الحظ المضمضة فيها
ليست بركن وقد شرع التكميل فيها ايضا بالتكرار كغسل الوجه ثبت ان وظائف الوضوء
اركانها ورخصها وسننها سواء في معنى التكميل لاختصاص للركنية فاما المسح فقد ظهر تأثيره
في التخفيف وثبت اختصاص التخفيف وهو معنى قوله لاحالة فكان متمكا لانه لا يؤدي لطهر
مقول يني انما كان مؤثرا في التخفيف لان المسح لا يمل في معنى التطهير بدليل ان الطهارة لا تحصل
بالمسح لو تحققت نجاسة في المحل فلا كان كذلك اي كان المسح كايمنه لا يؤدي لطهر غير مقول يني ما كان
المطلوب منه طهارة حكمية لاحقية كانت الاطالة في سنة قل زاد بها طهر حكمي مثل الاول مع رعاية صفة
التخفيف لا التكميل بالتكرار لان التكميل به شرع فيما عقل معنى التطهير فيه وهو التطهير بتبديل
الماء ليكون اقرب الى طمانينة القلب كما في غسل التجاسة العينة من البدن والثوب وهذا
كله اي ما ذكرنا ان الاستيعاب تثليث وزيادة وانما كمال المسح بطريق السنة يحصل بالاطالة دون
التكرار بناء على كذا يتأدى ببعض الرأس لاحالة اي بكل حال سواء استوعب او اقتصر على
مقدار الفرض وذلك اي التأدي بالبعض بكل حال وذلك اي تأدي الفرض بالكل والحط
الى الأدنى بطريق الرخصة مثل القراءة عندكم فانها وان طالت كانت فرضا مع ان فرضها يتأدى
بآية واحدة وكذا الركوع والسجود والجواب عنه اي عما ذكرنا ان الفرض يتأدى بالكل
والحط الى الأدنى رخصة فصار البعض هو المراد ابتداء بالنص بخلاف النص الموجب للقراءة
فانه لا يقتضي تبعضا بل هو دال على وجوب مطلق القراءة فيتأدى الفرض بمطلق ما يسي
قراءة والتفليل والكثير داخلان تحت المطلق فذلك يتأدى الفرض بالكل كما يتأدى بالتفليل
والفضل على تصاب التكميل بدعة كالفصل على الثلاث في الفصل والفضل على الاستيعاب
في مسح الحظ (قوله) ومن ذلك اي وما يمكن ان يقال فيه بموجب البراءة لان هذا الوصف

ومن ذلك قولهم في صوم (رابع) رمضان انه صوم فرض (١٥٤) لا يصح الا بتعيين النية وقتلنا نحن بموجب ان هذا
الوصف يوجب التعيين لكنه لا يمنع وجود ما يبيحه فيكون اطلاقه تعينا ولا لا يصح عندنا الا بتعيين النية لانه لا انما يجوز ما يطلق النية على انه تعيين

وهو الفرضية يوجب التمين لان تحصيل الوصف واجب كتحصيل الاصل فلم يكن بد من نية
 الفرض لتمييزه عن غيره بالتمين * لكنه وان اوجب التمين لا يمنع وجود ما يمينه وقد وجد
 الممين وهو اقراره بالشرعية وعدم المزاح فان الله تعالى لم يشرع في شهر رمضان صوما سوى
 صوم الفرض فيكون معناه بتعين الشارع فاذا اطاق صار كانه نوى الصوم المشروع فيه
 وتمتع يجوز بدون التمين فكذا هي انصرف مطلق الاسم اليه * فيكون اطلاقه ايمنا اى اصابه للمشروع
 الممين * ولانه اى صوم رمضان لا يجوز عندنا الا بتمين التيمنة من العبادات كما قلتم ولكن التمين قد وجد
 من العبد لان اطلاق التيمنة تعيين في هذه الصورة لان التمين ساقط عنه * والفرق بين التكتين
 ان التكتة الاولى تشير الى ان التمين ساقط عن العبد لحصول التمين بتعين الشارع والتكتة الثانية
 تشير الى ان التمين لم يسقط عنه ولكن اطلاق التيمنة منه تعيين فكان التمين مضافا الى العبد
 * ففي هاتين الملتين انما امكن للسائل القول بموجب العلة لان الحكم المذكور فبهما وهو
 التثنية في المسئلة الاولى والتمين في المسئلة الثانية ليس محل النزاع وانما النزاع في ان الاستيعاب
 تثليث وان اطلاق التمين (قوله) ومن ذلك اى وعما يتأتى فيه القول بموجب العلة قول اصحاب
 الشافعي فان الشروع في صلوة انتطوع او صوم التفل غير ملزم بشر فقل قرينة الى آخره
 * حتى ان اى القضاء يجب اذا قصد لا باختياره بان شرع في صلوة التفل بالتيمع ناسيا الماء في رحله
 * ثم وجد انه يذكره في خلال الصلوة * او شرع في صوم امثل نصب الماء في حلقه في التزم
 وجب عليه القضاء عندنا وان لم يوجد منه الاقصاد ولما وجب القضاء بالفساد كما وجب بالاقتداء
 علم انه مضاف الى معنى آخر شامل لهما وهو الشروع الذى يصير الاداء به مضمونا عليه
 وقوات المضمون موجب للمثل * فان قيل اى غير الملل العبارة فقال بشر فقل قرينة لا يعضى
 في فاسدها فوجب ان لا يلزمه القضاء بالشروع ولا بالاقتداء كالوضوء * قلنا كذا يعنى نلتزم
 هذا الموجب ايضا ونقول لا تضمن القرينة بالشروع المتعارف الى عبادة لا يعضى في فاسدها وانما
 تضمن بالشروع في عبادة تلتزم بالنذر ولا بد من اضافة الحكم الى هذا الوصف لان الوصف
 انما يذكر علة للحكم وما ذكر لا يصح علة للوجوب فلا بد من اضافته الى وصف يصلح علة
 للوجوب وهو انه مما يلتزم بالنذر وعدم التزم بالوصف الذى ذكره لا يمنع لزوم
 باعتبار الوصف الذى ذكرناه واذا آل الكلام الى ما قلنا يضطر الملل الى اقامة الدليل على
 ان الشروع غير ملزم وانه ليس نظير النذر في كونه ملزما فظهر به فقه المسئلة * وذلك اى
 قولهم في هذه المسئلة انه بشر فقل قرينة لا يعضى في فاسدها فلا يلزمه القضاء مثل قولهم في العبد
 الى آخره * وصورة المسئلة ما اذا قتل العبد خطأ يجب على القاتل قيمته ولا تزداد على دية الحر
 وتنقص منها عشرة دراهم وعندهم يجب قيمته بائنة ما بلغت * قالوا العبد مال فلا يتقدر
 بدله بالقتل كالدية وغيرها * وقلنا لا يتقدر بدله بهذا الوصف وهو المالية ولكنه لا يمنع وجود
 وصف آخر يتقدر بدله به وهو وصف الادمية لان العبد بهذا الوصف ليس بمال بل هو موقف
 على اصل الحرية على ما عرف فيقدر بدله بهذا الوصف كدية الحر لا بوصف المالية * وانما

ومن ذلك قولهم بشر
 تفصل قرينة لا يعضى
 في فاسدها فلا يلزم القضاء
 بالاقتداء كقيل في الوضوء
 فقلنا هم لا يجب القضاء
 عندنا بالاقتداء حتى انه
 يجب اذا قصد لا باختياره بان
 وجد التيمع في التفل ماء
 لكنه بالشروع يصير مضمونا
 عليه وقوات المضمون في
 ضما نه يوجب المثل فان
 قيل وجب ان لا يلزمه
 القضاء بالشروع ولا
 بالاقتداء قلنا عندنا القرينة
 بهذا الوصف لا تضمن
 وانما تضمن بوصف انه
 يلتزم بالنذر وذلك مثل
 قولهم العبد مال فلا يتقدر
 بدله بالقتل كالدية وعندنا
 لا يتقدر بدله بهذا الوصف
 بل بوصف الادمية وهذا
 كلام حسن الا ترى ان
 الموجود قد يكون ببعض
 صفاته حسنا وببعض
 صفاته رديا فيجوز ان
 تكون القرينة مضمونة
 بوصف خاص غير مضمونة
 بسائر الاوصاف

نقص دينه من دية الحر بمشرة فسبأ نيك بيانه ان شاء الله تعالى في باب العوارض * وهذا كلام حسن اى التزام السائل ما ذكره الملل من الحكم بناء على الوصف الذى ذكره وانبات مقصوده بوصف آخر طريق حسن فانما الموجود فديكون بعض صفاته حسنا وبعض صفاته رديا اى فيحاطع ان الحسن والقبح متضادان وله امثلة في المحسوسات والمشروعات فان الانسان قد يوصف بالحسن باعتبار حسن وجهه وبالقبح باعتبار قصر قامته * وقتل الجاني حسن باعتبار جنائته قبح باعتبار تخريب بيان الرب وكذا الصوم انتهى عنه والصلوة انتهى عنها * وكذا العبد بين اثنين اذا امره احدهما بفعل ونهاه الآخر عن عين ذلك الفعل كان اقدامه عليه وانهاؤه عنه حسنا من وجه قبيحا من وجه * واذا كان كذلك جاز ان يكون القرية مضمونة بوصف خاص وهو انه تلزم بالذم غير مضمونة بسائر الاوصاف وهى كونها قرية وكونها مما لا ينعى في فاسدها وكونها غير واجبة بالامر وعوها (قوله) ومن ذلك اى وما قيل فيه بموجب الملة قولهم فيما اذا اسلم مذروعا في جنسه بان اسلم هرويا في هروى فانه لا يجوز عندنا ويجوز عندهم انه اسلم مذروعا في مذروع فيجوز كاذبا اسلم هرويا في هروى * ونحن نقول بموجب فان هذا الوصف وهو ان هذا اسلام مذروع في مذروع لا يفسد العقد عندنا ولكن ذلك الوصف لا يمنع وجود الفساد بمعنى آخر موجب للفساد الا ترى انه لو لم يقبض رأس المال في المجلس او قرن هذا العقد شرط فاسد بان اسلم بذراع رجل عنه كان فاسدا بالاتفاق مع وجود هذا الوصف فيجوز ان يفسد بمعنى الجنسية ايضا فانها احدوصى علة الربو اذ صلح محرمة للنسبة كالوصف الاخر وهو الكفر فانه لو اسلم خطبة في شعر لا يجوز لما قلنا من وجود احد وصى علة الربو اذ كذا ههنا فيجئنا يضطر الملل الى بيان ان الجنسية لا تصلح علة لفساد هذا العقد بها لان امك * وكذلك اى ومثل قولهم في هذه المسئلة قولهم في المختلطة الى اخره ونحن نقول بموجب اى بموجب هذا التحليل فان عندنا لا يلحقها الطلاق بوصف انها منقطعة النكاح ولكن بوصف انها ممتدة عن نكاح صحيح فان المدة اثر من آثار النكاح وبقيائها يبقى ملك للزوج عليها حتى كان له ولاية منها عن الخروج فتكون المرأة بهذا الوصف بمحلا للطلاق * واحترز بقوله نكاح صحيح عن الممتدة عن نكاح قاسد فانها ليست بمحل للطلاق لانها في حال عدو المتاركة ليست بمحل للطلاق في حال المتاركة الى هى حالة المدة الاولى * ومن ذلك قولهم في اشتراط الايمان في رقة كفارة والظهار والصوم محرر في تكفير * ونحن نقول هذا الوصف وهو كونه محررا في تكفير بموجب اشتراط ايمان المحرر كما قلتم لكن قيام الموجب لاشتراط الايمان لا يمنع مبادرنا بسقط اشتراطه وهو اطلاق صاحب الشرع الذى هو صاحب الحق بقوله فتحرر رقة * كالدين يسقط بتي قيام الدين في الذمة بموجب الاداء ولكنه لا يمنع وجود ما سقطه كالإبراء صاحب الحق من عليه الدين عن حقه واذا كان كذلك حصل الاستئصال بالامر باعتاق الكافرة كاحصل باعتاق المؤمنة فيخرج به عن المهددة فيضطر الملل عند ذلك الى الرجوع الى نفسه المسئلة وهو ان الا مثالا لم يحصل بتحرير الكافرة كالا يحصل به كفارة القتل لان

ومن ذلك قولهم اسلم مذروعا في مذروع جاز ونحن نقول بهذا الوصف لا يفسد عندنا وذلك لا يمنع وجود الفساد بدليه كاذبا قرن به شرط قاسد وكذلك قولهم في المختلطة انها منقطعة النكاح فلا يلحقها الطلاق كتقضية المدة ونحن نقول بموجب لان الطلاق لا يلحقها بهذا الوصف بل بوصف انها ممتدة عن نكاح صحيح ومن ذلك قولهم محرر في تكفير فلا يقع به التكفير الا بايمان المحرر ونحن نقول هذا الوصف بموجب الايمان عندنا لكن قيام الموجب لا يمنع مبادرنا بسقطه وهو اطلاق صاحب الشرع الذى هو صاحب الحق كالدين يسقط وكذلك قولهم في السرقة انها اخذ مال الغير باليدين فيوجب الضمان قلنا ونحن نقول به لكن لا يمنع اعتراض ما سقطه كالإبراء فكذلك استيفاء الحد

المطابق محمول على المقيد * وكذلك اى وكقولهم في مسئلة التفرقة قولهم في السرقة يعنى فإن
القطع في السرقة لا يوجب سقوط ضمان المروق عن السارق انما اخذ مال الغير بلا تدن اى
بلا اعتقاد اباحة وتأويل في الاخذ فيوجب الضمان كالنصب بخلاف اخذ الحربي مال المسلم
واخذ الباغي مال المأذون لانه اخذ بطريق التدن اذا لحربي يمتد اباحته
والباغي يأخذ بتأويل فيسقط الضمان عند وجود التهمة * وانا نقول به اى نسلم ان ما
ذكره وامن الوصف وهو انه اخذ مال الغير موجب للضمان ولكنه لا يمنع اعتراض ما يسقطه
* كالابرآء اى كابرآء صاحب الحق وهو المروق من السارق عن الضمان * فكذلك اى كالأبراء
استيفاء الخدعة في اسقاط الضمان * فيقول الكلام حينئذ الى ان استيفاء الخدعة موجب للضمان ام
لا يظهر منه المسئلة * في هذه المسائل قصد المائل بالتعليل ابطال مذهب خصمه فيما ذهب
اليه من الحكم قال السائل بالقول بالموجب بان ما ذكرت ليس بأخذ الحكم عندى وان هذا التعليل
لا يقدح فيها ذهب اليه من الحكم * ثم اختلف في انه هل يجب على السائل بعدما رد المأخذ الذى
ذكره المائل بيان مأخذه فقول يجب لاحتمال ان يكون هذا هو المأخذ عنده ولمعلمه بعدم التكليف
يقوله بغيره * وقصدا لاتفاق كلام خصمه ولا كذلك اذا وجب عليه فكان الوجوب افضى الى
صيانة الكلام عن الخط والتناد فكان اولى * وقيل لا يجب اذ لا وجب لتكليفه بذلك بعد الوفاء
بشرط الموجب وهو استبقاء محل التزاع لانه عاقل متدين وهو اعرف بما أخذ نفسه او بما أخذ
امامه فكان الظاهر من حاله الصدق فيما ادعاه فوجب تصديقه * كيف ولو لم يصدق واوجب
عليه بيان المأخذ فان امسكن للمستدل الاعتراض عليه اقلب المستدل وقرضا
ولا يخفى ما فيه من الخط وان لم يكن فلا فائدة في ابداء المأخذ لامكان ادعائه ما لا يصلح للتعليل
ترويحيا لكلامه ثقة منه بامتناع ورود الاعتراض عليه * فان قيل القول بالموجب في هذا
القسم وهو ما اذا كان التعليل لا يبطال مأخذ الخصم يؤدي الى القول بتخصيص الملة لان السائل
للمسلم ان عاة المملك توجب ما ترتب عليها من الحكم كان يخلف الحكم عنها لما منع ثبت عنده
فيكون تخصيصا فيستقيم القول به من جواز تخصيص الملة ولا يستقيم من انكره والشيخ المصنف
رحمته الله من هذه الفرقة فينبغي ان لا يصح منه تصحيح القول بالموجب في هذا القسم * قلنا
لاننا لم ننه تخصيص من حيث المعنى وان كان يترأى اى انه تخصيص صورة لان المقصود من التخصيص
دفع النقض عن الملة التى رام المائل تصحيحها بيان ما منع التخصيص وليس فيما نحن فيه مقصود
السائل من القول بالموجب تصحيح علة المائل بل المقصود منه افحامه وايضا كلامه لا غير
فلم يكن تخصيصا بل كان ابطالا لكلامه معنى فذلك صح من الكل

﴿ الفصل الثاني ﴾

وهو الممانعة (قوله) والرابع في نسبة الحكم الى الوصف لان اصحاب الطرد يشترطون صلاح
الوصف وتعلق الحكم به وجودا وعندما فاذا انقطعت نسبة الحكم عنه كان فاسدا * وقيل

(في الفرق)

﴿ الفصل الثاني ﴾

وهو الممانعة وهى اربعة
اوجه مماثلة في نفس
الوصف والثاني في نفس
الحكم والثالث في صلاحه
للحكم والرابع في نسبة
الحكم الى الوصف اما
الاول فقولهم عقوبة
متعلقة بالجماع فلا يجب
بالاكل كحد الزنا وهذا
غير مسلم عندنا لان كفارة
القطر متعلقة بالفطردون
الجماع

في الفرق بين هذا القسم والقسم الاول ان الممانعة في الوصف هي عدم تسليم وجود اوصف المذكور في محل النزاع والممانعة في نسبة الحكم الى الوصف هي عدم تسليم كون الحكم منسوبا الى الوصف المذكور مع تسليم وجود ذلك الوصف المذكور في محل النزاع * وقيل الممانعة في نفس الوصف هي منع تعلق الحكم بالوصف المذكور في الفرع مع تسليم تعلقه به في الاصل والممانعة في نسبة الحكم الى الوصف هي منع تعلق الحكم بالوصف المذكور في الاصل * اما الاول وهو الممانعة في نفس الوصف فمثل قول اصحاب الشافعي في كفارة الافطار في رمضان انها عقوبة متعاقبة بالجماع فلا تجب بغيره من الاكل والشرب كحد الزنا * وهذا الوصف وهو كونها متعاقبة بالجماع غير مسلم عندنا بل هي متعلقة بالافطار اذا كمل جنبا لا بالجماع بدليل انه لو جامع ناسيا لصومه لا يفسد صومه لعدم القطر وان كان الوطئ حلالا في * وهذا لان الجماع آفة الفطر والحكم بفسد لوجود الفطر وان كان الوطئ حلالا في * وهذا لان الجماع آفة الفطر والحكم لا يتبطل بالالة وانما يتحقق بالحاصل بالالة كما في الجرح فان من جرح انسانا ومات الجرح به يجب القصص ولا يتعلق وجوبه بالالة وانما يتعلق بالجرح الحاصل بالالة فضررنا انها متعلقة بالافطار على وجه الجنابة وهذا الوصف عام يتناول الجماع والاكل والشرب على السواء فيثبت الحكم بكل واحد * وعند الحاق هذا المنع بضطر الى بيان حرف المسئلة وهو ان القطر بالجماع فوق الفطر بالاكل والشرب في الجنابة فلا يمكن الحاق الاكل والشرب به قياسا ولا دلاله * ثم قيل اراد هذا المثل ههنا غير ملائم لانه من امثلة القسم الرابع فان السائل منع فيه نسبة الحكم الى الجماع واصله الى وصف آخر وهو الفطر * واجيب بانه وان كان كذلك فهو ممانعة في الوصف ايضا من حيث ان الملل جعل كون الكفارة متعلقة بالجماع علة للمنع من الوجوب في الاكل والسائل منع كونه متعلقا بالجماع فيكون مانعا لنفس الوصف عن كونه علة فيصح ابراء ههنا من هذا الوجه (قوله) ومن ذلك اي وما يتحقق فيه ممانعة نفس الوصف قولهم في بيع التفاحة بالتفاحة انه بيع مطعوم بمطعوم من جنسه مجازفة فيبطل كيبصيرة من الحنطة بصيرة منها * لا نقول تردون بالمجازفة مجازفة ذات اوصاف اي تردون مجازفة ترجع الى نفس الدالين او الى وصفهما من الرذائل والجودة * فلا بد من القول بالذات لان التفاوت والتساوي في الوصف ساقط الاعتبار في الاحوال الربوية بالاجماع * ثم نقول مجازفة في الذات اي تردون مجازفة في الذات * او نقولون هي مجازفة في الذات باعتبار صورتها التي بها عرفت قحاحة ام هي مجازفة بالنظر الى الممار الذي وضع لمعرفة القدر من الاشياء * والضهير في صورته راجع الى المبيع او الى الذات على تأويل المذكور * فلا بد من القول بالمعيار اي بالمجازفة من حيث المعيار لان المجازفة من حيث الصورة لا تمنع جواز البيع بالاتفاق فان بيع قفاز من حنطة بقفاز منها جائز مع وجود المجازفة في الذات صورة فربما يكون احدهما اكبر من الآخر في عدد الحبات والاجزاء * فان قيل اي ان ذكر الملل انه لا حاجة الى هذا التفصيل لما يريد بها مطلق المجازفة * لم نسلم له المجازفة معلقة اي لانسلم له ان مطلق المجازفة مانع من صحة هذا البيع لما بينا ان من المجازفة ما لا يمنع بيع

ومن ذلك قولهم في بيع التفاحة بالتفاحة انه بيع مطعوم بمطعوم مجازفة فيبطل كيبصيرة بالصيرة لا نقول مجازفة ذات او وصف فلا بد من القول بالذات ثم نقول مجازفة في الذات بصورة امر معياري فلا بد من القول بالمعيار لان المطعوم بالمطعوم كيلا يكيل جائز وان تفاوتت في الذات فان قال لاحاجة الى هذا المنسأل المجازفة مطلقة فيضطر الى اثبات ان انطعم علة لتحريم البيع بشرط الجنس مع ان الكيل للذي يظهر به الجواز لا يعدم الا الفضل على المعيار

العلوم بالمعلوم بالاجماع فاذا لا يجد الملل بدامن ان يفسر المجازفة بالمجازفة في المياور وهو الكيل
واذا فسر هالم نسل في وجودها بيع التفاحة بالتفاحة لان التفاحة لا يدخل تحت كيل المعيار والمجازفة
فيما لا يدخل تحت الكيل لا تنصور فقد ادى الاستفسار الى الممانعة في الوصف فيقتصر الملل
بعدم الاستفسار والممانعة الى الرجوع الى حرف المسئلة وهو ان الاصل هو الحرمة في بيع المعلوم بالمعلوم
لان الطعم عنده علة لتحريم البيع في المعلومات والجنسية شرط والمساواة كيلا يخلص عن
الحرمة ففي بيع التفاحة بالتفاحة قد وجدت العلة والشرط ولم يوجد التخلص لعدم تصور المساواة
فيهما كيلا تثبت الحرمة كالمواظاة المساواة بالفضل على احد الكيلين * وعندنا الاصل في هذه
الاموال جواز المقد كافي سائر الاموال والفساد باعتبار فضل هو حرام وهو الفضل على المعيار
ولا يتحقق ذلك الا فيما يتحقق فيه المساواة في المعيار اذ الفضل يكون بعدم تلك المساواة ولا يتحقق
هذه المساواة فيما لا يدخل تحت المعيار اصلا فيجوز بيع التفاحة بالتفاحة عملا بالاصل وقوله مع ان
الكيل متصل بقوله لانسله المجازفة مطلقة يعني لانسل ان مطلق المجازفة مانع من صحة البيع
لان الجواز متعلق بالمساواة كيلا بالاجماع وبها قسم التخلص عن فضل هوربوا ولا يزول بالمساواة
كيلا بالفضل على الكيل ثبت ان الحرمة متعلقة بالمجازفة كيلا لا بمطلق المجازفة * او هو متصل
بقوله الطعم علة لتحريم البيع يعني انه جعل الطعم علة لتحريم البيع عند المقابلة بالجنس وهو
يقضى تحريم البيع في القليل والكثير عند فوات التساوي كيلا * مع ان الكيل اى التساوى
في الكيل الذى يظهره الجواز لا يعدم الا الفضل على المعيار اى لا يقتضى الا اختراعا عن الفضل
على المعيار فكان اثبات العلة على وجهه بوجوب الحرمة مطلقة في القليل والكثير على خلاف
مقتضى النص (قوله) ومن ذلك اى وعما يمكن فيه ممانعة الوصف قولهم كذا * الولي
ملك تزويج الثيب الصغيرة عندنا كمالك تزويج البكر الصغيرة وعند الشافعي رحمه الله لا يملك
احد من الاولياء تزويجها اصلا حتى تبلغ لان ولايته عليها زالت بالتيابة فاذا بلغت فحينئذ تزويجها
بمشورتها * وان كانت الثيب مجنونة يجوز للاب والجد تزويجها صغيرة كانت او كبيرة ولا يجوز
لغير الاب والجد تزويجها ان كانت صغيرة * فان بلغت زوجها السلطان بمشورة الاولياء او اياذن
لهم في تزويجها كذا في التهذيب * قالوا هذه ثيب برجي مشورتها واحترزوا به عن المجنونة
فان مشورتها لا ترجى في المألب * فلا تنكح الابراهما كاتيب البالغة الثامنة والمضى عليها والثانية *
لما نقول ان الام متعلقة بقوله ومن ذلك * رأى حاضرا رأى مستحدا اى تريدون بقولكم
لانتكح الابراهما رأيا قائما في الحال اورأيا سيحدث * فان اردتم الاول فلا تسلم وجوده
في الموضع وهو الصغيرة اذ ليس لها رأى قائم في الحال لافى المتع ولا فى الاطلاق فان من
لم يجوز تزويجها لم يفسد في ذلك بين ان يكون المقد برأيا وبدون رأيا ومن جوز
المقد فحك ذلك لم يفسد فمرنا انه ليس لها رأى قائم * وان عنيت الثانى فلا تسلم
وجوده في الاصل وهو الثيب البالغة لان لها رأيا قائما لاستحدا ولهذا كان الولي تزويجها
بمشورتها في الحال بالاتفاق وكان لها ان تزوج نفسها ايضا عندنا فكان هذا ممانعة لنفس

ومن ذلك قولهم في الثيب
الصغيرة انها ثيب ترجى
مشورتها فلا تنكح الابراهما
كاتيب البالغة لانا نقول
برأى حاضرا برأى
مستحدا قائما الحاضر
فلم يوجد في الفرع واما
المستحدا فلا يوجد
في الاصل فان قال لاحاجة
الى هذا اقتاله عندنا لانتكح
الابراهما لان ولى
وايها فان قال بامكان
انتكح المجنونة لان لها رأيا
مستحدا ايضا لان الجنون
يحتمل الزوال لاحالة

فيظهر به فقه المسئلة وهو ان الولاية ثابتة ﴿ ١٣٣١ ﴾ فلا يمتنعها الا الرأي القائم قاما للمدوم قبل الوجود فلا يحتمل ان

الوصف في الفرع او الاصل * فان قال المائل لاحاجة الى التفصيل بل اشترط رأيها على الاطلاق
* قلنا له نحن نقول * يجب ما ذكرت فان عندنا لا تنكح الابراء ايضا لان رأي الولي قائم مقام
رأيها كما في عامة التصرفات * فان قال بل هما كان ينبغي لاريد باطلاق الرأي رأى الغير بل اريد
رأي نفسها قائما كان او مستحدا * انتقض بالتب الجبوتة البالغة قلنا تزوج وان كان رأيها مرجوحا
بالأمانة اذا الجبوت محتمل للزوال لاحالة كالصبي * لكنهم يفرقون بين الصغيرة والجبوتة بين الصغيرة
بالبلوغ نصير من اهل الاذن وبلوغها وان منتظر وليس لأمانة الجبوتة وان منتظر اليه اشير في التزويج
* فيظهر به اي عاقلنا من الممانعة فقه المسئلة وهو ان ولاية الولي ثابتة فلا يقطعها الا رأي قائم
وهو رأي البالغة * قاما للمدوم قبل الوجود وهو الرأي الذي سيحدث للصغيرة فلا يحتمل
ان يكون شرطا مانعا للولاية الولي من الثبوت اوديللا قاطما لولايته عنها بعد الثبوت لان
ما سيحدث من مانع او علة لا يصلح ان يكون مؤثرا في الحكم قبل ثبوته في المتع ولا في الایات
اذا الحكم لا يسبق علته فكيف يصلح الرأي المدوم مانعا او قاطما * ولو كان الرأي المدوم
الذي سيحدث قاطما للولاية لما ثبت الولاية على صبي وصية * ورأيت بخط شيخنا رحمه الله
ان الشافعي رحمه الله جعل الرأي المستحدث غالبا دليلا على قطع استبداد ولاية الولي وفي نكتة
جعل ذلك مانعا من النفاذ فصار محجوزا بسبب رأيها فالشيخ بقوله شرطا مانعا اوديللا قاطما
اشار الى المعنيين * والمذكور في بعض الشروح ان معناه ان المدوم وهو الرأي المستحدث
لا يحتمل ان يكون مانعا من ثبوت الولاية لاجدتها اذ اقامت اولا لتيب الصغيرة وانتقلت الولاية
الى الجبد * اوديللا قاطما للولاية الولي فيها اذا ثبت والولي باقي * وهذا الذي قلنا اي ما ذكرنا
من ممانعة الوصف في هذه المسائل امثلة ممانعة الوصف في الفرع فان في المسئلة الاولى كون الحكم
متعلقا بالجماع في الاصل وهو الجدمس لم ولكنه في الفرع وهو كفارة الصوم منوع * وفي المسئلة
الثانية المجازفة في بيع الصبرة بالصبرة مسلم ولكنها في التفاحة بالفساحة منوعة وفي المسئلة
الثالثة منع رجاء المشورة عن صحة النكاح مسلم في الاصل وهو البالغة دون الفرع وهو الصغيرة
* وفيه في اي في هذا الوجه وهو ممانعة الوصف في الاصل فان في مسئلة التلبث الوصف وهو
قوله طهارة مسح مسلم في الفرع غير مسلم في الاصل وهو الاستنجاء بل هو طهارة عن الاجابة
الحقيقية ولهذا كان الفصل فيه افضل ولواحدت ولم يحصل التلويث بان خرج منه مريم لا يميزه
المسح ولا بد ان ايضا فلم انه ازالة نجاسة حقيقية * فبسط المائل الى الرجوع الى فقه المسئلة
وهو بيان ما يتعلق به التكرار الى آخره يعني فقه المسئلة يدور على معرفة معنى الفصل الذي
يتعلق به التكرار وعلى معرفة معنى المسح الذي يتعلق به التخفيف * وهما اي المسح والفصل
في اقتضاء التكرار في طرفي قبض يعني لا يمكن الجمع بينهما لانهما متاقتضان في اقتضاء التكرار فان التكرار
في احدهما وهو الفصل يحقق غرضه وهو التنظيف والتطهير الذي وضع الفصل له
فيصالح التكرار مكمل له * وفي الثاني وهو المسح فغرضه اي ضد التكرار حقيقة ولبقته
بالمحذور وهو الفصل لما سران الفصل في موضع المسح مكروه واذا كان كذلك لا يمكن اعتبار
احدهما بالآخر في شرعية التكرار * وعبارة شمس الاثمة فبسط المائل عندها التبع الى الرجوع
وجب بالضرورة لما قلنا من الاركان لكن التكرار اطالته لا تكراره كما في غيره

الى حرف المسئلة وهو اثبات التسوية بين الممسوح والممسول بوصف صالح لتعاق حكم التكرار به
او للفرقة بينهما بوصف المسح والغسل فان احدهما يدل على الاستيعاب والاخر يدل على
التخفيف (قوله) واما الممانعة في الحكم وهو الوجه الثالث من وجوه الممانعة فتقول
كذا يعني لاسلم ان المسنون في غسل الوجه التثليث بل المسنون فيه التكميل بعد تمام فرضه
بالزيادة على القدر المفروض في محله من جنسه كما في اركان الصلوة فان اكمال ركن القراءة بالزيادة
على القدر المفروض في محله من جنسه وهو تلاوة القرآن وكذلك الركوع والسجود وقد
حصل التكميل ههنا اي في المسح بالاستيعاب الذي هو سنة فيه لانه زيادة على القدر المفروض
في محله من جنسه ولكن التكرار الاستدراك متعلق بقوله لاسن تثليث بل بسن تكميله
يعني التكرار في الفصل ليس باسم مقصود بل المقصود هو التكميل لان الفرض لما استغرق
محله في الفصل لا يمكن تكديله بزيادة من جنسه في محله الا بالتكرار فكان شرعية التكرار سنة
ضرورة فرضية الاستيعاب لا لغير التكرار قصدا وهذا المعنى وهو استيعاب الفرض محله
معدوم في المسح لان الاستيعاب في سنة وليس بركن فلا يحتاج الى التكرار لاقامة سنة التكميل
فيه لحصول المقصود باستيعاب جميع الرأس مرة واحدة قال شمس الائمة رحمه الله التكرار
مشروع لغيره وهو تحصيل الاكمال بالالتين وما كان مشروعا لغيره قائما بشرع باعتبار ذلك الغير
في موضع يتحقق الحاجة اليه فاما اذا كان ماضيا لاجله يحصل بدونه لا في اعتباره الاثرية
لوكرر المسح في ربيع الرأس او ادنى ما يتاوله الاسم لا يحصل به كمال السنة ما لم يتوابع جميع
الرأس بالمسح فهذا يبين ان التكميل ههنا بالاستيعاب وانه هو الاصل فيجب المصير اليه الا
في موضع يتحقق العجز عنه بان يكون الاستيعاب ركنا كما في المسولات فحينئذ يصار الى الاكمال
بالتكرار ولا يلزم على ما ذكرنا مسح الاذنين فانه شرع لا كمال المسح بالرأس وان لم يكن
في محل الفرض حتى لم يتأد فرض المسح به محال لان ذلك المسح لا كمال السنة في المسح بالرأس
ولهذا لا يأخذ لاذنيه ما جديدا عندنا ولكن بمسح مقدمهما ومؤخرهما مع الرأس والمسح
فيهما افضل من الغسل لان كون الاذنين من الرأس لما كان ثابتا بالسنة دون نص الكتاب ثبت
انحاد المحل فيما يرجع الى اكمال السنة ولا ثبت الحلية فيما يتأدى بالفرض الثابت بالنص فقلنا
لا ينوب مسح الاذنين عن المسح بالرأس لهذا ولان المشروع في الاصل وهو الفصل اطالته
الفرق بين التكتين ان الاولى لبيان مشروعية نفس التكميل في الاصل اي التكميل سنة فيه
دون التثليث والثانية لبيان مشروعية سبب التكميل فيه فلن اطالته يحصل التكميل كما
في اركان الصلوة لانتفاء من استغرق الفرض محله (قوله) ومثل قولهم في صوم رمضان اي في منع
جوازه عطيق الثانية صوم فرض فلا يصح اذاؤد الاثنين الثانية كصوم القضاء والكفارة فقال له
اي للمعلل بدلتين او قبله اي تريد بوجود التمين وجوبه بدلتين الصوم او قبله فان قال
بعدمه لم نجد في هذا الحكم وهو وجوب التمين بدلتين في الاصل وهو صوم القضاء والكفارة
لان التمين بدلتين ليس بشرط فيه فيكون هذا عناية الحكم في الاصل وان قال قبله اي قال

ومثل قولهم في صوم رمضان
انه صوم فرض فلا يصح
الاثنين الثانية قاله بعد
اتمين او قبله فان قال بعدمه
لم نجد في الاصل فصحت
الممانعة فان قال قبله لم نجد
في الفرع فصحت الممانعة
ايضا فان قال لاحاجة الى
الحذا قلنا عندنا لا يصح
الاثنين غير ان اطالته
تمين ومثل قولهم في بيع
الفتاح بالفتاح انه بيع
مطوم بخمسة مجازفة
فيحرم كالصبرة بالصبرة
يقال له يحرم حرمة موقفة
او مطلقة فان قال موقفة
لم نجد في الفرع لعدم
المخلص وان قال مطلقة
لم نجد في الاصل لان
الحرمة عندنا في الاصل
متناهية فصحت الممانعة

أريد بوجوب التعيين وجوب قبل تعيين الصوم لم يجز ما لم يمكنه إيجاب قبل التعيين في الفرع وهو صوم رمضان لأن التعيين حاصل فيه بإصل الشرع في هذا الزمان إذا المشروع في هذا الزمان ليس الأصوم الوقت
 * فصحت الممانعة أيضا أي صحت ممانعة هذا الحكم وهو وجوب التعيين في الفرع كما صحت في الأصل * فإن قال لاحاجة لي إلى هذا أي إلى بيان أن التعيين وجب قبل التعيين أو بعده بل التعيين واجب مطلقا من غير نظر إلى أنه قبل التعيين أو بعده * قلنا له كذا نرى بدفعه حيث أنه بالقول بالموجب فنقول لا يصح عندنا إلا بالتعيين أيضا * غير أن إطلاقه أي إطلاق الآية على تأويل العزم تعين للصوم * أو إطلاق الصائم الآية تعين * فيضطر إلى الرجوع إلى حرف المسئلة وهو أن نية التعيين هل يسقط اشتراطه بكون المشروع تنبها في ذلك الزمان أم لا يسقط اعتباره * ومثل قولهم في بيع التفاحة بالتفاحه أنه أي هذا البيع كذا * قال له أي للمستدل حرمة معلقة أي ثبت بهذا البيع حرمة مطلقة * أو موقفة أي مبنية على غاية وجود التساوي * فإن قال موقفة أي ثبت به حرمة موقفة لم يجزها في الفرع وهو بيع التفاحة بالتفاحه * لعدم المخلص إذ ليس التفاحه حالة مساواة يجوز البيع فيها عند الخصم لعدم دخولها تحت الكيل فيكون هذا ممانعة الحكم في الفرع * وإن قال ثبت به حرمة مطلقة لم يجزها في الأصل وهو بيع الصبرة للصبرة فيكون ممانعة الحكم في الأصل * وذلك لأن الحرمة منتهية موقفة على غاية وهي المساواة في القدر فإن الدليلين إذا كذا ولم يظهر فصل في أحدهما يعود المقد إلى الجواز عندنا لزوال المنى الفساد كذا في بعض الشروح * فصحت الممانعة أي ممانعة الحكم على التقديرين * فإن قال لاحاجة لي إلى بيان أنها مطلقة أو موقفة * لانه لم يذكر ذلك لأن الحرمة الموقفة إلى غاية غير الحرمة المطلقة والحكم الذي يقع لتدليله لا بد أن يكون معلوما متحدا في الأصل والفرع فيظهر حيث خرف المسئلة وهو أن الحكم حرمة تزول بالمساواة كيلا لا حرمة مطلقة فلا يثبت الأفعل قابل للمفاضلة للحرمة والمساواة * فلا تنكح كرها يعني قياسا على التيب البالغة * قال له مامعني الكره أي ما نرى قولك لا تنكح كرها فلا بد من أن يقول أريد أنها لا تنكح بدون رأيها إذ ليس هناك أكرام مخوف * فيقال في الأصل وهو البالغة عدم رأيها غير مانع عن صحة التزويج ونفوذ ولاية النهر عليها فيكون هذا ممانعة الحكم في الأصل لكن الرأي القائم المتميز مانع ولم يوجد في الفرع رأي معتبر فيكون هذا ممانعة الحكم في الفرع * وبين به حرف المسئلة وهو أن المعتبر في ثبوت الولاية هو الصفر عندنا دون البكارة وعندنا على العكس وحقيقة المنى فيه أن التكاح من المضار وضما في جانب المرأة على أصل الشافعي لأن حكمه أثبات الملك عليه وساب موجب الحرية وهو أرفاق من وجب ولهذا صحت الأم عن نكاح الابن والمسلمة عن نكاح الكافر وانما يحمل ذلك لمصلحة حاجتها إلى القضاء الشهوة كما يحمل قطع اليد عند وقوع الأكله ولا حاجة إلى إبداء البلوغ فينبغي أن لا يثبت الجواز قبله إلا أنه يجوز في حق البكر قبل البلوغ لدليل قائم لتأني أن إيجابها على التكاح جائز فلا ينبغي لتوثيق على حال البلوغ إذ لم يبرأ منها بعده وفي التيب التوقف مديد يؤخر إلى حال البلوغ لا يؤدى إلى نفوت الأذن عليها * وعندنا التكاح من المصالح وضما في جانبها لانه لتحصيل

ومنه ما قلنا في قولهم ثبت
 ترجى مشورتها فلا تنكح
 كرها يقال له مامعني الكره
 فلا بد من أن يقال عدم
 رأيها يقال في الأصل عدم
 الرأي غير ما لم يكن الرأي
 القسام المعبر مانع ولم
 يوجد في الفرع رأي معتبر

السكن والازدواج والولد واقتضاء الشهوة وكلها من المصالح وما ثبت من الملك فله مكان الحجر عليها لتحقيق المصلحة فلا يجوز ان يجعل ذلك اصلا فيخرج به عن عداد المصالح الى ما هو من المصار بل يجعل الملك تابعا لاقامة المصلحة ومتى كان النكاح مصاحبا كان الاصل فيه التحصيل وهي عاجزة عن التحصيل لصغرهما فاقم الولي مقامها كافي البكر (قوله) ومثله قولهم اى مثل قولهم فيما مضى من المسائل قولهم في تجوز السلم في الحيوان ما ثبت دينا مهرها في الذمة يثبت دينا في الذمة سلما كالقندر نحو المذروع والمكيل والموزون سوى الذهب والفضة * فقال له ايت دينا في الذمة معاوما بوصفه الباء لجنسية اى بسبب وصفه او بسبب قيمته او هي صلة معلوما وزائدة اى يثبت دينا في الذمة معلوم الوصف او معلوم القيمة * فان قال يثبت في الذمة معلوما بوصفه لم يسلم لذلك * في الفرع وهو السلم * وفي الاصل وهو المهر يبنى لان السلم ان الحيوان يصير معاوما بالوصف في السلم ولا في المهر بل يبقى مجهولا لان مثل هذه الجمالة متحملة للمهر دون السلم لان مبنى الكاح على المساهلة دون المضايقة فلا يؤدي مثل هذه الجمالة فيه الى المنازعة ومنه البيع على المضايقة والمماكة فيحتز فيه عن مثل هذه الجمالة لانضائها فيمالي المنازعة امامة عن التسليم والتسلم انقصودين في البيع * وفي تسمية المهر اصلا نوع قسامح فان الشيخ جيل ثبوت الحيوان دينا مهرها وصف القياس والمقدر اصلا له وكان يبنى ان يجعل النكاح اصل القياس ليسمى به هذا الكلام كاجماله لقاضي الامام في الاسرار فقال البيع عقد معاوضة فيستحق به الحيوان دينا قياسا على النكاح والخلع الا ان حكم السلم لما كان مستفاد من المهر عند الحكم اذا الحكم يثبت بالوصف سواء اصلا من هذا الوجه * وان قل بقيمته اى يصير معاوما بقيمته لم يسلم في الفرع فان الحيوان بعد ذكر الاوصاف يتفاوت في المالية تفاوتا فاحشا فلا يصير قيمته معاومة بذكر الوصف * وانما خص الفرع لان في الاصل وهو المهر يصير الحيوان معلوما بالقيمة فانه لو تزوج امرأة على عبدا وقرن يجب الوسط ويعرف ذلك بالقيمة ولهذا لو اتاها بالقيمة تجبر على القبول كولو اتاها بالمسمى ثبت انه يصير معلوما فيه بالقيمة فاما السلم فلا يصير معلوما بالقيمة لما ذكرنا ان الحيوان لا يصير معلوم المالية بالوصف ولا اعتبار للقيمة في باب السلم اصلا ولهذا يجب تسليم الحيوان عنده في السلم ولا يجوز اداء القيمة * ورايت في نسخة اظنها لشيخ بهذه البارة فقال له يثبت الحيوان دينا في الذمة معلوم الوصف والقيمة ام معلوم الوصف مجهول القيمة ام مجهول الوصف معلوم القيمة * فان قال معلوم الوصف فلا يوجد في الاصل فان الحيوان لا يثبت دينا في الذمة معلوم الوصف وان قال معلوم القيمة فلا يوجد في الفرع فان اعلام القيمة ليس بشرط لجواز عقد السلم وان قال لاحاجة الى هذا اى الى تعيين انه يصير دينا بالوصف او بالقيمة * فتنايل اليه اى الى التعيين حاجة لاجل بيان استواء الاصل والفرع في طريق الثبوت يبنى لا بد من التسوية بين الاصل والفرع في طريق الثبوت ليصح القياس وقد اعتبرت احد الدينين بالآخر ولا يصح ما لم يثبت انهما بظهور ان ولا طريق لثبوت ذلك الا الاتحاد في الطريق الذي يثبت به كل واحد من الدينين في الذمة * وهما مختلفان اى لم يوجد الاتحاد ههنا بل الاصل والفرع مختلفان في الثبوت * احدهما وهو المهر

ومثله قوله ما يثبت مهرنا يثبت سلما كالقندر فيقال ثبت معلوما بوصفه ام بقيمته فان قال بوصفه لم يسلم في الفرع وان قال بقيمته لم يسلم في الفرع وان قال لاحاجة الى هذا قلنا بل اليه حاجة لبيان استوائهما في طريق الثبوت وهما مختلفان احدهما بمثل جهالة الوصف

يَحْتَمِلُ جِهَالَةَ الْوَصْفِ فِي الثَّبُوتِ لِأَنَّهُ يَنْبَغِي دَيْتًا فِي الْقِذَّةِ بِمَجْرَدِ ذِكْرِ اسْمِ الْجِنْسِ كَالْبَيْدِ وَالشَّاةِ وَالْفَرَسِ مِنْ غَيْرِ ذِكْرِ وَصْفٍ * وَالثَّانِي وَهُوَ السَّلْمُ لِاحْتِمَالِهِ أَيْ لَا يَحْتَمِلُ الْمَذْكُورُ وَهُوَ جِهَالَةُ الْوَصْفِ فَإِنَّ أَعْلَامَ السَّلْمِ فِيهِ عِنْدَ الْعَقْدِ عَلَى وَجْهِ لَا يَبْقَى فِيهِ تَقَاوُتٌ فَاحْتِشَتْ فِيهِ هُوَ الْمَقْصُودُ وَهُوَ الْمَالِيَّةُ عَلَى وَجْهِ بَلْتَحَقُّ بِذَوَاتِ الْأَمْثَالِ فِي صِفَةِ الْمَالِيَّةِ شَرْطُ لِحَازِ عَقْدِ السَّلْمِ وَلَا يَحْتَقِقُ ذَلِكَ فِي الْخِيَوَانِ وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ لَا يَجُوزُ اعْتِبَارُ أَحَدِهِمَا بِالْآخَرِ * وَهَوَ لَهُ عِنْدَنَا مَتَلَقٌ بِالْمُجْمُوعِ أَيْ الْإِخْتِلَافِ بَيْنَ الْمَهْرِ وَالسَّلْمِ فَإِنَّ الْمَهْرَ يَحْتَمِلُ جِهَالَةَ الْوَصْفِ وَالسَّلْمُ لَا يَحْتَمِلُهَا مَذْهَبًا * وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُمَا هُمَا مِنْ مَثَلَانِ إِذَا الْمَهْرُ لَا يَحْتَمِلُ جِهَالَةَ الْوَصْفِ أَيْضًا كَالسَّلْمِ حَتَّى لَوْ تَزَوَّجَهَا عَلَى عَبْدِ أَوْ فَرَسٍ غَيْرِ مَوْصُوفٍ بِحَبِّ مَهْرٍ مِثْلَ عِنْدِهِ دُونَ الْمَسِي كَالْوَزْوَجِهَا عَلَى دَابَّةٍ فَيَصِحُّ اعْتِبَارُ أَحَدِهِمَا بِالْآخَرِ عَلَى أَصْلِهِ لَمَّا تَلَقَّيَا الْإِنَّ هَذَا اسْتِدْلَالٌ بِفَضْلِ تَخْتَلَفُ فِيهِ فَلَا يَصْلَحُ مِثْلًا عَلَى الْحُصْمِ * وَبِمِثْلِهِ الْمَانَةِ لَا يَجْعَلُ الْمَعْلَلُ بَدَأَ مِنَ الرَّجُوعِ إِلَى قَدِّهِ الْمُسْتَلْهِ * وَهَوَاتِي أَنْ الْخِيَوَانُ يَصِيرُ مَعْلُومًا بَيَانِ الْجِنْسِ وَالتَّوَرُّعِ وَالصِّفَةِ فَاتَى ذِكْرُ التَّوَرُّعِ اسْتِزَاعًا عَنْ سَائِرِ أَجْسَادِ الْخِيَوَانَاتِ وَبَقِيَ ذِكْرُ الْبَيْحِ اسْتِزَاعًا عَنْ سَائِرِ أَنْوَاعِهِ وَإِذَا قَالُوا حَقَّةً وَسَمِينًا مِنْ نَسْلِ أَبِي فَلَانِ اسْتِزَاعًا عَنْ سَائِرِ اسْمَانِهِ وَأَوْصَافِهِ فَلَا يَبْقَى بِمِثْلِهِ إِلَّا بِمِثْلِهِ لَا يَكُنُ الْعِبَارَةُ عَنْهَا فَتَقَطُّ اعْتِبَارُهَا كَأَيِّ الثِّيَابِ فَإِنْ أَتَوَّبَ وَإِنْ اسْتَقَصَى فِي وَصْفِهِ يَبْقَى بَيْنَ الْأَمْثَالِ الْإِدْخَالُ تَحْتَ الْوَصْفِ ضَرْبُ جِهَالَةٍ حَتَّى لَوْ اسْتَلْهَكَ أَحَدُ تِلْكَ الْأَمْثَالِ عَلَى آخَرٍ يَضْمَنُ قِيَمَتَهُ لِمِثْلِهِ لِأَنَّ الْآخَرَ تَوَابَعَهُ فِي السَّلْمِ فَكَيْفَا فَيَا نَحْنُ فِيهِ مِنْ الْخِيَوَانِ * وَنَحْنُ نَقُولُ أَنَّ بَيْعَ جَوَازِ السَّلْمِ عِنْدَ ذِكْرِ الْجِنْسِ وَالتَّوَرُّعِ وَالصِّفَةِ إِذَا ارْتَضَتْ الْجِهَالَةُ عَنِ السَّلْمِ فِيهِ وَالتَّحَقُّقُ بَيَانُ هَذِهِ الْأَشْيَاءِ بِعَالِيٍّ فِيهِ تَقَاوُتٌ فَقَدْ بَقِيَ بِمِثْلِهِ ذِكْرُ هَذِهِ الْأَشْيَاءِ تَقَاوُتٌ فَاحْتِشَتْ لَمْ يَكُنْ ذِكْرُهَا مَضِيًّا لِبَقَاءِ الْجِهَالَةِ الْمُضْطَرَّةِ إِلَى الْمَسَازِعَةِ وَالْخِيَوَانِ هَذِهِ الْمَثَابَةُ فَإِنَّا نَرَى بَعْضِينَ مَسَاوِينَ فِي الْهَيْئَةِ وَالسِّنِّ وَالسَّمَنِ وَالْوَلَوْنِ وَبَيْنَهُمَا تَقَاوُتٌ عَظِيمٌ فِي الْمَالِيَّةِ وَكَذَا الْبَيْدُ وَالْأَفْرَاسُ فَتَقِي الْجِهَالَةُ فِيهِ بِمِثْلِهِ هَذِهِ الْأَشْيَاءُ تَضَعُ جَوَازِ السَّلْمِ كَأَيِّ الْأَلْوَانِ وَالْخِلْفَاتِ * فَخِلَافَ الثِّيَابِ إِذَا وَصَفْتَ لَانِ التَّفَاوُتَ فِيهَا لَيْسَ فَاحْتِشَتْ لَانِهَا مَصْنُوعَةُ الْعَبْدِ وَهُوَ يَصْنَعُ بِالْأَلَةِ وَمَتَى اتَّخَذْتَ أَلَةً وَالصَّانِعُ يَخْتَرُ الْمَصْنُوعَ فِي الْوَصْفِ قَامَا مَا يَحْدِثُ بِأَحْدَاثِ اللَّهِ تَعَالَى فَيَقْدِرُهُ مِنْ غَيْرِ أَلَةٍ وَمِثَالُ * إِلَيْهِ أَشْفَرُ فِي الْأَسْرَارِ * وَمِثْلُ قَوْلِهِمْ فِي بَيْعِ الطَّعَامِ بِالطَّعَامِ أَنَّ الْقَبْضَ شَرْطُ فِي الْجُلُوسِ لَمَّا قُلْنَا فِي بَابِ التَّرْجِيحِ أَنَّهُمَا مَالَانِ لَوْ قُوبِلَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا بِالْآخَرِ يَحْرُمُ رِبَا الْفَضْلِ فَكَانَ الْقَبْضُ شَرْطًا فِيهِ كَالْوَبَاعِ يَتَابَعُونَ * لِأَنَّ عِنْدَنَا الْأَمَّ مُتَلَقَّةٌ بِمُحْذُوفٍ أَيْ هَذَا الْحَكْمُ وَهُوَ اشْتِرَاطُ الْقَبْضِ بِمَنْعٍ فِي بَيْعِ الثَّمَنِ بِالْثَمَنِ لِأَنَّ عِنْدَنَا الشَّرْطَ فِي الْإِيمَانِ التَّعْيِينَ لِإِزَالَةِ صِفَةِ الدِّيْنَةِ لِأَنَّ الْقَبْضَ الْإِيمَانُ التَّعْيِينَ لَا يَحْصُلُ فِي الْإِيمَانِ مَا لَمْ يَقْبِضْ شَرْطُ الْقَبْضِ فِيهَا حُصُولُ التَّعْيِينَ لِأَنَّهُ تَعْيِينَ وَهَهُنَا التَّعْيِينَ حُصُلُ بِالْإِشَارَةِ مِنْ غَيْرِ قَبْضٍ فَلَا يَشْتَرِطُ فِيهِ الْقَبْضُ * فَيَرْجِعُ بِالْمَعْلَلِ إِذَا بَلْغَرُورَةُ إِلَى مَعْنَى الْمُسْتَلْهِ * وَهَوَاتِي أَنْ اشْتِرَاطُ الْقَبْضِ فِي الصَّرْفِ لَيْسَ لِإِزَالَةِ صِفَةِ الدِّيْنَةِ بَلْ لِصَيَانَةِ مَعْنَى الرِّبَا بِمِثْلِهِ الْمَسَاوَةِ فِي الْقَدْرِ * وَمِثْلُهُ قَوْلُهُمْ فِيمَنْ اشْتَرَى إِبَاهُ * إِذَا اشْتَرَى إِبَاهُ نَاوِيًا عَنْ كِفَارَةٍ يَجِبُ فِيهَا الْإِعْتَاقُ بِمُجُوزٍ وَيُخْرَجُ بِهِ عَنْ الْعَهْدَةِ عِنْدَنَا وَعِنْدَ زَنْزَرِ

وَالثَّانِي لَا يَحْتَمِلُهُ عِنْدَنَا وَمِثْلُ قَوْلِهِمْ فِي بَيْعِ الطَّعَامِ بِالطَّعَامِ أَنَّ التَّبْضَ شَرْطٌ لَمَّا قُلْنَا كَالْإِيمَانِ لِأَنَّ عِنْدَنَا الشَّرْطَ فِي الْإِيمَانِ التَّعْيِينَ لَا يَحْصُلُ وَمِثْلُهُ قَوْلُهُمْ فِيمَنْ اشْتَرَى إِبَاهُ يَنْوِي عَنْ الْكِفَارَةِ أَنَّ الْعَتِيقَ ابْنَ فَصَارَ كَالْمِيرَاثِ

والشأنى رحمه الله عتق الاب ولا يخرج به عن عهدة التكفير وكذا حكم سائر المحارم عندنا
 الا ان الشيخ رحمه الله وضع المسئلة في الاب ليرتب عليه خلاف الشأنى * قالوا المتق اب
 فصدا كالميراث اى المتق موصوف بصفة الابوة فكان شراؤه كبرائه فانه لا ينوب عن الكفارة
 اذا نوى * فيقال لهم ما حكم الله * وحى قولهم المتق اب * فان قال اى الملل وجب ان لا يجزئ
 شراؤه عن الكفارة لان المتق وقع بالابوة لا لاجل الكفارة كالمخوف بمنقه * قيل له ماذا
 لا يجزئ اى اى شئ لا يجزئ عن الكفارة ولم يسبق الا ذكر المتق والاب فان عتق ان المتق
 لا يجزئ او الاب لا يجزئ او كليهما لا يجزئ فنحن نقول بذلك ايضا * فان قال وجب ان
 لا يجزئ عتقه عن الكفارة قلنا به اى بان عتقه لا يجزئ عنها لان عندنا لا يتأدى الكفارة
 بالعتق اذى انما اى بفعل منسوب الى المكفرو المتق وصف ثابت فى المحل شرعا بل تنادى
 بالاعتاق * وان قال وجب ان لا يجزئ اعتاقه اى اعتاق المكفر للاب عن الكفارة *
 لم نجد اى الاعتاق فى الاصل وهو الميراث لانه لا يصنع للوارث فى الارث حتى
 يصير به متقفا فكان هذا ممانعة الحكم فى الاصل * ولم يقل به اى لم يقل الملل بالاعتاق
 فى الفرع فكان هذا ممانعة الحكم فى الفرع ايضا * فيظهر به اى بما ذكرنا من الدوال والممانعة
 فقه الملة * وهوان الشراء عند الحكم ليس باعتاق حقيقة لانه لا يثبت الملك والاعتاق لازالة
 فيستحيل ان يكون ما هو مثبت للحكم مزيلة وانما المؤثر فى المتق هو القرابة الموجبة للصلة
 والملك شرط اذا تأثيره فى ايجاب المتق بحال ثم المتق للمحصل الاعد الملك سعى المشتري معتقا
 مجازا لانه صاحب شرط كخاف البئر يسمى قاتلا لانه باشر الشرط واذا لم يكن الشراء اعتاقا
 وكان المتق مستحق الثبوت بالقرابة عند الدخول فى الملك لا يتأدى به الكفارة اذا دلل لها من
 الاعتاق كما لو قال لبيد القير ان اشتريتك فانت حر ثم اشتراه بنوى به الكفارة * وعندنا شراء
 القريب اعتاق بطريق انه يتم عليه المتق انما العتق عندنا مضاف الى القرابة والملك جميعا لان
 المتق صالة والقرابة تأثير فى ايجاب الصلات بلا خلاف وتذا الملك مؤثر فى ايجاب الصلة حتى
 وجب الزكاة باعتبار الملك صالة للفقراء واستحق البد على مالكة النفقة صالة لذلك ومتى تعاق
 الحكم بمائة ذات وصفين يضاف الى احدهما وجود الماعرف وهو الملك وهما والشراء هو الموجب
 لذلك فكان العتق المضاف اليه مضافا الى الشراء بواسطة فينقلب الشراء اعتاقا بواسطة الملك وقد
 اقترنت نية التكفير بالاعتاق فصيح * بخلاف المخوف بمنقه لان الملك هالك شرط لاثاره فى
 استحقاق ذلك المتق فيكون معتقا بجميعه ولم تقترن نية الكفارة بها حتى لو اقترنت تجاز ايضا كذا
 فى المبسوط (قوله) واما اصلاح الوصف فما سبق ذكره ينسب فى باب القياس ان الوصف بمجرد
 غير صالح لاثبات الحكم وليس بحجة بنفسه وانما يصير حجة بواسطة التأثير فكل وصف لم يظهر
 تأثيره منتهاه من ان يكون دليلا وحجة * وهذا كالمخرج لما كان سببا لوجوب القصص بوصف
 السراية تغيب ثبوت هذا الوصف لا يجب القصص حتى لو اقيمت بينة على رجل بالجرح دون
 السراية لم يرض القاضى بالقصاص ما لم يشهدوا ان الجراحة سرت كذا هنا * وهذا هو القسم الثانى

فيقال لهم ما حكم العلة
 فان قال وجب ان لا يجزئ
 عن الكفارة قيل له ماذا
 لا يجزئ * وانما سبق ذكر
 المتق والاب وذلك
 لا يجزئ عندنا فان قال
 وجب ان لا يجزئ عتقه
 قلنا به وان قال اعتاقه
 لم نجد فى الاصل ولم يقل به
 فى الفرع ويظهر به فقه
 المسئلة واما اصلاح الوصف
 فما سبق ذكره فانه لا يصح
 الا بمنا وهو الاثر فكل
 ما لم يظهر اثره بمنتهاه من
 ان يكون دليلا

من اقسام الممانعة * فان قال عندي الاثر ليس بشرط بل الطرد عندي حجة بدون التأثير فلا حاجة الى بيان التأثير * نقول انك تحتاج الى اثبات الحكم على الخصم ولا لممكن الوصف بدون التأثير حجة عند الخصم لا يصح الاحتجاج به عليه * كمثال كافر الكافر زائدة مثلاً في قوله تعالى ليس كمثل شيء اى على مثال كافر اقام بينة كفارا على مسلم ان عليه كذا المقبل ولم يكن للمدعى ان يقول اني اثبت حتى بما هو حجة عندي لما قلنا ان الاحتجاج على الخصم بما ليس بحجة عنده غير مقبول * قال الشيخ رحمه الله في شرح التقويم وهذا لان الوصف كلام للتكلم وكلامه لا يصلح لاثبات حكم شرعى الا اذا كان له اثر في ايجاب الحكم ولا يجوز لاحد ان يدعى اركلامه موجب للحكم على الغير من غير معنى يقبل فانه درجة الانبياء عليهم السلام قتين بما اشار اليه الشيخ ان المراد من صلاح الوصف هنا صلاحه للالزام على الخصم وذلك بالتأثير والمراد من صلاحه فيما تقدم صلاحه للعمل به وذلك بموافقة المال المتقولة عن السلف ومناسبة للحكم واهل الطرد يوافقونا في اشتراط الصلاح بهذا المعنى دون الاول فكانت هذه الممانعة ممانعة في التأثير في الحقيقة على ما اختاره الشيخ * وقيل مثلاً هذه الممانعة قولنا في تمليهم اثبات ولاية الاب بوصف البكارة باعتبار انها جاهلة بامر الكناح لمدى الممارسة لانهم ان وصف البكارة صالح لهذا الحكم وهو اثبات الولاية لانه لم يظهر له تأثير في موضع آخر سوى محل النزاع * وان نر الصلاح بالمعنى الثاني فمثال الممانعة فيه قولنا في تمليهم في الاشياء الستة بالطعم والنية لاثبات شرط الممانعة والتفاضل فيها باعتبار ان كل واحد من الوصفين لشدة الحاجة اليه ينفى عن الخطر والفرقة يختص جواز البيع في هذه الاشياء بزيادة شرط اظهار الخطر كالكنكاح لاننا لم نذكر ان هذا الوصف صالح لما ترتب عليه من الحكم لان السبيل فيما نشد الحاجة اليه الاطلاق بالبلغ الوجود دون التضييق بزيادة الشرط * ومثال آخر قولنا في تمليهم في مسح الرأس بان هذه طهارة مسح فيسن فيها التلث كالاستنجاء بالاحجار لانهم ان وصف المسح الذي يدل على التخييف صالح لتلث حكم التلث الذي ينهى عن التلطيظ به اليه اشار شمس الاثمة رحمه الله وهذا وان كان ردالاختلاف الى المختاف لكن المقصود ايراد المثال وبيانه لتصح القياس ولوقيل طهارة مسح فيشرع فيه التكرار كالا ستنجاء يكون ردالاختلاف الى المتفق فيصح * ثم ممانعة صلاح الوصف بهذا المعنى وان كان يؤل الى نساد الوضع في بعض الصور ولهذا اشار الشيخ الى المعنى الاول دون الثاني الا انها غير فساد الوضع لان الوصف ربما يكون صالحاً في نفسه ولكن لم يكن للسائل صلاحه فكان له ان يطالب المال ببيان صلاحه كافي للمال المؤثرة كان للسائل مطالبة ببيان التأثير فاذا بين صلاحه قبله السائل وشرور في رد مؤل آخر ولماحت هذه الممانعة بدون فساد الوضع كانت قسماً آخر غير نساد الوضع والله اعلم (قوله) واما نسبة الحكم اى حجة ممانعة نسبة الحكم الى الوصف الذي ذكره المال فلان نفس الوجود لا يثبت بالاجماع بين ان اصحاب الطرد يصفون الحكم الى الوصف من غير دليل يوجب اضافته اليه سوى انه يوجد عند وجوده وينعدم عند عدمه ونفس الوجود عند الوجود غير كاف

فان قال عندي الاثر ليس بشرط
لم يقبل منه الاحتجاج بما
لم يكن حجة على الخصم
كمثال كافر اقام بينة كفارا
على مسلم لم يقبل لما قلنا
واما نسبة الحكم الى الوصف
فلان نفس الوجود لا يثبت
بالاجماع

في حجة اضافة الحكم لجواز ان يكون ذلك بطريق الاتفاق فان في التصوص عليه قد يكون اوصاف
يوجد الحكم عند وجودها ولا تكون مناط الحكم بالاجماع وكذا عدم لا يصلح لاضافة الحكم
اليه على ماسر بيانه فلا بد من دليل يوجب نسبة الحكم الى الوصف ففي اضافة الملل الى وصف
من غير دليل يحتمل ثمانية السائل نسبة الحكم اليه كما صح القول بموجب الملة فانه في التحقيق
منع اضافة الحكم الى الوصف المذكور * وهذه الممانعة مختصة بالاصل * فان قال لا اعرف
في الاصل معنى آخر سوى ما ذكرته * فانه هذا جهل منك فلا يصلح حجة على غيرك
* على اننا سلمنا انه ليس في الاصل معنى آخر لان الحكم ثابت به لجواز ثبوته بالاجماع
او بالنس * وذكر الفزالي رحمه الله في هذا المقام ان المستدل ان كان مجتهدا يجب عليه
العمل بما ظهر عنده متى عجز عن ابراز غيره وان كان مناظرا يكفيه ان يقول هذا منتهى
قدرتي في استخراج الوصف فان شاركتني في الجهل بغيره لزمك الزماني وان اطاعت على غيره
لزمك التنيه حتى انظر فيه * فان قال لا يلزمني ذلك ولا اظهره وان كنت اعرفه فهذا عناد
محرم وصاحبه اما كاذب او فاسق يكتسب حكم مستالحا الى اظهاره ومثل هذا الجدل حرام
وليس من الدين (قوله وذلك) اي منع نسبة الحكم الى الوصف بتحقيق قولهم في الاخذ انه
لا يتحقق على اخيه عند الدخول في ملكه لعدم البضية كائن الم لا حكم الاصل وهو عدم
التحقق في ان الم لم يثبت لعدم البضية لان عدم لا يجوز ان يكون موجبا حكما بل معنى آخر
وهو بطلان القربة * وكذلك لا يثبت التكاح اي ومثل قولهم في الاخذ كذا قولهم لا يثبت التكاح *
لم يثبت بها اي بشهادة النساء مع الرجال لانه ليس بمال لان كونه ليس بمال لا يصلح عليه
لاستماع ثبوته بشهادة النساء مع الرجال بل لان في هذه الشهادة شبه زائدة والحدود تدرأ
بالشبهات فكيف يثبت بما فيه شبهة * وكذلك اي ومثل ما ذكرنا من المثالين * كل نفي وعدم ترادف او النفي
تعرض لجانب المال والمدم تعرض لجانب الوصف * مثل قولهم المبتوتة لا يلحقها الطلاق لانها ليست
بمكروهة * لان الدم لا يصلح وصفا وجبا للحكم لانه ليس بشئ * ونفس الوجود لا يصلح
حجة متعاق باول الكلام اي نفس وجود الحكم عند وجود الوصف لا يصلح دليلا على كون
الوصف حجة بالاجماع لانهم يعني اصحاب الطرد يسلبون ان صلاح الوصف شرط ليكون
حجة مع ان الوجود يتحقق بدونه ثبت ان نفس الوجود ليس بحجة بالاجماع وانه لا بد من
اقامة دليل على نسبة الحكم الى الوصف ومثله تعليق كفارة الصوم بوصف الجماع باعتبار انها
توجد عند وجوده لتمدى الحكم به الى جماع الميتة والبهيمة او لتنع عن تسمية الحكم الى الاكل
والشرب لا يكون حجة لاننا سلمنا ان الحكم منسوب اليه بل الى القطر التام على ماسر بيانه
(قوله) والتوقع الثالث يعني من اقسام اول الباب هو فساد الوضع وقدمي تفسيره في باب
بيان دفع المال * وهذا ينقض القاعدة اصلا اي القاعدة التي بنى عليها المحجب كلامه *
وهو فوق المناقضة في الدفع لان المناقضة خجل مجلس يمكن الاحتراز عنه في مجلس آخر بالنفسي
عن عمدة التنص الجواب او زيادة قيد بندهم في التنص فاما فساد الوضع فيفسد القاعدة اصلا

وذلك مثل قولهم في الاخذ
انه لا يتحقق على اخيه
لعدم البضية لان
حكم الاصل لم يثبت لعدم
البضية وكذلك لا يثبت
التكاح بشهادة النساء مع
الرجال لانه ليس بمال
كالحد لان الحد عندنا لا يثبت
بمسائل ذلك ليس بمال
وكذلك كل نفي وعدم
جعل وصفا لزمه هذا
الاعتراض لان الدم
لا يصلح وصفا موجبا
ونفس الوجود لا يصلح
حجة لانهم يسلبون شرط
الصلاح فلا بد من اقامة
الدلالة على نسبة الحكم
اليه النوع الثالث وهو فساد
الوضع وهذا ينقض
القاعدة اصلا وهو فوق
المناقضة لانها خجل مجلس
يحتمل الاحتراز في مجلس
آخر

لان بعد ظهوره لا يمكن الاحتراز عنه في هذا المجلس ولا في مجلس آخر ولا وجه سوى الانتزال
الى علة اخرى * والتحقيق فيه ان المناقضة بيان ان الحبيب نبى الكلام في عمله لكن غير محكم
حتى قبل النقض * وفساد الوضع بيان انه وضع الكلام في غير موضعه فكان اقوى في الدفع *
قال شمس الائمة رحمه الله فساد الوضع في الملل بمنزلة فساد الاداء في الشهادة وانه مقدم على
النقض لان الاطراد انما يطالب به صدقة الدلة كما ان الشاهد انما يستقل لتدليه به صدقة اداء
الشهادة منه فامع فساد في الاداء فلا يصار الى التعديل لكونه غير مفيد * ورايت في بعض نسخ
اصول الفقه ان حاصل القول في فساد الوضع يحصره نوعان * احدهما ان يبين الماترض ان
القياس موضوع على خلاف ما يقتضيه ترتيب الادللة * ومثال ذلك ان يقول ان التلليل على خلاف
الكتاب او على خلاف السنة او يقول انه القياس حاول الجمع بين شيئين فرق الشرع بينهما حاول التفرين
بين شيئين جمع الشرع بينهما وملخص هذا النوع ان يكون القياس بخالف وضعه موجب متمسك
في الشرع هو مقدم على القياس فاذا كان كذلك كان القياس قاسدا الوضع مردودا * والثاني ان
يكون الوصف مشعرا بخلاف الحكم الذي ربطه وهذا زائد في الفساد على فساد الطرد لان
الطرد مردود من جهة انه لا يناسب الحكم ولا يشعربه فالذى لا يشعربه ويحيل خلافه يكون
اولى بالرد * ومثاله ذكر وصف يشعر بالتلليل في ردوم تخفيف او على العكس من ذلك فاذا
اعتبر القياس الحد على المهر في طاب الثوب او المهر على الحد في محاولة السقوط يكون قاسدا في
الوضع لان القنوبات تدرأ بالشبهات والاموال تثبت مع الشبهات فاعتبار احدهما بالآخر في الثبوت
او السقوط يكون قاسدا في الوضع ودفع هذا السؤال بظاهر الملازمة والتأثير في القياس وبيان
الجمع بين الفرع والاصل فان تسروا الاسرار قطعا * مثاله اى مثال فساد الوضع تنليل اصحاب
الشافعي لا يحجاب للفرقة باسلام احد الزوجين اى بسبب اسلام احدهما * او الباء صلة التلليل
اى جعلوا نفس الاسلام علة لا يحجاب للفرقة في غير المدخول بها حيث قالوا اسلام احدهما
يوجب اختلاف الدين فوجب للفرقة من غير توقف على قضاء القاضي وعلى انقضاء المدة في غير
المدخول بها كردة احدهما * ولا بقاء النكاح اى وتلبيهم لابقاء النكاح مع ارتداد احدهما
الى انقضاء المدة في المدخول بها حيث قالوا هذه فرقة وجبت بسبب طارئ على النكاح غير
مناف اليه فوجب ان يتاجل الى انقضاء المدة في المدخول بها كالطلاق * فاجوبوا للفرقة بنفى
الاسلام في المسئلة الاولى وحكموا ببقاء النكاح مع الردة في المسئلة الثانية * انه قاسد اى
تلبيهم في هاتين المسلتين فاسد في موضعه لان الاختلاف حصل في المسئلة الاولى باسلام احدهما
وبقاء الآخر على الكفر وفي المسئلة الثانية حصل بردة احدهما وبقاء الآخر على الاسلام والحكم
يضاف الى الحادث ايدا او الى آخر الاوصاف وجودا والحادث في المسئلة الاولى هو الاسلام وكذا
آخر الوصفين وجودا هو الاسلام لا غير فلو اتبنا للفرقة لو حجت اضافتها الى الاسلام الذى
حدث الاختلاف به وذلك لا يجوز لان الاسلام شرع صاميا للحقوق والاملاك لا قاطعا لها *
وفي المسئلة الثانية الحادث هو الارتداد وهو آخر الوصفين وجودا فوجب اضافة الفرقة اليه

واما فساد الوضع
يفسد القاعدة اصل مثاله
تلبيهم لا يحجاب للفرقة
باسلام احد الزوجين
ولا بقاء النكاح مع ارتداد
احدهما انه في الوضع قاسد
لان الاسلام لا يصلح قاطعا
للحقوق والردة لا يصلح
عقبا

وهو مناف للتكاح لانه يبطل عصمة النفس والمال جميعا والتكاح مبنى على العصمة واذا كان كذلك كان التعليل لبقاء التكاح الى انقضاء المدة بعد تحقق الارتداد فاسدا فيوضه لانه تعليل لا بقاء الشيء مع ما ينافيه وهو المراد من قوله والردة لا يصلح عفوا يعنى لو بقينا التكاح مع الردة التى هى منافية لزم ان يحل الردة عفوا اى فى حكم المدموم ليمكن الحكم ببقاء التكاح كما جعل الاكل كذلك فى مسئلة الناسى وهو لا يصلح ان تكون مفعوفة لكونها فى نهاية القبح (قوله) ومنه قولهم فى الضرورة * الضرورة وهو الذى لم يحج حجة الاسلام اذا حج عن قتل او نذر او عن الغير فانه يقع عماوى عندنا وعند الشافعى رحمه الله يقع عن القرض كذا فى الاسرار لان الحج يتأدى باطلاق النية فكذا يتأدى بنية النقل لان مطلق النية له ما دة التى تنوع الى قتل وفرض يكون نية النقل كما فى الصلوة والصوم فى غير رمضان فاذا استحق المطلق للقرض دل على استحسان نية النقل للقرض الا ترى ان الزكوة اذا ماتت بصدق النصاب على الفقير بمطلق النية تأدت بنية النقل ايضا * وهذا قاسد اى اعتبارهم نية النقل بمطلق النية قاسد فى الوضع لان العلماء انما اختلفوا فى حمل المطلق على المقيد واعتبار المطلق بالمقيد فمند الشافعى بحمل المطلق على المقيد فى حادثين اوفى حكمين وعندنا فى حادثة واحدة وفى حكم واحد كفى كراهة الميمن حملنا مطلق الكتاب على المقيد بالتتابع فى قراءة ابن مسعود رضى الله عنه واحد لم يقل بان المقيد يحل على المطلق لان فى ذلك الفاء صفة زائدة منصوبة فكان نسخا وما ذهبوا اليه من هذا القليل فكان فاسدا فى وضعه وتخلافته وضع الشرع يوضح ما ذكرنا ان مطلق القيد ينصرف الى نقد البلد المعروف لدلالة العرف فاما المقيد بقدر آخر فانه لا يحل على المطلق لينصرف الى نقد البلد * ومنه اى مثل التعليل المتقدم التعليل بالطعم لتحريم الربوا فاهم قالوا ان الطعم فى المعلومات بمعنى له خطر لتعلق بقاء النفس وقوامها به فيوجب ذلك حرمة التصرف فى المحل عند التقابلة بنفسه الانشراط زائد وهو المساواة فى الميار اظهارا لخطره كالتكاح لما تعلق به قضاء الجنس شرطية من الشروط ما لم يشترط فى غيره من العقود من الشهود والولى وغيرها اظهارا لخطر المحل * وهذا قاسد فى الوضع لان الطعم لما تعلق به قوام النفس كان من اعظم اظهارا لخطره المحل * وهذا قاسد فى الوضع لان الطعم لما تعلق به قوام النفس كان من اعظم اسباب الحاجة ولسان الحاجة اثر فى الاطلاق والتوسعة دون التحريم والتضييق كفى الحاجة الممتدة عند الحاجة واعتبر هذا الهواء والماء والطعام والدواء فان يسهل الوصول الى كل واحد من هذه الاشياء بقدر الحاجة اليه ولهذا حل لكل واحد من الفاعلين تناول مقدار الحاجة من الطعام الذى يكون فى النعمة فى دار الحرب قبل القسمة فكانت العملة فاسدة وضعا * مع انه لا تأثير لها فى اثبات المماناة بين الموضين التى هى شرط جواز المقد * بخلاف التكاح فانه يرد على الحرمة والحرية قبيح عن الخلو يقال طين حراى خالص وفى التنزيل رب انى نذرت لك ما فى بطنى محررا اى مخلصا من اعمال الدنيا والخلوص يمنع ورود الملك عليها فيصالح ان يكون الاصل فيه التحريم فيثبت الحل بمرض الحاجة الى بقاء الجنس ومابيت بالمرض يجوز ان يتوقف على اشياء لان فيه من مخالفة الاصل * والطعم بالنسبة والضم مصدر طعم الشيء اكلمه

و مثله قوله
فى الضرورة اذا حج بنية
النفل انه جائز عن القرض
لانه يتأدى باطلاق النية
فكذلك نية النقل وهذا
قاسد فى الوضع لان العلماء
انما اختلفوا فى حمل المطلق
على المقيد واعتباره بهذا
حمل المقيد على المطلق
واعباره به وهو قاسد
فى وضع الشرع ومثله التعليل
بالطعم لتحريم الربوا اعتبارا
بالتكاح قاسد فى الوضع لان
الطعم يقع به القوام فلا يصلح
لتحريم والحرية عبارة
عن الخلو صليح التحريم
الابراض

وذاقه الا ان الجارى على الستهم في علة الربوا الفتح ومرادهم كون الشيء معلوما او ما يطعم
 كذا في المغرب (قوله) ومثله قولهم في الجنون * الجنون ينافي وجوب الاداء بالاتفاق قل
 او كثر حتى لا يثبت بترك الاداء في حالة الجنون وينافي وجوب القضاء ايضا بالاتفاق اذا كثر بان
 زاد على يوم وليلة في حق الصلوة واستغرق الشهر في حق الصوم * وان كان اقل من يوم
 وليلة في الصلوة او مادون الشهر في الصوم يلزمه القضاء عندنا اذا افاق وعند الشافعي رحمه الله
 لا يلزمه لان الجنون ينافي تكليف الاداء لانه يثبت بالخطاب والخطاب ساقط عن الجنون اصلا
 فنافي وجوب القضاء ايضا لانه يمتنع على وجوب الاداء * وهو اى اعتبارهم انتفاء القضاء
 بانتفاء الاداء فاسد في الوضع * لان الوجوب اى نفس الوجوب في كل الشرايع اى المشروعات
 ثابت بطريق الخبر من غير توقف على قدرة البد واختياره * والاداء بطريق الاختيار مبنى
 وجوب الاداء انما يثبت في حال يمكن للبد اختيار الفعل وتركه وهى حالة القدرة فان وجوب
 الاداء وان كان بطريق الخبر ايضا لكنه متوقف على القدرة بخلاف نفس الوجوب * كائلا
 في التائم والمغنى عليه فان اصل الوجوب ثابت في حقهما وان كان وجوب الاداء متراجعا عنهما
 الى حالى الانتفاء والافاق * والقضاء الذى هو بدل الاداء يستمدان نقاد السبب للإداء على الاحتمال اى على
 احتمال الاداء يعنى ليس من شرط وجوب القضاء ان يثبت وجوب الاداء حقيقة ثم يرتب عليه
 القضاء عند قوته بل الشرط فيه ان ينقذ السبب موجبا للإداء على وجه محتمل ان يفضى
 الى الاداء كما في قوله والله لا من السماء تنقذ المؤمنين موجبة للرب بطريق الاحتمال فيكون ذلك وجوب
 الخلف وهو الكفارة وان لم يكن الاصل ثابتا بطريق الحقيقة وفيما نحن فيه اصل الوجوب ثابت
 لانه يعتمد تحقق السبب وقيام الاهلية والجنون لا تزول الاهلية لان اهلية العادة تبقى على كونه
 اهلا لتوابعها واهلية الثواب بكونه مؤمنا والجنون لا يبطل الاعمان ولهذا يرث قربة المسلم
 ولا يفرق بين المجنونة وزوجها المسلم ولا يبطل صومه به حتى لو جن بعد التبرع في الصوم
 ببق صائما ثبت ان الوجوب ثابت في حق الجنون وان كان الخطاب بالإداء ساقطا عنه لعجزه
 عن فهم الخطاب كما في حق التائم والمغنى عليه واحتمال الاداء قائم في حقه ايضا بزوال الجنون
 ساعة فساعة كما في النوم والاعماه فيكون ذلك وجوب القضاء فلم انه لا يلزم من مناقاة الجنون
 وجوب الاداء مناقاة وجوب القضاء عند الافاق * فصار هذا التعليل مخالفا للاصول وهى ان
 الوجوب بطريق الخبر اصل وان الجنون لا ينافي اصل الوجوب وان القضاء يستمدان نقاد السبب
 للوجوب على احتمال الاداء لاحقيقة وجوب الاداء فكان فاسدا في الوضع * واثار القاضى
 الامام رحمه الله الى ان اثر الجنون في تأخير لزوم الفعل حتى لا يثبت دون اصل الإيجاب كالتوم
 فجعل ما يسقط الخطاب بالفعل على اسقاط اصل الإيجاب حكم بخلاف النص والاجماع فيكون
 فاسدا واراد بالنص قوله عليه السلام من تام عن صلوة او نسيها الحديث والاجماع اتفاق
 العلماء على وجوب القضاء على التائم كما هو موجب الحديث (قوله) وكذلك اى ومثله قولهم
 المذكور في هذه المسئلة قولهم فيها ايضا ما يمنع القضاء الى آخره يعنى لوعاها في هذه المسئلة

ومثله قولهم في الجنون ١

لما نافي تكلف الاداء نافي

تكليف القضاء وهو فاسد

لان الوجوب في كل الشرايع

بطريق الخير والا داء

بطريق الاختيار كائلا

في التائم والمغنى عليه والقضاء

الذى هو بدل يستمدان نقاد

السبب للإداء على الاحتمال

فصار هذا التعليل مخالفا

للاصول وكذلك قولهم

ما يمنع القضاء اذا استغرق

شهر مضى يمنع بقدر

ما يوجد هذا فاسد ايضا

في الوضع لان الفصل بين

اليسر والحرج في حقوق

صاحب الشرع مستمر

في اصول الشرع كالخض

اسقط الصلوة دون الصوم

والسفر اثر في الظهر دون

الفجر وكالخض اذا انقض

في كفارة القتل لا يوجب

الاستقبال بخلاف كفارة

العين عندنا وبخلاف ما اذا

تذرت ان تصوم عشرة ايام

متابعة

بان ما يمنع القضاء اذا استغرق شهر رمضان منه بقدر ما يوجد في الصاء والكفر لشمول الله
وهي عدم العقل والفهم كان فاسدا في الوضع ايضا مثل التعليل الاول لان الفصل بين اليسر
والحرج اى بين ما ييسر اداؤه من حقوق صاحب الشرع وبين ما يؤدى الى الحرج * اصل
مستراى جار مطرد في قواعد الشرع حتى سقط ما دى الى الحرج ولم سقط ما لم يؤد اليه *
كالحيض اسقط الصلوة دون الصوم لانها تنبئ بالحيض في كل شهر في الغالب والصلوة تنزيم في كل
يوم وليلة خمس مرات فلوا وجبنا القضاء لادى الى الحرج بتضاعف الواجب عليها في زمان
الطهر * ولم يسقط بالحيض قضاء الصوم لان فرضية الصوم في السنة في شهر واحد واكثر
الحيض في ذلك الشهر عشرة ايام فالحجاب قضاء عشرة ايام او دونها في احد عشر شهرا لا يكون فيه كثير حرج
ولا يؤدى الى تضاعف الواجب في وقته * والسفر ارفى الظهر دون الفجر لان اداء الاربع
حالة السير من حرج الاقسطاع عن الرقعة ما ليس في اداء الركعتين * وكالحيض اداء ملك
في صوم كفارة القتل الواجب بصفة التتابع لم يوجب الاستقبال لانها لا تجب شهرين خالين
عن الحيض في العادة الغالبة فلوا الزمانها الاستقبال رغبة للتتابع لو تمت في الحرج * بخلاف
كفارة اليمين عندنا وبخلاف ما اذا بذرت ان تصوم عشرة ايام متتابعة لانها لا تجب ثلاثة ايام او عشرة
ايام خالية عن الحيض فلا تخرج في الاستقبال * وانما قال عندنا لان التتابع في كفارة اليمين ليس
بشروط عندنا انتهى رحمه الله ولهذا ضم اليها مسألة التذرية ايام متتابعة لانها متفق عليها
(وقوله) لا ذكرنا دليل المجموع اى هذه الاحكام ثابتة لما ذكرنا ان الفصل بين اليسر والحرج
ثابت * فكذلك هنا في الاستغراق حرج اى في ايجاب القضاء فيما اذا استغرق الجنون الشهر
حرج بتضاعف العبادة المشروعة في وقتها فان وظيفة السنة صوم شهرا واحدا فلوا وجبنا عليه
القضاء صار فرض السنة شهرين ولا شك ان التضاعف حرجا فيسقط بعذر الحرج *
وليس في القليل اى في ايجاب القضاء في الجنون القليل وهو ما اذا لم يكن مستوعبا حرج مثل
الحرج الثابت في الاستغراق فلم يسقط ثبت ان سقوط القضاء في الكثير للحرج لا الجنون فلا
يدل على سقوطه في القليل في حرج * ولا كلام في الحدود الفاصلة بين لا نزاع في ان الفصل بين
اليسر والحرج ثابت على حدود اعتبارها الشرع انما النزاع في ان القليل من الجنون ليس مثل الكثير في سقوط
القضاء لان الكثير مستلزم للحرج دون القليل فكان اعتبار احدهما بالآخر فاسدا في الوضع * وقوله
ولا حرج في استغراق الاغماء جواب عما قال سقوط القضاء المستغرق للحرج غير مسلم اذ لو كان للحرج
لسقط في استغراق الاغماء ايضا لاستزامه تضاعفا لواجب كالجنون وحيث لم يسقط فيه دل على ان
السقوط للجنون لا للحرج فيلزم منه السقوط في القليل ايضا فقال لان لم ان استغراق الاغماء للشهر موجب
للحرج لان الحرج انما يتحقق فيما هو غالب الوجود وامتداد الاغماء شهر اقل ما يقع اذا الانسان لا يعيش
في الغالب شهرا ممتلئ عليه بدون اكل وشرب ولو وقع كان في غاية الندرة فيلحق بالعدم بخلاف
الجنون لانه قد يتدبر شهرا وستة وسنين والى آخر العمر فيصلح عذرا مسقطا * وفي الصلوات
استوى الاغماء والجنون في الفتوى اى في الحكم حتى كان الاغماء الزائد على يوم وليلة مسقطا

لما ذكرنا فكذلك
هنا في الاستغراق حرج
وليس في القليل حرج مثله
ولا كلام في الحدود الفاصلة
ولا حرج في استغراق الاغماء
لانه قلما يتدبر شهرا وفي
الصلوات استوى الاغماء
والجنون في الفتوى وان
اختلفا في الاصل فكان
القياس في الاغماء ان
لا يسقط واستحسننا في
الكثير وكان القياس في
الجنون ان يسقط واستحسننا
في القليل

لفضائها كالجنون الزائد على يوم وليلة لان الاعماء يوجد غالبا في هذا القدر من الزمان كالجنون وان اختلفا في الاصل فان الجنون مما يمتد غالبا بالصبي والاعماء مما لا يمتد ولكنهما مستويان في حق الصلوة في غابة الوجود * او متاهاتهما مستويان في حكم الصلوة وان اختلفا في ذاتيهما فان بالجنون يزول العقل والاعماء لا يزول بل هو قرة ومرش يترى الانسان ويتمتع عن استعمال القدرة ولهذا ابتلى الانبياء عليهم السلام بالاعماء دون الجنون * فكان القياس في الاعماء في الصلوة ان لا يسقط وان كثر لوجود اصل العقل فيه كافي التمام واستحسانا في الكثير وهو يوم وليلة فبئنا مسقطا لالحرج وكان القياس في الجنون ان يسقط الواجب قل الجنون او كثر زوال العقل فيه واستحسانا في القليل فلم نجعله مسقطا لعدم الحرج والحقاه بالمدم فحصل من هذا استواء الاعماء والجنون في حق الصلوة حتى كان قليل الجنون فيها كليل الاعماء وكثير الاعماء فيها ككثير الجنون (وقوله) لانهما سواء متعلق بقوله استوى الاعماء والجنون في الفتوى اى هما مستويان في الامتداد في الصلوة بخلاف الصوم لان الجنون فيه تمتد دون الاعماء (وقوله) والصبا تمتد ايضا الى آخره جواب عن اعتبارهم الجنون بالصبا والكفر حيث قالوا الصبي اذا بلغ في خلال الشهر او اسلم الكافر لم يكن منهما قضاء ماضى فكذلك الجنون اذا افاق فقال الصبي ليس يتمتع الى تمتد وغير تمتد بل هو تمتد في نفسه كالجنون في حق الصوم والصلوة والاعماء في حق الصلوة واليه اشار بقوله ايضا فلا يمكن الحاقه بالمدم بوجه ويتحقق فيه معنى الحرج في ايجاب القضاء فكان استغراقه لاشهر وعدم استغراقه بمنزلة * وبخلاف الكفر عطف على قوله والصبا تمتد من حيث المعنى اذ معناه بخلاف الصبي فانه تمتد ليس الا بخلاف الكفر حيث لا يجب فيه القضاء وان كان قليلا لانه ينافي الالهية لما بينا ان اهلية العبادة باهلية ثوبها والكفر ينافي استحقات ثواب الاخرة فينتفي عنه اصل الوجوب لعدم الالهية فلا يمكن ايجاب القضاء عليه بخلاف الجنون لانه لا ينافي في حق العبادة لعدم منافاته استحقات الثواب ولهذا ثبتت عباداته التي اداها في حال الاقامة ولا يجب عليه اعادة حجة الاسلام بعد الاقامة (قوله) وكذلك اى وكامل في المسئلة المتقدمة التليل لكذا * ولكذا * جمع الشيخ رحمه الله بين المسائلين لاثباتهما على اصل واحد وهو التفرقة بين الثمن والمبيع كما اشار اليه ونحن نرين كل مسئلة على حدة * اما بيان الاولى فهو ان الدرهم والدينارين متينان في عقود المعاوضات بالمتين عند الصافي رحمه الله لان هذا تبين مقيد صدر من اهله مضافا الى محله فيصح كافي المكيل والموزون وسائر السلع وكفى عقد الوصية والهبة والشركة والوكالة والمضاربة * اما الالهية فظاهرة ولهذا لو عين عر ضابطين * واما الخلية فلانها اعيان موجودة بذواتها قابلة للتمين حتى تمتعت في العقود التي ذكرناها * وهو مفيد لانه يثبت الملك في العين وملك الدين اكمل من ملك الدين * ونحن نقول هذا التليل فاسد في الوضع لانه اعتبار الثمن بالثمن وتسوية بينهما في الحكم والشرع فرق بينهما فجعل حكم العقد في جانب المبيع ثبوت الملك واستحقاق اليد لا غير وهذا بلا خلاف فكان وجوده شرطا لجواز العقد الا في موضع سقط ضرورة وهو المسلم فيه بحكم النص وجعل حكم العقد في جانب الثمن

لانهم سواء في
الطول والامتداد الداعي
الى الحرج والصبا تمتد
ايضا وبخلاف الكفر
لانه ينافي الالهية و
ينافي استحقات ثواب
الاخرة بخلاف الجنون
وكذلك التليل لتعين
التقود اعتبارا بالسلع
ولفسخ البيع بأفلاس
المشتري اعتبارا بالعجز عن
تسليم المبيع فاسد في الوضع

وجوده ووجوبه فإنه اذا اشترى شيئا يجب الثمن في الذمة وذلك لم يكن موجودا قبل العقد وانما صار موجودا بالعقد ومما لو كان به وهذا حكم أصلي في جانب الثمن لا يستلزم الاضطرورية كافي السلم بدليل جواز الشراء بدراهم في الذمة مع القدرة على التمين وبدليل جواز الاستبدال فيه قبل القبض كافي سائر الديون ولو كان الحكم الأصلي في جانب الثمن ثبتت الملك في موجود وكان ثبوته دينا بطريق الضرورة لبق ملحقا بالاعيان فيها وراء تلك الضرورة وهو حكم الاستبدال كافي السلم ولما ثبت التفرقة بينهما في وضع الشرع كان التعليل للتسوية بينهما في الحكم فاسدا في الوضع لان فيه تغيير حكم الشرع بمجمل ما هو حكم العقد وهو ضرورة الثمن موجودا به شرطا له وهو معنى قوله للماعرف اى في هذا الكتاب في باب شروط القياس او في موضع آخر من التفرقة بين المبيع والثمن هذا اذا اعتبروا التقود بالسلم فان اعتبروها بالتبرعات مشروعة للايثار بالمعين لا لايجاب شيء منها في الذمة فلا يكون التمين فيها تغيير الحكم العقد والمواضات لايجاب بدل بها في الذمة ابتداء لان المعارف بين الناس في الماوضات عقدتها بلا اشارة الى الاثمان بل تسمة مطابقة وانها توجب في الذمة ابتداء فكان اعتبارها هو مشروع لتقل الملك واليد في الدين من شخص الى شخص وفي صحة التمين فاسدا وضالعا مصادقة التمين محله وما كان تمين العقد في الماوضاة الانظار لايجاب في الذمة ابتداء بعقد الهبة فكما ان ذلك ينافي صحة العقد لان موجه نقل الملك واليد في الدين فدون موجه لا يكون صحيحا كذا التمين ههنا ينافي صحة العقد لانه يثبت به ما هو موجب هذا العقد في الثمن وهو الالتزام في الذمة ابتداء واما بيان المسئلة الثانية فهو ان المشتري اذا افسس قبل فداء الثمن لم يثبت له بايع حق قبض البيع واسترداد السلعة عندنا وعندنا شافى رحمة الله عليه يثبت له ذلك لان الثمن اخذ عوضا للعقد فالمعجز عن تسليمه يوجب حق الفسخ للبايع دفعا للضرر عن نفسه كالموض الآخر وهو المبيع اذا كان عينا فمعجز البايع عن تسليمه بالابق ونحوه او كان دينا كالمسلم فمعجز المسلم اليه عن تسليمه باقطاعه عن ايدي الناس ونحن نقول هذا التعليل فاسد وضعا لان القدرة على تسليم المبيع شرط لجواز البيع لان موجب العقد في البيع استحقاق ملك العين واليد على البايع ولا يتحقق ذلك اذا لم يكن ذلك ثابتا له عند العقد وكذا في المبيع الدين بشرط القدرة على التسليم حكما بشرط الاحل الذي هو مؤثر في قدرته على التسليم باكتسابه او ادراك غلاته وباشتراط عدم اقطاعه عن ايدي الناس اما القدرة على تسليم الثمن فليس شرط لما قلنا ان الثمن يصير موجودا بالعقد فلا يقدر على تسليمه قبل العقد لان المدوم لا يصور تسليمه ولا يجوز ان يحمل القدرة على الثمن بعد العقد شرطا لجواز العقد لان الشرط ابدائي يكون سابقا على الاصل كاطهارة الصاوة ولان الثمن وصف والاوصاف لا تقبل التسليم تبين بهذا ان المعجز عن تسليم المبيع يتمكن خلل فيها هو موجب العقد فيموجب العجز عن تسليم الثمن لا يتمكن خلل فيها هو موجب العقد فيلهذا جاز اسقاط حق قبض الثمن قبل القبض بالبراء والمعجز ذلك في المبيع المعين قبل القبض حتى اذا وجب من البايع وقبله كان فسخا للمبيع بينهما فآليات حق الفسخ من غير تمكن خلل في موجب العقد اعتبارا بثبوته عند تمكن الحلل في

للماعرف من التفرقة بين المبيع والثمن في اصل وضع الشرع والبياعات تخالف التبرعات في اصل الوضع هذه للايثار بالاعيان وهذه لالتزام الدين قال الله عز وجل اذا تدانتم بدين اي تبايعتم بنسيئة

موجب القدي يكون فاسدا * ولا يزم عليه يمكن المولى من الفسخ عند عجز المكاتب عن اداء البذل مع ان ذلك عجز عن اداؤه * لان موجب عقد الكتاب يتركز بدم البذل على ان يصير ملكا للمولى بعد حلول الاجل لاداءه فان المولى لا يستوجب على عبيدنا ولهذا لا يجب الزكوة في بدل الكتاب ولا تصح الكفالة به فخر فان الملك هناك لا يسبق الاداء فاذا عجز عن الاداء فقد تمكن الحلل في الملك الذي هو موجب العقد فيه فاما موجب العقد فيما نحن فيه فلك الثمن دينيا فالذمة ابتداء وذلك قدمت بنفس العقد وبسبب الانلاس لا يمكن الحلل فيها هو موجب العقد فلا يثبت للمشتري به حق الفسخ كذا ذكر شمس الائمة رحمه الله * ثبت بما ذكرنا ان قوله لما عرف من التفرقة بين المبيع والتمن في الاصل وضع الشرع متعلق بالمستلئين وان قوله والبياعات الى آخره متعلق بالسئلة الاولى * ووجه اراد الآية ان الله تعالى سعى التبائع مداينة فلا بد من ان يكون فيه معنى الدينية ليصح تسميتها وليس معنى الدينية في جانب المبيع اذ الشرط فيه ان يكون عينيا ثبت انه في جانب الثمن فكان في الآية اشارة الى ان الاصل في الثمن الدينية وان المايعة لالتزام الدين في الذمة والمراد بالآية هو بيع السين بالدين فيا كثيرا لا قابول والله اعلم * فيطلب وجوه المقائيس في ذلك اى فيما ذكرنا من تعيين القود فانهم اعتبروا القود بالسلع في البيع وبالتبرعات والنصب والقياس على الكل فاسد الوضع * او اريد بوجود المقائيس القياس الظاهر والاستحسان والقياس الطردى فانه لما كان فاسدا في موضعه لا يتأني فيه هذه الاقيسة لانهما تفقر الى صلاح الوصف ومع فساد الوصف لا يكون الوصف صالحا كذا في بعض الشروح * والظاهر ان اراد بانواع المقائيس فيما ذكر من امثلة فساد الوضع جملة كما صرح القاضي الامام رحمه الله به في التوقم فقال هذه الجملة احسن عليهم واظهرها للقلوب محبة واجنبها فقها فيعرف هذه الجملة ان اكثر علمهم لا يخلو عن فساد الوضع وتبين هذا انه لا بد من القول بالتأثير الذي كان عليه السلف بلا خلاف وهكذا ذكر شمس الائمة ايضا * والمقائيس جمع مقياس وهو من اوزان الالة فكان المعنى ان الممانى التي هي آلات الاقيسة في هذه المسائل باطلة * ار المراد بالمقائيس نفس الاقيسة * والضمير في شرحه راجع الى البطلان الذي دل عليه فبطالت * وفي موضعه الى الشرح وموضع الشرح الكتب الطوال مثل المبسوط والاسرار وغيرها (قوله) واما النوع الرابع من اقسام اول الباب وهو المناقضة وقدم تفسيرها * فليجيء اصحاب الطرد الى القول بالاثر ايضا مثل الاقسام المتقدمة لان الطرد الذي تمسك به الجيب لما انتقض بما اورده السائل من التناض لا يجد الجيب بدا من المخلص عنه بيان الفرق وعدم وجود قضاء ولا تحقق ذلك الا بالمدول عن ظاهر الطرد الى بيان المعنى * وهذا ان لم يحمل ذلك انقطاعا او ساحة السائل ولم يناقشه في الشرع في ان الفرق والتأثير * فاما اذا حمل انقطاعا كما هو مذهب البعض ولم يسأله السائل في ذلك بان يقول احتجبت على باطرا ذهنا الوصف وقد انتقض ذلك بما اورده فلن يسبق حجة فلا ينعى بيان التأثير والشرع في الفرق في هذا المجلس لان ذلك انتقل عن حجة وهي الطرد الى حجة اخرى وهي التأثير لانيات المظاوب الاول فلا يسمع منه فيضطر الى التمسك بالتأثير والرجوع عن الطرد فيما بعد من المجالس * مثل قول الشافعي في اشتراط الدية في الوضوء انها طهاراة صاوة فكيف انترقتا

فيطلب وجوه

المقائيس في ذلك جملة على

ما عرف شرحه في موضعه

واما النوع الرابع وهو

المناقضة فليجيء الى القول

بالاثر ايضا مثل قول

الشافعي رحمه الله في الوضوء

والتيتم بها طهارتان فكيف

اقتربا لانهما قال وجبان

يستويا كان باطلا بلا شبهة

لانهما قد اختلفا في عدد

الاعضاء

واستفهام بمعنى الإنكار أى فلا تفتقران وهذه نكتة منقولة عن الشافعي رحمه الله * لانه ان قال
 وجب ان يستويا يعني انه انكر التفرقة بينهما على الإطلاق ولم يسن الحكم فان فسر ذلك بان قال
 وجب ان يستويا على الإطلاق كان باطلا بلا شبهة لان التيمم والوضوء قد اختلفا في عدد الاعضاء
 فان احدهما يؤدي في الاعضاء الاربية والاخرى يؤدي في عضوين * وفي قدر الوظيفة حتى
 سن التكرار اثنى الثلاث في الوضوء وكره ذلك في التيمم بالاجماع او المراد ان وظيفة الوضوء
 الاستيماب للماء والاستيماب بالتراب ليس بشرط في التيمم بالاجماع انما الخلاف في الاستيماب بمسح
 ففي رواية الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله لا يشترط ايضا بل مسح الاكثر كاف وفي ظاهر الرواية
 يشترط * وهو من قبل الالتزام على مذهب الحنفي عند الشافعي رحمه الله التيمم الى الرغ
 في قوله التقديم كذا في الاسرار وهو مذهب الاوزاعي وابي بكر الاعمش * وفي نفس الفعل يعنى
 الفعل الواجب في احدهما مسح وهو الاصابة وفي الآخر غسل وهو الاسالة وهما متفرقان * او معناه
 ان الفعل في احدهما لو ثبت حقيقة وفي الآخر تطهير وتنظيف حقيقة وحكما * او المراد ان نفس
 الفعل في التيمم شرط دون الوضوء حتى لو قام في مذهب الربيع او موضع هدم حائل فاصاب الفبار
 وجهه وذراعيه او ذر رجل على وجهه وذراعيه ترابا لم يجزه عن التيمم حتى مسح وبزوى التيمم
 ولو وقع في ماء او اصابه مطر وسال على اعضاء وضوء بصير متوضأ من غير فعل * وان قال وجب ان
 يستويا في التية أى قيد الاستواء بالتية وهو الفرض من هذا التليل انتقض ذلك بفعل الثوب
 او البدن عن النجاسة الحقيقية فانه طهارة ولا يشترط فيه التية * فيضطر الجيب عند ذلك الى
 بيان التأثير الذي يتدفق به النقض وضع به الفرق وهو ان الوضوء تطهير حكمى أى تعبدى
 غير معقول المعنى لانه لا يعقل في المين أى محل وجوب الفصل نجاسة تزول بهذه الطهارة
 لانه طاهر حقيقة وحكما بدليل انه لو صلى وهو حامل محدث جازت صلوة والمحل الذي قام به
 النجاسة وهو المخرج لم يجب غسله فاذا ثبت انه تعبدى كان مثل التيمم الان معنى التعبد في التيمم
 في الآلة وفي الوضوء في المحل يشترط فيه التية كافي التيمم تحقيقا لمعنى التعبد اذ العبادة لا تبدأ
 بدون التية * بخلاف غسل النجس لانه معقول المعنى اذ المقصود فيه ازالة عين النجاسة عن
 المحل لاسمى التعبد فلا يشترط على التية * وذكر القاضي الامام ابو زيد رحمه الله ان التيمم بدلقو
 لم يكن التية شرطا في الاصل لما كانت شرطا في البدل لان التية لتحصيل معنى العبادة ومتى لم يكن معنى العبادة
 ثابتا في الاصل لا يثبت في البدل كافي ابدال النصوص وعكسه ابدال الكفايات * ونحن نقول ان
 الماء في هذا الباب أى في الفصل * عمل أى في التطهير بعبه كانه مزيل ومرو بعبه لانه
 حاق طهورا في الاصل قال الله تعالى واتزانا من السماء ماء طهورا والطهور هو الطاهر بنفسه
 المطهر لغيره كذا فسر ثاب من ثمة اللغة او هو مبالغة في صفة الطهارة وذلك بان يكون مؤثرا
 في غيره واذا كان كذلك يعمل في التطهير من غير قصد كما يعمل في الرى من غير قصد وكما تعمل
 النار في الاحراق من غير قصد * ثم اشار الى الجواب عن قوله هو تطهير حكمى لانه لا يعقل
 بالين نجاسة قتال وكان القياس غسل كل البدن اعتبارا بما لو تجسس بدنه حقيقة وذلك لان مخروج

وفى قدر الوظيفة
 وفى نفس الفعل وان قال
 وجب ان يستويا في التية
 انتقض ذلك بفعل الثوب
 وغسل البدن عن النجاسة
 فيضطر الى بيان فقه المسئلة
 وهو ان الوضوء تطهير حكمى
 لانه لا يعقل بالين نجاسة
 فكان كالتيمم في شرط التية
 لتحقيق التعبد بخلاف
 غسل النجس ونحن نقول
 ان الماء في هذا الباب حامل
 بطيحه وكان القياس غسل
 كل البدن لان مخروج النجاسة
 غير موصوف بالحدث وانما
 البدن موصوف فوجب
 غسل كله

التجاسة ثبتت صفة الحدث بلا شبهة ومعلوم ان مخرج التجاسة غير موصوف بالحدث وحده
فانه لا يقال برحدث ولا فرج حايض وانما البدن كله موصوف به اى بالحدث شرطا وعرضا حقيقة
واما شرعا فلانه بمنع من اداء الصلوة وان غسل المخرج * واما عرفا فلانه يقال رجل محدث
وامرأة حايض كما يقال رجل طم ومؤمن وان كان العلم والايمان قائمين بالقابض * واما حقيقة
فلان فيه لا يصح لاقبال انه ليس بمحدث وانه ليس بمالم وانا المحدث فرجه والعالم قلبه بل
يكذب نافية كذا قيل ثبت ان البدن كله موصوف بالحدث دون موضع الخروج الا ترى ان
غسله ليس بشرط ولو كان هو الموصوف بالحدث لكان هو اولى بوجوب الفصل * واذ ثبت
ذلك ينبغي ان يجب غسل كل البدن * الا ان الشرع اقتصر الى آخره يبنى لكن الشرع اقتصر
على بعض الاعضاء يسيرا ودفع الحرج في الحدث الذي يكثر وقوعه وعين هذه الاعضاء لانها
حدود البدن فان بالراس والرجل ينتهى طرف الطول واليد ينتهى طرف العرض وهى امهات
البدن اى اصوله فى معنى الفصل لانها مواقع النظر اليها ومحال اصابة النار وغيره لظهورها
وكذا اقامة الفصل فيها ايسر من اقامته في غيرها فكانت اولى بالتطيف والتطهير * فلم يكن
التدنى اى تعدى وجوب الفصل عن موضع الحدث وهو المخرج الى الاعضاء الاربعة بل الى
جميع البدن الاموات والقياس لاتصاف جميع البدن بالحدث على سبيل الحقيقة كما بينا الا ان الاختصار
على الاعضاء الاربعة مع المتفق لئلا يجمع البدن بخلاف القياس وذلك لاجل الفصل فى
هذه الاعضاء بخلاف القياس بل عدم غسل غيرها بخلاف القياس * وانما يبنى بالنسب الذى
لا يعقل كذا يبنى انما المراد من قولنا النسب الموجب للوضوء وهو قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا
اذا قمتم الى الصلوة الآية غير معقول للمنى ان اتت به وهو وصف محل الفصل بالحدث غير
معقول * وفى بعض النسخ وانما تغير بالنسب الذى لا يعقل يبنى الثابت بهذا النص تغير وصف
محل الفصل من الطهارة الى الحدث غير معقول للمنى لان حكم الحدث وان ثبت فى اعضاء الوضوء
ضرعا وشرضا لكنه غير ثابت حسا وانما ثبتت ضرورة الامر بالتطهير اذ لا بد له من ثبوت حيث
فى المحل ليكون الفصل فيه ازالة الحدث فكان اشبهه فى المحل امره حكما غير معقول لظهوره
الاعضاء حقيقة وشرضا فان الحدث لو غس يد فى الماء القليل لا يتنجس * وهذه النسخة اصح
فان الشيخ قد ذكر فى شرح التتويج ان الثابت بالنسب تغير محل الطهارة من صفة الى صفة
حتى اعطى له حكم التجاسة نصا غير معقول فلم يكن تغير الصفة المظهر وهو الماء فى الماء
مظهرا بطبعه معقولا على ما كان * وانما ذكر الشيخ قوله وانما تغير بالنسب كذا دفعا لسؤال برده عليه
وهو ان تطهير هذه الاعضاء لما كان معقول للمنى يبنى ان ثبت بسائر المايات الطاهرة على
اصلكم كازالة التجاسة الحقيقية فقال التجاسة فى الاعضاء ثبت بالنسب غير معقول للمنى
والشرع ثابت التجاسة فى حق الماء فثبت التجاسة عند ما فى حق سائر المايات * فلما اناء فمال بطبعه
اى مطهر ومزيل للخبث بطبعه لا يتوقف عمله على قصد او ارادة * والثبوت للفصل التام بالماء وهو
التطهير يبنى لو شرطت التماما لشرط تطهير الماء مظهر الا لان ثبت حيث فى المحل ذاته ثابت فى المحل

الا ان الشرع اقتصر على
اطراف البدن الاربعة التى
هى مثل حدود البدن
وامهاته فى هذا المعنى يسيرا
فما يكثر وقوعه ويمتاز
تكراره واقر على القياس
فيما لا حرج فيه وهو المنى
ودم الحايض والنفس فلم
يكن التدنى عن موضع
الحدث الا قياسا وانما يبنى
بالنسب الذى لا يعقل وصف
محل الفصل من الطهارة
الى الحدث فاما الماء فمالم
بطبعه والثبوت للفصل التام
بالماء لا لوصف المحل فكان
مثل غسل النجس بخلاف
التراب لانه لم يعقل مطهرا
واما صار مطهرا عند ارادة
الصلوة وبمدح الارادة
وصيرورة مطهر يستغنى

عن النية ايضا

قبل التيمم ولهذا كان الشرط عند الحصر نية رفع الحدث لا إثباته وقد بينا ان الفعل القائم بالماء غير متوقف على التيمم بل هو حامل بطبعه سواء كان الحدث في الخلل معقولا او غير معقول * فكان اى غسل هذا الخلل الذي ثبت فيه الحدث غير معقول المعنى مثل غسل النجس في عدم اعتقاره الى التيمم * بخلاف التراب فانه ملوث بطبعه فكان اثبات التطهير به غير معقول المعنى فيحتاج فيه الى التيمم ليطهر قبله على خلاف طبعه ويصير مطهرا وبعد ما صار مطهرا بالنية وصار بمنزلة الماء استغنى عن التيمم كما استغنى الله عنها وتحصل الطهارة باستعماله بغير نية كافي باستعمال الماء ثبت انهما بمنزلة واحداتهما المارقة في صفة الطهورية للالة وانه لا تمسك للخصم في مسئلة التيمم بل هو دليل لنا (قوله) ومسح الرأس ملحق بالفصل بخواب عما يقال ان المسح شرع في الوضوء مطهرا وهو غير معقول المعنى في التطهير لان اثره في تكثير النجاسة لا في ازالها فكان مثل التراب في فاته ملوث لا مطهر فينبى ان يشترط فيه التيمم كافي التيمم فقال هو ملحق بالفصل لقيامه مقام الفصل في ذلك الخلل فان الاصل فيه الفصل لسراية الحدث اليه كسرايته الى سائر الاعضاء الا ان الحكم انتقل من الفصل الى المسح بسبب ضرب من الحرج فان في غسل الرأس في كل يوم خمس مرات خصوصا في ايام الشدة لم كان له شرك كثير حرجا عظيما وفيه افساد الثياب والعمامات والقلائس فشرع فيه المسح ابتداء تخفيفا وتيسيرا ولما قام المسح في هذا الخلل مقام الفصل اخذ حكمه فاستغنى عن التيمم كالفصل * ولان الطهارة غسل فيعتبر الجزء فيه بالكل * وذكر القاضي الامام في الاسرار في جواب هذا السؤال ان الله مطهر بنفسه لاضلنا الا انه اذا قل حتى يمكن سبلا ضعف عن التطهير للنجاسة الحقيقية لان تطهيرها بازالة عنها وفيما نحن فيه النجاسة ضعيفة لانها حكمة دون العين فاستغنى عن الازالة لفائدة الطهر فصار البطل كالمائل الذي يقدر على الازالة في اعادة الطهر (قوله) ولا يجوز ان يشترط اى التيمم ليعبر الوضوء قربة جواب عن طريق اخرى سلكتها الشافعي رحمه الله في هذه المسئلة وهي ان الوضوء عبادة لانها اسم لفعل يؤتى به تعظيما لله تعالى باصره وحكمة الثواب وكل ذلك موجود في الوضوء وقال النبي صلى الله عليه وسلم الطهارة على الطهارة نور على نور يوم القيامة واذا ثبت كونه عبادة لا يتأدى بدون التيمم لان الله تعالى امرنا ان نمسحه بشرط الاخلاص والاحسان عمل القلب بالنية بجهة الامر الا ان هذه الطهارة تتأدى بالتراب فتبين ان الطهارة الحقيقية غير مطلوبة في هذا الاستعمال بل المطلوب معنى العبادة وذلك لا يحصل بدون التيمم * فقال لان التيمم ليس الوضوء قربة شرط وان معنى العبادة فيه لا يحصل بدون التيمم * لكننا لانسلم انه اى الوضوء لم يشرع الاقربة بل الوضوء المشروع ونوعان نوع شرع بطريق القربة وهو لا يحصل بدون التيمم ونوع شرع تطهيرا بمجردا وهو حاصل بدون التيمم * كغسل الثوب يعني اذا توى غسل الثوب للصلاة وقع عبادة موجبة للثواب واذا لم يزدك وقع معتبرا ايضا وان لم يقع عبادة حتى جازاه الصلاة في لان المقصود هو الطهارة دون القربة * والصلاة في ذلك اى في كون الوضوء من شرط محتمها يستغنى عن وصف القربة في الوضوء لان النصوص التي اوجبت اشتراط الوضوء للصلاة لا تدل على تماق نجواز الصلاة بوصف القربة * ولانها

ومسح الرأس ملحق بالفصل
لقيامه مقامه وانتقاله اليه
يضرب من الحرج ثبت
ان التيمم لا يشترط

والنهاية في العبادات فلا يحتاج الى تربة اخرى ليصير عبادة كذا في شرح التقوم * وانما يحتاج فيه
 الى كون الوضوء من شرطها الى وصف التطهير ليصير العبد اهلا لقيام في تمام المناجات والى
 الاشارة في قوله تعالى ولكن يريد ليطهركم وقوله عليه السلام مفتاح الصلوة الطهور وكذا في
 تسمية وضوء وطهارة دليل عليه وهذا الوصف يحصل بدون التربة * حتى ان من توشأ الكذا صلي
 بغيره لبقا صفة الطهارة اذا لو احتاجت الصلوة الى وصف القربة لم يحجز الصلوة في هاتين الصورتين
 لان حكم القربة قد انتهى بغيره عن الصلوة التي قصدتها في حالة الوضوء وانما الثاني وصف الطهارة
 لا غير ولا تجازت بالاجماع عرفا انها متعاقبة بوصف التطهير لا بوصف القربة * وذكر القاضي
 الامام في الاسرار ان كثيرا من مشايخنا يظنون ان الامور من الوضوء يتأدى بغير تربة وذلك
 غلط فان الامور بعبادة والوضوء بغير تربة ليس بعبادة ولكن العبادة حتى يتمكن مقصودة سقطت
 لحصول المقصود بدون العبادة كالسبي الى الجمعة والجهاد ومحوها وذلك لان هذه عبادة غير
 مقصودة بل المقصود منها التمكن من اقامة الصلوة بالطهارة فاذا طهرت الاعضاء باى سبب
 كان سقط الامر كالسبي الى الجمعة يسقط بسبب الاجمعة لان المقصود هو التمكن من الجمعة بالرسول
 في المسجد فعلى اى وجه حصل سقط الامر (قوله) ومثله اى شقوله في المسئلة المقدمة قوله
 في النكاح انه ليس بمال فلا يثبت بشهادة النساء اعتبارا بالحدود * وهو اى هذا التليل بمد كونه
 تليلا لالدم الذي هو احتياج بلا دليل * باطل اى متقضى بالبكارة وكل الاطلاع عليه الرجال
 من الولادة والعيوب التي في مواضع المودة فان شهادتهن فيها مقبولة مع انها ليست بمال * فيضطر
 وروى هذا التمسك المطل الطائر الى الفقه اى الى الرجوع الى المعنى الفقهي الذي بنى الشافعي هذا
 الحكم عليه وهو شهادة النساء منفردة او منسجمة الى شهادة الرجال بحجة ضرورية عند الخصم
 وان الاصل فيها عدم القبول لان الله تعالى قل الامر الى النساء مع الرجال بشرط عدم الرجال
 بقوله تعالى فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان كاتفل امر الطهارة الى التيمم عند عدم الله
 فدل ذلك انها ليست بحجة اصلية وانما صير اليها للضرورة * وكذا قصان عقلهن كأوردته
 السنة وقلة ضبطهن كأوردته الكتاب واختلال ولايتهن في الامارات وغير ذلك مخلة بما هو الركن
 في الشهادة فكان الاصل فيها عدم القبول * فكانت حجة بانفرادها في موضع الضرورة مثل
 البكارة وما لا يطلع عليه الرجال * ومنسجمة الى شهادة الرجال فيما يتبدل في العادة وهو اموال
 لانها لليلة والتجارة دائمة بين الناس واكثر ما يقع فيها وكذا المايامات تقع بعتة وريما يتبدل
 احضار المذكور فالقبول لشهادتهن في ذلك الباب لصاق الامر بقيات تروى ودفعها للضرورة ولكن
 لما كان السبب المؤدى اليه كون المتنازع فيه مالا اقوم هذا السبب مقام الحاجة البدائية الى قبول
 شهادتهن عند عدم القبول وان فقدت الحاجة بوجود الرجال تروى كاتفل السفر مقام المشقة
 * بخلاف النكاح لانه عقد على الابضاع ولم يحجز الاينزال والاباحة فيها فكانت اعظم خطرا
 من الاموال ولهذا اخص النكاح بشرط الشهادة والولي ولا يوجد فيه الضرورة ايضا لانه
 لا يقع بعتة وفي كل وقت وانما يقع بمدبر وتشاور في بعض الاوقات فاعتبار شهادتهن فيها فيه

ولا يجوز ان يشترط تصير
 قربة لان تسليم ان التبرع
 قربة بشرط اكتمال لان تسليم انه
 لم يشترع الاقربة بل شرع
 بوصف القربة وبوصف
 التطهير ايضا كمثل الثوب
 والصلوة تستفي في ذلك
 عن وصف القربة وانما
 يحتاج في ذلك الى وصف
 التطهير حتى ان من توشأ
 لا تغل صلي الغرائض ومن
 توشأ للفرض صلي بغيره
 ومثله قوله في النكاح انه
 ليس بمال فلا يثبت بشهادة
 النساء مع الرجال وهو
 باطل بالبكارة وكل ما لا يطلع
 عليه الرجال فيضطر الى
 الفقه وهو ان يقول ان
 شهادة النساء حجة
 ضرورية فكان حجة في
 موضع الضرورة وما يتبدل
 في المادة بخلاف النكاح
 فيظهر به فقه المسئلة لانا
 لان تسليم هذه الحجة
 ضرورية بل هي اصلية
 الا ان فيها ضرب شبهة

حقوق البشر نظير هذه
الحجة في احتمال الشبهة
والنكاح من جنس ما ثبت
بالشبهات فكان فوق
ما سقط بالشبهات في أصل
الوضع فبطل القياس به
من كل وجه الأثرى أنه
يثبت مع الهزل الذي لا يثبت
به المثل فلان ثبت ما ثبت به
المال أولى وإذا ثبت دفع
المال ذكر بامر وجوهه
كانت غايته أن يأتي إلى
الانتقال

• وهذا باب وجوه
الانتقال

وهو أربعة أوجه الأول
الانتقال من علة إلى أخرى
لأبواب العلة الأولى
والثاني الانتقال من حكم
إلى حكم آخر بالعلة الأولى
والثالث الانتقال إلى حكم
آخر وعلة أخرى هذه
كلها صحيحة والرابع
الانتقال من علة إلى علة
أخرى لأبواب الحكم
الأول للأبواب العلة
الأولى وهذا الوجه باطل عند
ناو من الناس من استحس
هذا أيضا أما الوجوه
الأولى فقامت

ضرورة ويتبدل عادة لا يدل على اعتبارها نفي لضرورة قبوله خطري ليس أن يرد في فظهوره أي
بسبب بانه ان شهادة النساء حجة ضرورة إلى آخره فله المسئلة لاحتجابنا أيضا لأننا لم نجد
يحيى أنه ما بين أنها حجة ضرورة احتجابا إلى المنع وإلى بيان مستنده ولا يتحقق ذلك إلا ما بين الذي
فيظهر الفقه من جانب احتجابنا أيضا وهو ان شهادتهن أصلية كشهادة الرجال لأن الإنسان إنما
يصير شاهدا بالولاية وهي مبنية على الحرية والدقل والنساء فهما مثل الرجال • وما ذكر من
فقدان العقل ساقط العبرة لأن عقابهن اعتبر كاهن في التكليف بالإجماع والقبول يبقى على
المرأة وانتفاء التهمة ولهن عدالة مثل الرجال ولهذا قات من رواية الأخبار • والضلال
المقصود عليه في الكتاب مجبور يضم امرأة أخرى إليها فأن في نوع شبهة بمد الحبر وهي شبهة
ظاهر البديلة لأحقيقة البديلة فإن شهادتهن حجة مع وجود الرجال بالإجماع تعتبر فيا يسقط
بالشبهات كالحدود وغيرها فقامنا في ثبت مع الشبهات فلا وعلى هذا كان ينبغي أن تكون شهادة
النساء وحدهن حجة إلا أن الشرع لم يقبل شهادتهن منفردة على خلاف القياس • فمعدن الخصم
قبول شهادتهن حكم مخصوص ثابت بخلاف القياس والأصل عدم القبول فثبت حقيقة ذلك
بالتحريم إلى الأصول فثبت للخصم ظهور الخلل فيها هو ركن الشهادة تبين أن القبول على
خلاف القياس وأثبت ذلك ومتى قام الدليل لأن ما هو الركن كامل تبين أن القبول أصل وعدم
القبول على خلاف القياس وقد قام كائنا (قوله) وهي مع ذلك أي مع تمكن الشبهة فيها
أصلية غير ضرورية • لأن عامة حقوق البشر أي حجج عامة حقوقهم يعني الحجج
التي ثبت بها أكثر الحقوق نظير هذه الحجة في احتمال الشبهة فأنما ثبت شهادة رجائين وهي لا تخلو
عن احتمال كذب وسهو وغلط وإن ترجح فيها جانب الصدق ثم أنها لم تخرج باحتمال الشبهة عن
كونه أصلية ولم تنصر ضرورة فكذا هذه • والنكاح من جنس ما ثبت بالشبهات أي ثبت مع
الشبهات المقارنة بإدقائه ثبت مع الهزل والكراهة والشروط الفاسدة ولا يسقط بالشبهات الطارئة
فإن رجلا لو تزوج امرأة الفير ودخل بها وثبت له شبهة النكاح حتى سقط به الحد ووجب العدة
لا يبطل النكاح التات بهذه الشبهة الطارئة • فكان أي النكاح في الثبوت فوق ما لا يسقط
بالشبهات ولا يثبت معها أيضا وهو المال • فبطل القياس به أي ما يسقط بالشبهات فلا يستقيم قياسه
به بوجه • وعلى هذا التقدير لا يكون الضمير رجاءا إلى المذكور لأن المقس عليه في قياس الشافعي
غير مذكور في هذا الكتاب ولكنه معلوم فيجوز عود الضمير إليه من غير ذكر • وفي بعض النسخ
فكان فوق ما يسقط بالشبهات أي النكاح الذي يثبت بالشبهات فوق الحد الذي • سقط بهما في الثبوت
فبطل قياس النكاح بالحد واشتراط الذكور ثبوته • الأثرى توضيح لقوله النكاح من جنس
ما ثبت بالشبهات والقواعد

• باب الانتقال

القسم الأول من الانتقال إنما يتحقق في الممانعة لأن السائل لما منع وصف المنيب عن كونه علة لم يجد
من أدبته بدليل آخر • والثاني والثالث منه في القول بموجب العلة لأنه لم يمس الحكم الذي رتبته

الحبيب على العلة وادعى الزاع في حكم آخر لم يتم مرام الحبيب فيقتل الى اثبات الحكم المتنازع فيه
بهذه العلة ان امكنه او بطله اخرى ان لم يمكنه ذلك * والرابع في فساد الوضع والمتنازع ان لم يمكنه
دفعهم ببيان الملازمة والتأثير * لانه لم يدع الى القسم الاول * وذلك اى القسم الاول من الاستقلال
مثل من علل بوصف ممنوع اى غير مسلم عند السائل فقال في نفي الضمان عن الصبي المودع اذا
استهلك الودعية لم يضمن لانه مساط على الاستهلاك فلما اذكر الحشم كونه استهلاكاً احتاج
الحبيب الى اثباته * وهو هذا اى اثبات ما ادعاء حجة بدليل آخر من غير اعراض عن الدليل الاول
واستقلال بطله اخرى من باب الفقه فيكون حسناً مستقيماً * قال شمس الانفة رحمه الله وعلى هذا
استدل بآيات الاصل الثاني فترعت موضع الخلاف حتى يرتفع الخلاف بآيات الاصل فان ذلك
حسن صحيح نحو ما اذا وقع الاختلاف في الجهر بالتسمية فاذا قال العامل هذا بيتى على اصل وهو
ان التسمية ليست بآية من الفاتحة ثم يستدل بآيات ذلك الاصل في بطله السريع بغير الاصل
يكون مستقيماً * وكذا اذا عالى قياس فقال خصه انقياس عندى ليس ببيعة فانتقل لاثبات
كونه حجة بقول صحابي فيقول خصه قول الواحد من الصحابة عندى ليس ببيعة فانتقل بآيات
كونه حجة بخبر الواحد فيقول خصه خبر الواحد عندى ليس ببيعة فينتج بالكتاب على ان خبر
الواحد حجة فانه يكون طرفاً مستقيماً ويكون هذا كله في آيات ما رام اثباته في الابتداء
(قوله) وكذلك اى ومثل القسم الاول القسم الثاني فانه ليس باقطاع كانه ذاك آية كمال الفقه اى
في الحبيب حيث عالى على وجه امكنه اثبات حكم آخر بتلك العلة * وبهجة الوصف في نفسه حيث
امكن اجراؤه في الفروع * مثل قولنا في جواز اعتاق المكاتب الذى لم يؤد شيئاً من بدل الكتابة عن
كفارة لغير ان الكتابة عقد يحتمل الفسخ بالاقالة عند التراضي وعند عجز المكاتب عن اداء
البدل وهو احتراز عن التدبير فانما لا يحتمل الفسخ لم يجز اعتاق المدبر عن الكفارة وكذا
الاستيلاء * فلا يمنع صرف الرقة الى الكفارة كالاجارة والبيع فانه لو اجر العبد او بعه بشرط
الخيار لنفسه ثم اعتقه عن الكفارة جاز بالاجماع * وقيل المراد ان البيع تصرف لا يخرج العبد
البيع عن صلاحه للصرف الى الكفارة لاحتماله الفسخ - حتى او اعتقه المشتري عن الكفارة تاويعاد
الى ملك الباع بالاقالة او رد مبيع او شراء كله ان يمتنع عن الكفارة فكذا في الكتابة * فان قال
السائل ان اقول بموجب هذه العلة فنسدى لا يمنع هذا العقد عن الصرف الى الكفارة ولكن المانع
نقصان تمكن في الرق بسبب هذا العقد لان العقد مستحق لامد بسبب الكتابة كتمت ام الولد
والمدبر * قيل له وجب هذه العلة ان لا يوجب هذا العقد نقصاناً ما من ان الصرف الى الكفارة
لان ما يمكن نقصاناً لا يحتمل الفسخ بوجه لان نقصان الرق ثبوت الحرية من وجه وكا ان ثبوت
الحرية من جميع الوجوه لا يحتمل الفسخ لا يحتمل ثبوتها من وجه فهذا اثبات الحكم الجائز
بالعلة الاولى ايضا (قوله) ولا يضمن ما منع * الحشم يقول عقد الكتابة يوجب استحقاق
العبد للعق فوق الاستبدال والتدبير ولولنا يسير احق بمكاسه ويتمتع على المولى بالشرقات فيه *
ثم ان يقال يمكن بهذا السبب نقصان في رقة * او يقال صار هو كالتراثل عن ذلك المولى من وجه

لانه لم يدع الا الحكم
بتلك العلة فساد
يسعى في اثبات تلك العلة
لم يكن منقطلاً وذلك مثل
من علل بوصف ممنوع
فقال في الصبي المودع اذا
استهلك الودعية لم يضمن
لانه مساط على الاستهلاك
فلما اذكر الحشم احتاج
الى اثباته وهذا هو الفقه
بينه وكذلك اذا ادعى
حكماً بوصف فسلمه ذلك
لم يكن انقطاعاً عن عرضه
اثبات ما ادعاءه والتسليم
بمخففة. فلم يكن به
بأس فاذا امكنه اثبات
حكم آخر بذلك الوصف
كان ذلك آية كمال الفقه
وبهجة الوصف مثل قولنا
ان الكتابة عقد يحتمل
الفسخ بالاقالة فلا يمنع
الصرف الى الكفارة
لا اجازة والبيع

وهذا لو جنى عليه يلزمه الارض ولو انما تفتن قيمته ولو رطى مكابته تضمن المقر وثبوت
حكم الزوال عن ملكه من وجهه كف لفتح من التكفير به * وقال هوف - حق المولى كذايت المنفعة
لانه صار حق ابتائنه وبكاتبه لا يبرر زعمه الى الكفارة كارتبة العبا كذا في ظنار المبسوط
* فاشع رحافة قوله وجب ان لا توجب قصانا في الرق رد الوجه الاول * وقوله اولا
يتضمن ما يتبع رد الوجهين الاخرين حتى لو قلنا ان الم اضا انه لا يوجب قصانا في الرق ولكنه
تضمن معنى يتبع العرف وهو صيرورة كزلال عن ذلك او كفايت لمنه قول لما كان هذا
القد محتملا للفتح وجب ان لا يتضمن معنى يتبعه من صيرنه الى الكفارة كالبيع والاجاره فان يبيع
بشرط الحار زال من ملكه من وجهه لا فساد سبب الزوال وهذا لومات من الخيار لم البيع
وبلا جارة قتلت المتابع عن ملكه ثم اتها ائتمان عن العرف الى الكفارة لهما محتلان الفسخ
وكذا الكتابه * ويجوز ان يكون معنى تضمن هذا القند ما يتبع العرف الى الكفارة عند الحظم
تضمنه استحقاق العتق وان لا يوجب قصانا في الرق فتقول انه لا يتضمن ذلك لاحتماله الفسخ
* ويؤيد ما ذكر في المبسوط ان بسبب الكتابة لا يمكن قصان في رفق المكاتب ولا يصير العتق
مستحقا له لان حكم العتق في الكتابة متماق بشرط الاداء ولو علق عتقه بشرط اخر لم يثبت به
الاستعانة اذ في ذلك بهذا الشرط لاولى لان التماق باثر الشرط يتبع الفسخ وهذا الشرط
لا يتبع بخلاف الاستيلاء لان به يمكن القصان في الرق - حتى لا تعود الى الحلة الاولى لمحال * وبخلاف
الدبر لان العتق بالدبر صار مستحقا للدبر ولو لم يخلو الدبر لفسخ * واذا علق بوصف
اخر لحكم اخري حتى اذا ثبتت اثبات الحكم لدى انتقاله الى باله الاولى فانتقل الى علة اخرى
لا يثبت فهو صحيح ايضا لان ما ادعاه من ثبوت الحكم الذي زعم ان خصمه يمتاز عقوبة باله المذكورة
صار مسما فاذا احتاج الى اثبات حكم اخر كذا له ان يثبت به علة اخرى ولا يد ذلك انقطاعا
* وذلك مثل ان تقول في هذه المسئلة بعدما سلم الحظم ان هذا القند نفسه لا يتبع العرف الى
الكفارة هذه رتبة مما لو وجب ان يجوز صيرتها الى الكفارة قياسا على ما ذكرنا * ولكن مثل
ذلك التمايل الذي يحتاج به الى الانتقال الى علة اخرى وحكم اخر لا يخاو عن ضرب غفلة
حيث لم يعرف المال موضع الخلاف في ابتداء تمايله (قوله) واما الرابع وهو الانتقال عن علة
الى علة اخرى لاثبات الحكم الاول فصحيح عند بعض اهل النظر لان ابراهيم صاوات الله عليه
حين حاج الدين وهدي غرو دبن كنه ن وكان يدعي الاووية بقوله ربني الذي يحجي ويبيت وعارضه
الابن بقوله انا احجي واميت انتقل الى حجة اخرى وهي قوله فان الله ياتي بالشمس من المشرق
قلت بها من المغرب وكان هذا منه انتقال الى علة اخرى لاثبات ذلك الحكم الذي رام بالحجة
الاولى هو بيان ان الاووية لله تعالى وحده لا شريك لها * وقد ذكر الله تعالى ذلك منه على سبيل
المدح له به ثبت انه صحيح * وكذلك المدعي اذا اقام شاهدين بدووش يجرح بهما كذا له ان يقيم
شاهدين اخرين لاثبات مدعاه وهو الصحيح ان مثل هذا الانتقال لا يبدأ انقطاعا لان المناظرة شرعت
لإبانة الحق فان تفسير المناظرة النظر من الحائرين في النسبة بين الشئين لاظهار الصواب * فاذا لم يكن

فان قال عندي لا يتبع هذا القند
قيله وجب ان لا يوجب
في الرق نقضا ما لما من
العرف الى الكفارة
اولا يتضمن ما يتبع واذا
علق بوصف اخر لحكم
اخر لم يكن به بأس لما ذكرنا
ان ما ادعاه صار مسما
فلم يكن به بأس لكن مثل
ذلك لا يخلو عن ضرب
غفلة * واما الرابع فن
التاس من استحسنه
واحتج بقصة ابراهيم في
محاجة للمين فانه انتقل الى
دليل آخر لا يثبت ذلك
الحكم بعينه كما قص الله
عز وجل عنه بقوله فان الله
يأتي بالشمس من المشرق
فأتى بها من المغرب فهت
الذي كفر والصحيح ان
مثل هذا يبدأ انقطاعا لان
النظر شرع لبيان الحق فاذا
لم يكن متناهيا لم يرق به الابانة
كما اذا لزم التفتش لم يقبل
منه الاحتراز بوصف زائد
فلان لا يقبل منه التعليل
للمبتدأ اولى

اي النظر او الدليل متاهيا لم يقع به اية الحق بنى لوجود الانتقال والمجمل انقطاع الطال بحسب
 المتأخرة من غير حصول المقصود وهو اية الحق لازم للعلل كما رد عليه دليل يتناقض باخر فلا يمتنع
 المتأخرة ولا يحصل المرام وهذا نظير قض يتوجه على الدلالة فانه يد اقتطاعا ولا يصح من المال
 ادراج وصف زائد يحصل به الاحتراز عن التخصيص مع انه ساع في تصحيح العلاقة ذكرها وان الوصف
 الزائد ليس بعله بنفسه فلان بعدا قطعاً مع انه تامليل مستبعد تام بنفسه دال على ان اللفظ الاول غير صالح
 اصل لانبات الحكم المطاوب بها كان اولي فاما قصة ابراهيم عليه السلام فليس من هذا القبيل اى من قيل
 الانتقال الفاسد لان الحجة الاولى التي ذكرها كانت لازمة على الدين لان ابراهيم عليه السلام
 اراد بقوله ربي الذي يحيى ويميت حقيقة الاحياء والامانة وطارئة الدين بامر باطل وهو اطلاق
 احد المسجونين وقتل الاخر وذلك ليس من الاحياء والامانة في نبي الا بطريق التشبيه
 والحجاز وإذا كان كذلك اى كان الامر كيانا ان الحجة الاولى لازمة وان الدارضة باطلة
 كان الدين منقطعاً اى محجوباً بتلك الحجة وكان يمكن لابراهيم صاوات الله عليه ان يقول
 اني اردت بالاحياء والامانة حقيقةهما لا ادريت من الاطلاق والقتل بل انا افضل كما قلت ولكن
 ان قدرت على الامانة والاحياء قامت هذا الذي اطلقته من غير مباشرة آله وسبب آخى هذا
 الذي قتله فيظهر بهت الدين الان القوم لما كانوا اصحاب الظواهر وكانوا لا يتاملون في
 حقائق المعاني خاف الخليل عليه السلام الاشتباه والالتباس عليهم فضم الى الحجة الاولى حجة
 ظاهرة لا يكاد يقع فيها الاشتباه فبنت الذي كفر وذلك اى الانتقال الى حجة اخرى حسن
 عند قيام الحجة الاولى وخوف الاشتباه فان الحبيب اذا تكلم بكلام دقيق يخفى على القوم والحضم
 ليس يجوز له ان يتحول الى ظاهر يدركه القوم والمال اذا ثبت عنه قديمه والذى يوضح
 ما ذكرت فيأتى بكلام اوضح من الاول في اثبات ما دامه وهذا لان حجج الشرع انوار فضم
 حجة الى حجة كضم سراج الى سراج وذلك لا يكون دليلاً على ضعف احدها او بطلان اثره
 فكذلك ضم حجة الى حجة واما جعلنا هذا اقتطاعاً في وضع يكون الانتقال المعجز عن اثبات
 الحكم بالدلة واما الانتقال الى اية اخرى عند الجرح في التي اقامها فانما يجوز صيانة لحقوق
 الناس اذ لم يجوز الانتقال ضاع حقوق الناس بلا تدارك وذكر في عين المباني ان ابراهيم عليه
 السلام رجح حجته بما يشاكلها دفعا للتباس لان الاول امانة ثم احياء والثاني ازالة ثم انشاء
 فانفس مشرقة بروحها ثم زائده عند ذوقها والشمس مشرقة بنورها ثم هي باطلة عند غروبها
 فكانت تأكيداً للانتقال ولم يقل الدين قليات ربك لانه كان ما نذا خلف الفضيحة او صرفه الله
 تعالى واعلم ان الاقتطاع كما يتحقق من جانب المال يتحقق من جانب السائل فان قصده عز
 المناظر وقصوده عن بلوغ ما هو في اول مباشر فيه من تصحيح مذهبه وذلك في جانب الملل
 بالمعجز عن الوفاء بما ضمن من تحقيق قوله بالحجة التي ارزها وارى تصديق قوله بها وفي جانب
 السائل بالمعجز عن المنع او عن تصحيح منه بإسناده الى مستند فان كل واحد منهما لما شرع

عليه فليس فاما قصة
 الحجة ابراهيم صاوات الله
 عليه من هذا القبيل لان الحجة
 الاولى كانت لازمة الا يرى
 انه عارض بامر باطل وهو
 قوله تعالى قل انا احى
 وميت فذا كان كذلك
 كان الدين منقطعاً الا ان
 ابراهيم صاوات الله عليه
 لما خاف الاشتباه والتباس
 على القوم انتقل الى دفع
 آخر دفعا للاشتباه الى
 ما هو خال عما يوجب
 لبساً وذلك حسن عند قيام
 الحجة وخوف الاشتباه
 والله اعلم

في التعليل او المنع فقد اظهرناه يريد تصحيحه فاذا لم يقدر فقد انقطع * وانه انواع اربعة على ما ذكر شمس الائمة رحمه الله * احدها وهو اظهرها السكوت كما خبر الله تعالى به عن الامين عند اظهار الخليل عليه السلام حجة بقوله فيمت الذي كفر * والثاني جهدا يعلم ضرورة او بطريق المشاهدة جهدا مثله يدل على انه ماحله على ذلك الاعجز * عن دفع علة الملل فكان انقطاعا * والثالث المنع بعد تسام فانه يدل على انه يحمله على المنع بعد التسام وتنقض الكلام الاعجز * عن الدفع لما استدلل به خصمه * ولا يقال يحتمل ان يكون تسليمه عن سهو او غفلة لان عند ذلك تين وجه الدفع بطريق التسام ثم يبتى عليه استدراك ماسى فيه فاما ان يرجع عن التسام الى المنع من غير بيان الدفع بطريق التسليم فذلك لا يكون الا للعجز * والرابع عجز الملل عن تصحيح الدلة التي قصد اثبات الحكم بها حتى انتقل منها الى علة اخرى لاثبات الحكم فان ذلك انقطاع لانه عجز عن اظهار مراده فكان بمنزلة العجز ابتداء عن اقامة الحجة على الحكم الذي ادعى * ثم هذا النوع من الانتقال اما يكون انقطاعا في حق الملل دون السائل فانه لو انتقل من دليل الى دليل لا يكون به بأس لانه معارض لكلام الحبيب فادام في المعارضة بدليل يصحح معارضا لا يكون منقطعا بخلاف الحبيب * اليه اشير في الميزان والله اعلم

باب معرفة اقسام الابتناء والملل والشروط

لم يذكر الشيخ رحمه الله الاحكام في نقيب الباب كذا ذكر شمس الائمة رحمه الله مع انه ذكر الاحكام في هذا الباب لان غرضه من عقد الباب بيان الاسباب والملل والشروط دون الاحكام ولم يذكر الله تعالى في التوقيف * بالخروج التي سبق ذكرها سابقا اي ذكرها قبل باب اقتباس من الكتاب والسنة والاجماع * او هو سبق من السوق لامن السبق * واما بقوله سابقا على باب التماس لان بالقياس لا يشتبه هذه الاشياء عند الشيخ كما مر بيانه في باب حكم العلة * واما يصح التعليل لقياس اي لاجل القياس بعد معرفة هذه الجملة * وهي الاحكام وما يتناق * لان القياس لتدنية حكم معاموم بسببه وشرطه بوصف معاموم على ما ذكر الشيخ في اول باب حكم العلة * ولا يتحقق ذلك الا بعد معرفة هذه الاشياء * فالحقناها اي تلك الجملة * يعني بيانها * بهذا الباب وهو باب القياس ليكون معرفتها وسيلة الى اي الى القياس بعد احكام طرف التعليل * والوسيلة ما يتقرب به الى التبر والجمع والوسيل والوسائل * ولا يقال لما كانت معرفة هذه الجملة * وسيلة الى القياس كان ينبغي ان تذكر هذه الجملة قبل القياس اذ الوسائل مقدمة على المقاصد * لا نقول كون القياس اصلا من اصول الشرع وحجة من حجة اوجب وصله بالخبر المقدمة وترتبه عليها فذلك ازم تاخير بيان هذه الجملة الى الفراغ والحاقه به (قوله) حيوق الله تعالى خالصة بالنصب على التبر * قال السيد الامام ابو القاسم رحمه الله في اصول الفقه الحق الموجود من كل وجه الذي لا ريب فيه في وجوده ومنه السخر حق واليمين حق اي موجود باره وهذا الدين حق اي موجود صورته ومعنى ولفلان حق في ذمة فلان اي شيء موجود من كل وجه * قال وحق الله تعالى ما يتناق به الفع العام للعالم فلا يخص به احد ونسب الى الله تعالى تعظيما ولا يختص به احد

باب معرفة اقسام الاسباب والملل والشروط

جملة ما ثبت بالجميع التي سبق ذكرها سابقا على باب القياس شيان الاحكام للشريعة والثاني ما يتناق به الاحكام للشريعة واما يصح التعامل للقياس بعد معرفة هذه الجملة فالحقناها بهذا الباب ليكون وسيلة بعد احكام طرق التعليل اما الاحكام فانواع حقوق الله عن وحل خالصة وحقوق العباد خالصة والثالث ما يجتمع فيه الحقان وحق الله تعالى غالب والرابع ما يجتمع في حق البعد فيه غالب وحق الله تعالى ثمانية انواع عبادات خالصة وعقوبات قصود وحقوق دائرين الامر من عبادة فيها معنى المؤنة ومؤنة تنها معنى العبادة ومؤنة فيها شبه العقوبة وحق قائم بنفسه والمبادات نوعان الايمان وفروعه

من الحيرة طرمة البيت الذي يتبايع بمصاحبة العالم بمحادثة قبله لصاوتهم ومثابة لا عتذار اجراءهم
وكحرمة الزنا يتبايع بهامن عموم الفقه في سلامة الانسان وصيانة الفرس وارتفاع السيف بين الماشائر
بسبب التنازع بين الزنا والى ان ينسب اليه تعظيما لانه تعالى عن ان يتبايع بشئ فلا يجوز ان يكون شئ
حقا بهذا الوجه ولا يجوز ان يكون حقالة بحجة التخليق لان الكل سواء في ذلك بل الاضافة اليه
لتشريف ما عظم خطره وقوى قبحه وشاع فضله بان يتنفع به الناس كافة * وحق البه ما يتعلق به
مصاحبة خاصة بحكمة مال الغير فانه حق البه يتعلق بصيانة ماله بحافاه ذاباح مال الغير باباحة المالك
ولاباح الزنا باباحها ولاباحة اهلها * وعقوبات قاصرة المراد بالواحدة اذ ليس من هذا الجنس
الاحرام ان الميراث وله الدال شمس الائمة * وعقوبة قاصرة وكذا في بعض نسخ المنتخب ايضا * وهي
ثلاثة انواع يعنى هذا النوع الثلاثة موجودة في مجموع النوعين لان كل نوع منقسم الى ثلاثة انواع
لا يحتمل السقوط بحال كما يحتمل الاقرار بعذر الكفر وبغيره من الاعذار مثلا ان صار متقل
اللسان * ولا يثبت اى الايمان مع تبديل التصديق بغيره بحال سواء كان بالاكراه او بغيره والاقرار
ملحق بالتصديق * والزوائد في الايمان تكرار الشهادة مرة بعد اخرى كذا قيل * وهو اى
الاقرار في الاصول دليل على التصديق لان اللسان معبر عما في الضمير فاقطع اى الاقرار منضمنا الى
التصديق ركنا من الايمان في احكام الدنيا والاخرة بمنزلة عليه ذات وصفين حتى لو صدق بقلبه
ولم يقر بلسانه لم يثبت كونه فيكون مؤثما في الحكم ولا عند الله تعالى ولومات على ذلك كان من
اهل التارعة الفقهاء واهل الحديث * وعند المتكلمين الاقرار شرط اجراء احكام وركن
الايمان هو التصديق لا غير وقدمت المسئلة في باب بيان حسن المأمورة * وهو اصل في احكام
الدنيا يعنى التصديق والاقرار وان كانا ركنتين في مطلق الايمان بمنزلة الكيل والجنس في باب الربوا
لكن الاقرار صار اصلا بنفسه في احكام الدنيا بمنزلة التصديق اعلا للاسلام كما جعل احد وصفين
عله الربوا عله طرمة ربوا النسبة ولهذا حكمنا بالايمان بوجود الاقرار وان فاته التصديق حتى
لو اكره الحرفن اولى القمى على الايمان فان صح ايمانه بناء على وجود الاقرار مع ان قيام السيف على
واسه دليل ظاهر على عدم التصديق كما حكمنا ببقاء الايمان بناء على بقاء التصديق مع فوات الاقرار
بالاكراه اعلا للاسلام * وهذا لان احكام الدنيا مبنية على الظواهر والاقرار دليل ظاهر على ما
في الضمير والضمير امر باطن فبنى حكم الاسلام عليه في الدنيا وجعل هو اصله وفي اعتبار مجرد
الاقرار اعلا للاسلام وتكثر سواد المسلمين وتعمل للكفر على الايمان الحقيقي فانه ما منع عن اظهار
الكفر بعد الاقرار بطريق الخبر ربما يجعله ذلك على الايمان بطريق الاخلاص كالان الحزبة وضعت
عليه لتحمله على الاسلام اذ اعان عزة الاسلام ومثلة الكفر * والدليل على ان بمجرد الاقرار
ثبت الايمان في احكام الدنيا ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يعرف المنافقين بالوحي كما نطق به
النص والخبر ثم كان يماهم معاملة المسلمين في احكام الدنيا بناء على الاقرار المجرد فصرنا انه هو الاصل
في احكام الدنيا بخلاف الردة حيث لم يثبت بمجرد الاقرار حتى لو اكره على الكفر فيكلم بكلمة الكفر
بلسانه لا يصير مرتدا * لان الاداء اى الاقرار باللسان في الردة دليل محض على ما في الضمير

وهي ثلثة انواع
اصل وملحقه وزوائد
اما الاصل فالتصديق في
الايمان اصل محكم لا يحتمل
السقوط بحال بعذر الاكراه
وبغيره من الاعذار ولا
يبقى مع التبديل بحال
والاقرار باللسان ركن في
الايمان ملحق بالتصديق
وهو في الاصل دليل على
التصديق فاقطع ركنا
في احكام الدنيا والاخرة
وهو اصل في احكام الدنيا
ايضا حتى اذا اكره الكافر
على الايمان فاما من صح
ايمانه بناء على وجود احد
الركنين بخلاف الردة في
الاكراه لان الاداء في الردة
دليل محض لا ركن

من الاعتقاد كاهو الاصل في التكلم * لاركن فان الركن في الردة تبديل الاعتقاد لا غير وهذا
لو اعتقد الكفر قبله ولم يهرطسائه يكفر وتبين منه امراته فيآينه وبين ربه وكان من اهل النار ولو
جعلنا الاقرار في الردة ركنالكان ذلك سعيانا في آيات الكفر وذلك لا يجوز كما كان جمل
الاقرار في الايمان ركناسيا في اعلاء الاسلام * واذا ثبت انه دليل وليس بركن كان قيام السيف
على رأسه دليلا معارضاه فلما ثبت الردة (قوله) والاصل في فروع الايمان التي هي النوع الثاني
من العبادات الصلوة وهذا لم تخل عنها شريعة من شرايع المرسلين * وهي عماد الدين كما وقعت
اليه الاشارة النبوية في قوله عليه السلام الصلوة عماد الدين من اقامها فقد اقام الدين ومن تركها
فقد هدم الدين * شرعت شكر النعمة البدن الذي يشمل ظاهر الانسان وباطنه وذلك لان
اول درجات الشكر ان يعرف النعمة ثم لا يستعملها بعد المعرفة في عصيان النعم ثم يظهرها بمقاله
وافعله لكون كتمانها كفر اثالها * ثم اول درجات الشكر الذي هو العلم بالنعمة انما يحصل بكون
الشكر من جنس النعم ونعمة البدن مشتملة على نعم ظاهرة من الاعضاء السامية وما يحصل له
ها من التغلب من حالة الى حالة من القيام والقعود والابتغاء وعلى نعم باطنة من القوى النفسية
المدركة للمعاني فشرعت الصلوة شكر النعم ظاهر البدن وباطنه فاركان الصلوة التي هي بمنزلة
الصورة لها تماق بظاهر البدن وجعل افضل اركانها طول القنوت ليعرف بما يليق به من المشقة
قدر الراحة التي ينالها بالتقلب على حسب الارادة وموافقة ما يراه نفسه والنية والاخلاص والخضوع
والخضوع التي هي روح الصلوة ومعناها تتعلق بالعلم * والدليل على انها شرعت بطريق الشكر
ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم حتى تورمت قدماء فقبل له ان الله قد غفر لك ما تقدم من ذنبك
وما تاخر قال انك لا تكون عبدا شكورا اخبرناه يصلي الله تعالى شكرا على ما انعم عليه * الا انها
اي لكنها كذا هو تقريره ما ذكر شمس الائمة رحمه الله ان الصلوة صارت قربة بواسطة البيت الذي
عظمه الله تعالى وامرنا بتظيمه لاضافته الى نفسه فقال ان طهر ابنتي الآية حتى لا يتأذى هذه
القربة بالاستقبال للقبلة في حالة الامكان وفي ذلك من معنى التعظيم ما لا شالله تعالى اليه في قوله
تعالى فاني اتولوا فتم وجه الله ليعلم به ان المطلوب وجه الله عز وجل وجه الله لاجهه له فجعل
الشرع استقبال جهة الكعبة قائما مقام ما هو المطلوب لاداء هذه القربة واصل الايمان فيه
تقرب الى الله تعالى بلا واسطة وفي الصلوة تقرب بواسطة البيت فكانت من شرايع الايمان لا
من نفس الايمان (قوله) ثم الزكاة اي بعد الصلوة في الرتبة الزكاة التي تملقت باحد ضر في النعمة
وهو المال فان العبادات مشروعة لظهور شكر النعمة بها في الدنيا ونيل الثواب في الآخرة فكما
ان شكر نعمة البدن بعبادة تؤدي بجميع البدن وهي الصلوة فشكر نعمة المال بعبادة مؤداة يجنب
تلك النعمة ليرف بزوال المحبوب من المال المرغوب في اقتنائه الى من لا يصلح اليه منه نفع وما يليق
طبيعة من المشقة في ذلك على ما قال بعض الاجواد انما يجدي في بذل المال ما يجده بالخلاء ولكننا نصير
وا هذا كان الجود قربن الشجاعة وقلما شترقان لتولدها من قوة القلب فتم ما نزل اليه من اصناف
المال واتي من البسيطة في قوتها * الا ان الزكاة دون الصلوة في الرتبة لان نعمة البدن اصل

والاصل في فروع الايمان هي
الصلاة وهي عماد الدين شرعت
شكر النعمة البدن التي
يشمل ظاهر الانسان
وباطنه الا انها لما صارت
اصلا بواسطة الكعبة كانت
دون الايمان الذي صار
قربة بلا واسطة ثم الزكاة
التي تملقت باحد ضر في
النعمة وهو المال وهي دون
الصلوة لان نعمة البدن
اصل ونعمة المال فرع
والاولى صارت قربة
هي بواسطة القبلة التي هي
جواد وهذه صارت قربة
بواسطة الفقير الذي له
ضرب استحقاق في الصرف

ونعمة المال فرع لأن المال وقاية النفس ولا يتنعم به بدنوها ويتنعم بالنفس بدون المال فكان ما تعلق بالنعمة التي هي أصل أعلى رتبة مما تعلق بالنعمة التي هي فرع * وقوله والاولى صارت قرينة دليل آخر أي ولأن الاولى صارت قرينة بواسطة القبلية التي هي جمادى الاستحقاق لها في التوجه اليها بوجوه قد يسقط التوجه اليها عند خوف المدو والسبح والصلوة على الدابة * وهذه أي الزكوة صارت قرينة بواسطة الفقير الذي له ضرب استحقاق في الصرف اليه فان المؤدى يجعل المال المؤدى خالصا لله تعالى في ضمن صرفه الى المحتاج ليكون كفايته من الله تعالى فكانت الزكوة دون الصلوة بدرجة لان الخلو في الاولى ازديته في الثانية فكان معنى العبادة في اكل لانها صارت عبادة قال الله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين * وفي قوله ضرب استحقاق في الصرف اشارة الى نفي قول الشافعي رحمه الله فان عنده للفقير حقيقة استحقاق المال حتى صار المال بمنزلة المشترك بينه وبين الفقير ولهذا كان للفقير عنده ان يخدم مقدار الزكوة من المال اذا ظفر به فاشترى اليه ليس بمستحق له حقيقة ولكن له صلاحية ان يصرف اليه ويستحق هذا القدر على صاحب المال على معنى انه اذا اراد الاداء يجب عليه ان يصرفه الى الفقير دفعا لحاجته * ولا يقال لما وجب الصرف اليه للفقير كان المال حقه فيكون هو مستحقا له حقيقة لاننا نقول ما يجب للفقير يجب رزقه على الله تعالى لانه تعالى هو الذي من الرزق دون السيد الا ان الله تعالى امر بصرف هذا الواجب اليه فلا يصير للمال حقه قبل الصرف اليه ولا يخرج الزكوة عنه كونها عبادة خالصة (قوله) ثم الصوم قرينة يعني بمدهاتين الباديتين في الرتبة الصوم قائم قرينة تنطق بالبدن كالصلوة فكان ما احتج بالصلوة من حيث انه بدني خالص لكنه يجب على المبدع بطريق الرياضة للركوب لا مقصودا بنفسه ولا يشتمل ايضا على افعال متفرقة على أعضاء البدن بل يتأدى بركن واحد وهو الكف عن اقضاء الشهوتين فكان دون الصلوة لانها عبادة مقصودة بنفسها مشتملة على ارکان تتأدى بجميع البدن * ودون الزكوة ايضا لانه لا يصير قرينة الا بواسطة النفس وهي دون الواسطتين الاوليين يعني في المنزلة لافي كونها واسطة فان البيت معظم بنظم صاحب الشرع اياه والفقير مستحق للصرف اليه بفقره ولا قبح في صفة الفقر لكن النفس تستحق القهر ليلها الى الشهوات ومخالفة امر الله جل جلاله وكونها اماراة بالسوء وهذه صفة قبح فيكون هذه الواسطة دون الاوليين من هذا الوجه وكانت أقوى في كونها واسطة واقرب الى كونها مقصودة ولهذا صارت هذه القرينة من جنس الجهاد لانه قهر عدو الله وعدوه الباطن كان الجهاد قهر عدو الله وعدوه الظاهر والابدال اشارة في قوله عليه السلام اعدى عدوك نفسك التي بين جنبك وقوله عليه السلام افضل الجهاد ان تنجا هد نفسك وهو اك * وذكر في بعض الشروح ان معنى قوله وهي دون الواسطتين انها دونهما في كونها واسطة لان الواسطة ههنا ذات التفاعل وفي الصلوة والزكوة الواسطة غيرها خارجة عن ذاتهما واذ كان كذلك لا يصلح ذاته واسطة لانها موجودة في الايمان ايضا اذا لايمان لا يوجد بدون الذات فعلى هذا يكون هذه الواسطة دون الاوليين لكونها في حكم المدم فينبغي ان يكون الصوم اعلى رتبة من الصلوة والزكوة مثل الايمان لكن الصوم شرع وسيلة الى الصلوة كما ينبتا فكان بمنزلة التسبيح لهما فكان دونها وكذا الزكوة أصل بنفسها ليست تبع

ثم الصوم قرينة تنطق بنعمة
البدن ملحقة بالاصل
لانها وسيلة الى الاصل
وهو لا يصير قرينة الا بواسطة
النفس وهي دون الواسطتين
الاوليين حتى صارت
من جنس الجهاد

لشيء فكانت فوق الصوم في الرتبة ولكن الوجه الأول أوجه وأوفق لسباق الكلام (قوله) ثم الحج عبادة هجرة أي عن الأولاد والأوطان والأقربان والأخوان * وسفر إلى زيارة بيت الرحمن لا يتأدى إلا بأفضل يقوم أي يخص بقاء أو تقع في بقاء معظمة وأوقات شريفة من الطواف والوقوف والسعي والرمي وغيرها فكان الحج دون الصوم في الرتبة * كأنها أي كن عبادة الحج وسيلة إلى الصوم لأنه لما هجر الأوطان وجانب الأهل والأولاد واقطع عنه مواد الشهوات في البوادي وانسد عليه طريق الوصول إليها في القياف ضمت نفسه وزال عنها الجموحة وقدر على قهرها بالصوم فكان الحج من هذا الوجه بمنزلة الوسيلة إلى الصوم فكان دونه (فان قبل) الوسائط في الحج جمادات ليست لها صلاحية الاستحقاق والواسطة في الصوم مستحقة للقهق فكان بنى أن يكون الحج فوق الصوم ومثل الصلوة * قلنا للوسائط وإن لم تكن صالحة للاستحقاق لكن في هذه المادة متى انتظم تلك القاع أكثر منه في الصلوة للكثرة إذ ترجح الياف في الصلوة ليس لتنظيمها وكذا معنى قهر النفس الذي في الصوم موجود في الحج مع هذه الوسائط فلذلك كان دون الصوم * والعمر سنة واجبة أي قرية مؤكدة فقامها رسول الله صلى الله عليه وسلم وأمر بها * آية للحج كسب الصلوة للصلوة وليست بفريضة كما قال الثاني رحمه الله لأن ادائها من جنس أفضل الحج وما يتأمن الوسيلة لا يوجب عددا من القرية ولهذا لا يكثر فريضة الحج في العمر فرفنا أنها ليست بفريضة * ثم الجهاد يعني بدم هذه العبادات في الرتبة الجهاد لأنه من فروض الكسبية وما قدم من فروض الأعيان * فرض في الأصل أي أصله فرض على الجميع لأن أعلاء الدين فرض على الكل لكن الوسطة هنا وهي كسر شوكة المشركين ودفع شرهم هي المقصودة بالرد والأعدام لأن شرعية الجهاد لازالة الكفر وإعدامه فصارت هذه العبادات من فروض الكفاية لأن المقصود يحصل ببعض المسلمين بمنزلة صلوة الجنازة حتى لو لم يحصل كما في التنوير العام يجب على كل فرد كالصلوة والصوم وذلك أي الكفر جنابة قائمة بالكفر ثابتة باختياره فكان أمرا عارضا فيه فالجهاد الذي شرع لاجله لم يكن عبادة أصلية * بخلاف الصلوة والزكاة والصوم والحج فإن الوسائط فيها أصلية ثابتة بحاق الله تعالى لا اختيار لعبد فيها فكانت تلك العبادات أصلية * والا عتكاف آخر الاعتكاف عن الجهاد لأن الجهاد من الفروض والاعتكاف من السنن وهو مشروع لإقامة الصلوة على مقدار الامكان إذ الزعامة هي الاشتغال بالعبادة في جميع الاوقات لتواتر التمسك على البعد في كل ساعة إلا أن الله تعالى فضل على عبادة باسقطها عنه في طاعة الاوقات ورضى بدائها في ازمته قليلة فضله وكرمه فكان الاعتكاف اخذا بالزعم لأنه ادامة الصلوة اما بالاشتغال بحقيقة الاداء والانتظار للصلوة لأن له حكم الصلوة ولتلك صح التذرع بالاعتكاف وإن لم يكن في التمرع واجب من جنسه لأنه نذر بالصلاة معنى والتابع لشيء له حكم الأصل * ولذلك أي ولأن المقصود ادامة الصلوة احتص الاعتكاف بالمساجد أي هي امكنة الصلوة والمدة لها * قال شمس الأئمة رحمه الله الاعتكاف قرية زائدة بنى على العبادات البدنية والمالية لما فيها من تعظيم المكان المنظم للقيام فيه وهو المسجد

ثم الحج عبادة هجرة وسفر لا يتأدى إلا بأفضل يقوم بقاء معظمة فكانت دون الصوم كما هو وسيلة إليه والعمر سنة واجبة ثابتة للحج ثم الجهاد شرع لأعلاء الدين فرض في الأصل لكن الوسطة هنا هي المقصودة فصارت من فروض الكفاية الأخرى أن الوسطة كسر الكافر وذلك جنابة قائمة بالكافر مقصودة بالرد والمحو والاعتكاف شرع لإدامة الصلوة على مقدار الامكان فكان من التوابع ولذلك احتص بالمساجد

ولما شرطها من منع النفس عن اقتضاء الشهوتين وهو الصوم والتقصود بها تكثير الصلوات
 اما حقيقة اوحكامها بانتظار الصلوة في مكانها على صفة الاستعداد بالطهارة (قوله) والعبادة التي
 فيها معنى المؤنة صدقة الفطر * المؤنة الثقل فعوله من مآنت القوم امانهم اذا حملت مؤنتهم
 وقيل الندة من قولهم اتاني فلان ومآنته ما نال من استعمله وقيل انها من مشت الرجل اموته
 والهزلة فيها كفى فادور * وقيل هي مفعة من الاون وهو الخرج والعدل لانه ثقل على
 الانسان او من الاين وهو التعب والشدة * والاول اصح كذا في المغرب والصحاح * وهذا
 الواجب مشتمل على معنى العبادة والمؤنة لان تسميته في الشرع صدقة وكونه طهارة للصائم عن
 الفغو والرفث واعتبار صفة الغناء فيمن يجب عليه كافي الزكوة واشترطانية في ادائه حتى لا يتأدى
 بدون النية بحال وعدم صحة ادائه من غير المالك حتى لو ادى المكاتب صدقة الفطر عن نفسه
 لا يجوز كالموزكي ماله وتماق وجوبه بالوقت ووجوب صرفه الى مصارف الصدقات تدل على
 كونه عبادة * وجوبه على الانسان بسبب رأس الغير وكون الرأس فيه سياديلان على ان فيه
 معنى المؤنة كالنفقة * والى معنى المؤنة اشار النبي عليه السلام في قوله ادوا عن تمونون * الان
 معنى العبادة لما كان راجحا لما ذكرنا من الماني قلنا هذا الواجب عبادة في معنى المؤنة * ولما قصر
 معنى العبادة فيه حيث لم يكن عبادة خالصة لم يشترط له كمال الاهلية كالمشترط للابدات الخالصة
 حتى وجب على الصبي والمجنون الفتيين في مالهما كنفقة ذوى الارحام * وهذا عند ابي حنيفة
 وابي يوسف رحمهما الله فان عندهما يجب صدقة الفطر في مال الصبي والمجنون لانهما موقوفهما
 يتولى اداء ذلك عن مالهما الاب او وصى الاب او الجدة اذا لم يكن لهما اب ولا وصى اب او وصى
 الجدة بعد الجدة او وصى ابيه القاضي لهما * وعلى قول محمد وزفر رحمهما الله لا يجب صدقة
 الفطر عليهما في مالهما فان كان الاب غنيا يجب عليه ولو اداها من مالهما ضمن وهو القياس
 لان الوجوب على الاب بسبب رأس الولد كالجب بسبب رأس العبد الكافر فاذا ادى ماعليه
 من مال الصغير ضمن كما اذا ادى صدقة وجبت عليه بسبب عنده من مال الصغير * ولانها
 عبادة او معنى العبادة فباراجح فلا يجب على الصغير والمجنون لسقوط الخطاب عنهما وعليه يبنى
 الوجوب * واستحسن ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله فقالا في هذه الصدقة معنى العبادة ومعنى
 المؤنة كائنا فباستمرار معنى الصدقة لم يجب مع الفقر كالزكوة وباستمرار معنى المؤنة صح الإعجاب على
 الصغير كالمشتر وان كان فيه معنى الصدقة * اليه اشير في الاسرار * وكلام محمد وزفر اوضح
 (قوله) والمؤنة التي فيها معنى القرية الشر لان سببه الارض النامية فباستمرار تملكه بالارض هو مؤنة
 لان مؤنة الشيء سبب شأه والشر سبب شأه الارض وباستمرار تملكه بالتمام وهو الخارج كتمليك الزكوة به
 او باعتبار ان مصرفه الفراء كصرف الزكوة تحقق في معنى العبادة واخفها بالزكوة * الان الارض
 اصل والنماء وصف تابع وكذا الحمل شرط والشرط تابع فكأن معنى المؤنة فيه اصلا ومعنى
 العبادة تبعا * حتى لا يتبدل على الكافر لان معنى القرية وان كان تابعا لكن الكافر ليس باهل
 للقرية بوجه * واجاز محمد رحمهما الله شأه على الكافر باعتبار معنى المؤنة كائنته والخارج

والعبادة التي فيها معنى المؤنة
 صدقة الفطر فلم تكن خالصة
 حتى لا يشترط لها كمال الاهلية
 والمؤنة التي فيها معنى القرية
 هي المشرحة لا يتبدل على
 الكافر واجاز محمد رحمهما الله
 شأه على الكافر والخارج
 مؤنة تبعا معنى القرية لان
 سببه الاشتغال بالزراعة
 وهي القدر في الشريعة وكل
 واحد منهما شرع مؤنة
 لحفظ الارض واتزاهلها
 وذلك لا يتبدل على المسلم
 واجاز البقاء عليه لانها لا تدر
 لا يجب بالشك ولم يسلط به

بؤنة لانه سبب بقاء الارض كالشر * فهامنى العقوبة لان سببه اى سبب شرعيته فى الاصل
 اوسبب وضعه على الارض لاسبب وجوبه فانه هو الارض على مامر * الاشتغال بالزراعة فان
 الامام اذا فتح بلدة عنوة واقر اهاليها فلم يسلموا واشتغلوا بالزراعة وضع على جماجمهم الجزية
 وعلى اراضيهم الخراج فكان سبب وضعه الاشتغال بالزراعة * وهو سبب القتل فى الشريعة على
 ما قال عليه السلام حين رأى الله الزراعة فى دار قوم مادخل هذا دار قوم الاذلوا وذلك لما
 فى الاشتغال بالزراعة عمارة الدنيا والاعراض عن الجهاد وهما من عادة الكفار فكان وجوب
 الخراج باعتبار الارض مؤنة وباعتبار الاشتغال بالزراعة عقوبة * وكل واحد من العشر والخراج
 شرع مؤنة لحفظ الارض واتزالها كابتناء مشعيا باب بيان اسباب الشرايع * الان صاحب الشرع
 جعل فى العشر معنى العبادة كرامة للمسلمين وجعل فى الخراج معنى العقوبة اهانة للكافرين
 * واتزال الارض ربهما وما يحصل منها جمع ثل وهو الزيادة والفضل * وذكر فى الاسرار
 ان الخراج فى الاراضى اصل لانه كان موجودا قبل الاسلام لكن الشرع قلعه الى العشر فى حق
 المسلمين واوجب الصرف الى مصارف الزكاة ليصير نوع عبادة تكملة للمسلمين * ولذلك
 اى ولكون الخراج متفصلا معنى العقوبة والذل لايتبدأ الخراج على المسلم حتى لو اسلم اهل الدار
 طوعا او قسرا * والاراضى بين المسلمين لم يوضع الخراج على اراضيهم * وجاز البقاء اى بقاء الخراج
 على المسلم حتى لو اشترى من كافر ارض خراج او اسلم الكافر وله ارض خراج يؤخذ منه الخراج
 دون العشر لان الخراج لما ترددين المؤنة والعقوبة * لم يجب بالشك اى لم يمكن ان يجبا على المسلم
 ابتداء بمعنى انؤنة لعارضة معنى العقوبة اياه * ولم يسقط به بى لا يسقط بعد الوجوب بالشك
 ايضا فانه لو سقط لسقط باعتبار معنى العقوبة وقد عارضه معنى المؤنة فانه يوجب البقاء فلا يسقط
 بالشك * وكذلك قال محمد رحمه الله فى الشراى وكذا قالوا جميعا فى الخراج قال محمد فى العشر بى
 لايتبدأ العشر على الكافر ولكن يجوز البقاء عليه حتى لو ملك الذى ارضاعشرية تبقى عشرية
 كما كانت لان العشر يجب مؤنة للارض التامة كالخراج فيكون الكافر اهلاله لانه من اهل
 نعمل المؤن الان فى اداء العشر للمؤمن قرينة وثواب لانه يصرف الى مصارف الزكاة ويقضى به
 رزق عيده الله تعالى مثل ما يكون فى ثقة الابوين والاولاد واذا كان معنى القرينة فى الاماء تابعا
 امكن الإيجاب على الكافر بلا تضمين قرينة فى ادائها كفى التفقات * ولا توجب العشر ونصرفة
 الى مصارف الجزية والخراج كصدقات بنى ثواب * وهذا بخلاف ابتداء إيجاب العشر لان
 الكفر مانع منه لما فيه من ضرب كرامة مع امكان وضع الخراج كان الاسلام مانع من وضع
 الخراج مع امكان وضع العشر فاما بعد ما سارت عشرية فيستقيم إيجابه على الكافر فلا تصير
 خراجية بغيره كالخراجية لا تصير عشرية باسلام المالك * وحاصل مذهبه ان ما صار وظيفة
 للارض لا يتغير بتبدل المالك * وقال ابو يوسف رحمه الله يجب تضعيفه لان ما كان مأخوذا من
 المسلم يجب تضعيفه اذا وجب اخذه من الكافر كصدقات بنى ثواب وما يجر به الذى على
 الماشر * وقال ابو خنيفة رحمه الله يقلب خراجا لان معنى العبادة لا يمكن الغاؤه من العشر لان

وكذلك قال محمد رحمه الله
 فى العشر وقال ابو خنيفة
 رحمه الله تعالى يقلب
 خراجا جيا وقال ابو
 يوسف رحمه الله يجب تضعيفه
 لان الكفر ينافى صفة القرينة
 من كل وجه فلا يبقى العشر
 لانه قرينة من وجه فلهذا
 يبقى الخراج وعن محمد
 رحمه الله روايتان فى صرف
 العشر الباقي على الكافر
 كانه جملة خراجا جيا
 فى رواية والجواب عنه انه
 غير مشروع الا بشرط
 التضعيف لكن التضعيف
 ضرورى فلا يصار اليه مع
 امكان الاصل وهو الخراج
 فصاحب الصحيح ما قاله
 ابو خنيفة رحمه الله

معنى القرية في صرفه الى مصارف الزكاة التي هي عبادة والكفر ليس من اهله فليجرب بحيث
يصرف الى الفقراء فان قال بصره الى المقابلة فهو اداء حق آخر لا تبديل مستحقه لان الشر
انما صرف بوصف العادة فاذا سلب عنه هذا المعنى لم يبق عسرا لان المشروع يبرف بوصفه واذا
سقط الاول ووجب الآخر كان الحراج به اولي من الغير تسمية كافي ابتداء المن عليهم بخلاف
الحراج يبقى على المسلم لانه من اهل ان يؤخذ منه مؤنة مالية بلا ثوب كنفقة دابته وما يجب
صرفه الى المقابلة من الجمالات عند الحاجة * ولان استيفاء بمد الوجوب كاستيفاء الاخرة
باعتبار التمكن من الانتفاع ومال المسلم يصلح لذلك * وقوله لان الكفر ينافي صفة القرية يصلح
دليلا لكلا القولين يعني لما كان الكفر ينافي القرية من كل وجه لما فاته حكمها وهو الثواب يجب
الحراج الذي هو اخذ مؤنة الارض عند ابى حنيفة رحمه الله ثم نذر ايجاب الاخر وعند ابى
يوسف يجب التضييف الذي هو في حكم الحراج وليس فيه معنى المباداة بوجه لان التمييز
المصر الى التضييف اقل منه في المصير الى الحراج لان في الحراج تغيير الاصل والوصف جيمافى
التضييف تغيير الوصف لاغير * واما الاسلام فلا ينافي المقوبة من كل وجه اى لا ينافي ما هو مقوبة
من كل وجه كالرجم والقصاص فلا ينافي المؤنة التي فيها معنى المقوبة بالطريق الاولى او امتناع الاسلام
ينافي المقوبة من وجه وهو انه سبب في الزكاة كما قال تعالى وفي الزكاة لرسوله وللمؤمنين فلا يصلح
سببا للمقوبة التي هي ذل وهوان ولا ينافيها من وجه وهو انه قد شرع في حق المسلم الحدود والقصاص
وهي عقوبات محضة فيجوز ان يثبت في حق ما هو مؤنة فيه معنى المقوبة واذا كان كذلك قلنا
لا يثبت الحراج على المسلم عملا بالوجه الاول ويجوز ان يثبت عليه عملا بالوجه الثاني فاما الكفر
فينافي القرية من كل وجه فلا يمكن شرع العشر في حق الكافر ابتداء وقامه وعن محمد رحمه الله
روايتان في الشر الباقي على الكافر بعد تملكه للارض المشربة في رواية السبر بوضع موضع
الصدقة لان حق الفقراء تعلق به فهو كتملك حق المقابلة بالاراضى الحراجية * وفي رواية ابن سماعة
عنه بوضع في بيت مال الحراج لانه اذا صرف الى الفقراء ماصارقه تعالى بطريق العادة ومال
الكافر لا يصلح لذلك فيوضع موضع الحراج كمال الذي يأخذه الماشر من اهل النعمة * والجواب
يعني لابي حنيفة عما ذكر ابو يوسف ومحمد رحمه الله ان العشر غير مشروع في حق الكافر الا
بشرط التضييف فلا يمكن ايجاب عشر واحد عليه فهذا رد لكلام محمد * وقوله لكن التضييف
الى آخره رد لكلام ابى يوسف يعني انه ضروري ثبت على خلاف القياس باجماع الصحابة رضى
الله عنهم في قوم باعياهم عند نذر ايجاب الجزية والحراج عليهم خوفا من الفتنة قائم لما ابو قبول
الجزية والحراج ومالوا الى التضييف وقد كانوا ذوى سمة ومنعة حتى قيل انهم كانوا اربعين الفا
وكانوا قريبا من ارض الروم قبلوا ذلك منهم خوفا من التحاقهم بالروم وصبروتهم حربا على
المسلمين فاما غيرهم من الكفار فليسوا بمنزلةهم لا مكان اخذ الجزية والحراج منهم فلا يصار الى
التضييف في حقهم مع ان كان ايجاب الاصل وهو الحراج ثبت ان الصحيح ما قال ابو حنيفة رحمه الله
(قوله) واما الحق القائم بنفسه اى الحق الثابت بذاته من غير ان يتعلق بذمة المبد ومن غير ان

واما الحق القائم بنفسه فمخمس

المقام والمال من حق وجوب
لله تعالى بانما يقضه بانه على
ان الجهاد حقه ففسد
المصاب به كله لكنه تعالى
اوجب اربعة اخا سبه
لثلاثين مئة منه فلم يكن حقا
لزمانا اذا طاعه بل هو
حق استيفاء نفسه فقول
السلطان اخذه وقسمته
ولهذا جوزنا صرفه
الحبس الى من استحق
اربعة اخا سبه بخلاف
الطا طات مثل الزكوات
والصدقات فانها لا تجوز الى
الملك بعد الاخذ منهم
ولهذا حل الحبس لابي
هاتم لانه على ما قلنا من
التحقيق لم يصرف من الاوساخ

يكون له سبب يجب باعتباره على العبد اداؤه بطريق الطاعة او غيرها مثل الصلوة والزكاة وسائر حقوق الله تعالى وحقوق العباد * فخصم الغنائم والمغانم * والغنم والغنمية ما اخذها المسلمون من اموال الكفار والمعدن اسم لما خلقه الله تعالى في الارض من الذهب والنضة سمي به لان الناس يقيمون به الصيف والشتاء من معدن بالمكان اقامه * وقيل لانبات الله تعالى فيه جوهرها وانباته اياه في الارض حتى عدن فيها اي ثبت كذا في المغرب * حق وجب اي هو حق ثبت لله تعالى بحكم الوهية لاحق لاحديه بناء على ان الجهاد حقه لانه اعزاز دينه واعلاء كلمته * فصار المصاب به له كله اي صار المصاب بالجهاد كله لله عز وجل كما اخبر عن ذلك قوله جل ذكره قل الانفال لله والرسول ومعنى الجمع بين ذكر الله والرسول ان الحكم والامر فيها لله تعالى لانه خالص حقه لاحق لاحديه والرسول ينفذه فيما بين المؤمنين ثبت ان مجموع المصاب حقه على الخلو * لكنه جل جلاله اوجب اي اثبت اربعة اخماس المصاب للقاتلين * منه منه اي بطريق المنة عليهم من غير ان يستوجبوها بالجهاد لان العبد بعمله لمولاه لاستحقاق على مولاه شيئا لكنه تعالى اثبتها للقاتلين جزاءً ممجلاً في الدنيا فضلاته ورحمة فلم يكن الخمس حقا زمانا اداؤه بطريق الطاعة بل هو حق استبقاء لنفسه من المال الذي هو خالص حقه وامر بالصراف الى من ساهم في كتابه * فتولى السلطان اخذه وقسمته بينهم لانه نائب الشرع * ولهذا اي ولانه حق ثابت بنفسه ولم يجب علينا على سبيل الطاعة جزواً صرف خمس الغنمية الى من استحق اربعة اخماسها من القاتلين والى آبائهم واولادهم وكذا جزاء صرف خمس المدن الى الواحد عند حاجته ايضا بخلاف ما وجب على سبيل الطاعة مثل الزكوات والصدقات فان صرفها لا يجوز الى من اداها وان افقر حتى لو سلم زكاة الى الداعي بعد حولان الحول فافقر قبل صرفها الى الفقير لا يكون له ان يستردها من الساعي ويصرفها الى حاجته نفسه وكذلك لزمه كفارة وهو فقير فلك من الطعام مقدار ما يؤدي به الكفارة مثلاً لا يجوز له ان يصرفه الى نفسه او الى ابويه او اولاده * وذلك لانها لما وجبت على سبيل الطاعة كان فعل الايتاء هو المقصود ولا يحصل الايتاء اولا ثم بالصراف الى نفسه الى ولده وابويه فاما هنا فالفعل ليس بقصود لانه لم يجب على سبيل الطاعة بل هو مال الله تعالى امر بصرفه الى جهة فاذا وجدت تلك الجهة في الغنائم كان هو وغيره سواء * ولهذا اي ولانه ليس بمحرم زمانا اداؤه بطريق الطاعة حل خمس الخمس لبنى هاشم لانه اي خمس الخمس * على ما قلنا من التحقيق اي اثبتا انه حق قائم بنفسه لله تعالى لم يصر من الاوساخ لان المال انما يصير اوساخاً بصيرورة الله لاداء الواجب ومحل الانتقال الا تمام التي هي بمنزلة الدر في البدن اليه فيصر خبثا كماله المستعمل في البدن يصير خبثاً طبعاً انتقال الاوساخ اليه او شرعاً بانتقال الحدث والا تمام اليه وهذا المال لم يؤدبه واجب في طيبا كان فحل لبنى هاشم * بخلاف مال الزكاة فانه صار خبثاً لما ذكرنا فلم يحل لبنى هاشم قضائهم (قوله) غير انما اي لكننا جعلنا النصرة علة للاستحقاق في حق بني هاشم وغيرهم من ذوي القربى وقال الشافعي رحمه الله علة الاستحقاق القرابة في حقهم وتظهر فائدة الاختلاف في سقوط سهم ذوي القربى فيمنعنا سقط بوفات الرسول عليه السلام لانتهاء الملة وهي

غير انما جعلنا النصرة علة
للاستحقاق لانها من
الافعال والطاعات فكان
اولى بالكرامة واعتبارها
بالاربعية الاخماس فانها
بالنصرة بالاجماع

النصرة بوفاته كاسقط نصيب المؤلفة قلوبهم من الزكاة لانتهاء علة الاستحقاق وهي ضعف الاسلام
 الان عندنا الحسن الكرخي من مشايخنا سقط هذا السهم بموته في حق الأغنياء منهم دون الفقراء
 وهو مختار القاضي الامام ابي زيد في الاسرار وعند الشيخ ابي جعفر الطحاوي سقط في حق
 الأغنياء والفقراء آمنهم جميعا وعند الشافعي رحمه الله هو ثابت لبقاء الملة وهي القرابة فيقسم عندنا على
 ثلاثة اسهم لليتامى والمساكين وابناء السبيل ويدخل من انصف من ذوى القربى بهذه الصفات
 فيهم عند المحققين من اصحابنا وسهم الرسول عليه السلام ساقط عندنا بوفاته ايضا كسهم ذوى القربى
 وعنده قسم على خمسة اسهم كما كان قسم في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم سهم للامام
 يصرفه الى مصالح الدين وسهم لذوى القربى قسم بين بنى هاشم وبنى المطلب دون غيرهم وثلاثة
 اسهم المذكرانهم قال والذي يدل على ان الملة هي القرابة انه تعالى قال ولذوى القربى والمراد قرابة
 الرسول عليه السلام كما فسره اهل التفسير وهي اسم مشتق من القرابة فيكون مأخذا للاشتقاق
 علة للحكم كما في قوله تعالى الزانية والزاني والسارق والسارقة ولانه عليه السلام قال يا بني هاشم
 ان الله تعالى كره لكم غسالة الناس وعوضكم بما هو خير منها وهو خمس الحسن سمي حقهم
 في الحسن عوضا عن حرمان الصدقة والموضوعة انما ثبتت اذا جمعتما علة واحدة لان العوض
 خاف عن الموض فثبت بما ثبت به الاصل وعلة حرمان الصدقة هي القرابة فوجب ان تكون القرابة
 علة لاستحقاق خمس الحسن الذي هو عوض ايضا يوضحه ان حرمانهم عن الصدقة كان بطريق
 الكرامة وانما يحصل الكرامة اذا حرموا عن الصدقة التي هي مال خيبت واعطوا من مال طيب
 فاما الحرمان من غير تخلفه شيء آخر يكون هانة لا كرامة وما ذكرتم مؤداه الى ان الحرمان ثابت من
 غير خلف على اصلكم والدليل لنا على ان النصره علة الاستحقاق من النص ما روى ان النبي صلى
 الله عليه وسلم قسم سهم ذوى القربى يوم خيبر بين بنى هاشم ابن عبد مناف وبنى المطلب بن عبد مناف
 فجاء عثمان بن عفان وهو من بنى عبد شمس بن عبد مناف وجير بن مطعم وهو من بنى نوفل بن عبد
 مناف فقالا اننا لانكر فضل بنى هاشم لمكانك الذي وضعك الله فيهم ولكن نحن وبنو المطلب اليك
 سواء في النسب فبالك اعطيتهم وحرمتنا فقال انهم لن يزالوا معي هكذا في جاهلية واسلام وشبك
 بين اصحابه فها سالنا عن تخصيص بنى المطلب مع استوائهم في القرابة وقيل بنو نوفل وبنو عبد
 شمس كانوا اقرب اليه من بنى المطلب لان نوفلا وعبد شمس كانا اخوي هاشم لابا وام والمطلب
 كان اخا هاشم لايه دون امهم اعطى رسول الله عليه السلام بنى المطلب ولم يعط بنى نوفل وبنى عبد شمس
 فاشكل عليهما فلهاذا سالا في بن النبي عليه السلام ان الاستحقاق بالنصرة والاضمام اليه بحجة لا
 بالقرابة والصحبة منقطه بوفاته عليه السلام فبطل الاستحقاق ولا يقال الكتاب يقتضي
 الاستحقاق بالقرابة فلا يجوز ابطال ما ثبت به بخبر الواحد لا نالاسم انه من الاحاد بل هو خير
 مشهور وعمل به الامة فان سهم ذوى القربى تقدم قال بقاءه بدوقات الرسول عليه السلام مقسوم
 بين بنى هاشم وبنى المطلب دون غيرهم بناء على هذا الخبر فيجوز الزيادة على الكتاب ثم اما ان
 يقال ثبت ان النصره علة بهذا الخبر فتمضم الى القرابة الثانية علة بالكتاب وصار تابعاً لواحدة ويضاف

الحكم الى آخرها وجود الكاهن طريق بعض مشايخنا * او قال لفظ القرني مطلق فيتعبد بالنصرة
 كتعبد الايام في كفارة اليمن بالتابع او هو مجمل فليتحقق الخبر ببياناه كما مر بيانه في الباب الاول
 من اليسان ومن المقول اشير اليه في الكتاب وهو ان سهم ذوى القرني ثبت لهم
 بطريق الكرامة فتعلق هذه الكرامة بنصرة الرسول عليه السلام على الوجه الذي
 وجد منهم في الجاهلية والاسلام اولى من تعلقه بالنسب لان النصره فعل هو طاعة في الاصل
 والقرابة امر ثبت خلقه لاصنع فيه لاحد وتماق الكرامات بالطاعات أكثر من تعلقها بما ثبت
 خلقه * واعتبار بالارادة الاخاس فانها لم تستحق الا بالنصرة حتى لا يملكها من دخل تاجرا
 ويملكها من دخل غزيرا وان لم يقاتل لانه دخل على قصد النصره وانها تحصل بالاجتماع على قصد
 القتال ثبت ان ماذكرنا تليل بوصف ظهر تأثيره في الشرع * ولا يقال : لكان الحكم متعلقا
 بالنصرة لما ثبت الاستحقاق للنساء والولدان كافي الارادة الاخاس لانهم ليسوا من اهل النصره *
 لاننا نقول المراد من النصره نصره الاجتماع اليه في الشعب والوادى لانصره القتال ومثلها يكون
 من النسوان والولدان واليه اشير في قوله عليه السلام انهم لا يشارقوني في جاهلية ولا اسلام *
 وقصة ذلك ان قريشا حين ارادوا بالنبي صلى الله عليه وسلم سوء قام بنوهاشم وبني المطلب
 بالذهب عنه فتصافرت قريش على نصب المداوة لبني هاشم وبني المطلب وكتبوا صحيفة تما قدوا
 فيها على قطع الرحم من بني هاشم وبني المطلب وان لا يصاهروهم ولا يبايئوهم ولا يخالطوهم
 حتى تسلموا رسول الله عليه السلام اليهم ليقاؤوه وعاقبوا في الكعبة فلما راى ابو طالب ذلك
 دخل شعبه الذي كان له بسفل مكة ببني هاشم وبني المطلب غير ابني لهب فانه دخل في عقد
 قريش فحفظوا بالشعب وقوافيه ثلاث سنين مقطوعا عنهم الميرة والتفقد حتى ضاقت بهم الحال
 وجعل صيانتهم يتضاغون من الجوع ثم سلط الله الارضة على الصحيفة فاكلت منها كل ما كان
 فيها من ذكر جور وقطيعة وترك ما كان من اسم الله تعالى واوحى بذلك الى النبي صلى الله عليه
 وسلم فذكره لعمه فاجتمعوا ولبسوا احسن ثيابهم وخرجوا الى الحجر فجلسوا مجالس ذوى
 الاقدار من قريش ثم قال ابو طالب يا مشر قريش ان اقدجناكم لامر فاجيئوا فيه بالمعروف فقالوا
 سر حيا بك فقل ما نحب فنعدنا ما يسرك فقال ابو طالب ان محمدا اخبرني ولم يكذبني قط ان الله
 تعالى سلط على صحيفةكم الارضة فلحست كل ما كان فيها من جور وقطيعة وترك ما كان من
 ذكر الله تعالى فان كان صادقا فزعم عن سوء رأيكم وان كان كاذبا دفعت اليكم فقتلتموهما واستبقتموه
 فقالوا اقدانفتنا ثم ثلاث جماعة من قريش في نقص شان الصحيفة فلما احضرت ونشرت
 اذهي كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فنعد ذلك سقط في ايديهم وعلمو انهم كانوا ظالمين
 ثم مزقت الصحيفة وخرج الناس من الشعب وآمن بعضهم بعضا * وفي رواية انهم لما جهدوا
 جهدا شديدا رقب لهم ففر من قريش منهم مطعم بن عدى واظهروا الكراهة لما نالهم من الضر
 والبؤس فاجتمعوا على قضي تلك الصحيفة الفاطمة الطالمة فقام مطعم الى الصحيفة فوجد الارضة
 قد اكثرت الايسمك اجمع فلما مزقت وبطل ما فيها فرح الله تعالى عن بني هاشم وبني المطلب فخرجوا
 من الشعب فلذلك معنى قوله عليه السلام انهم لن يزالوا معي في جاهلية واسلام فان قيل فاذا هذه

النصرة التي هي الملة عندكم لا تكون من الطاعات لانها وجدت في الجاهلية والكفر مناف لجميع الطاعات فلا تصلح سببا للكرامة فقلنا يجوز ان يكون هذا الفعل منهم خصوصا بالصيانة عن الفساد ببدل الاسلام لعلقه بالنبي صلى الله عليه وسلم كما روى ان عليا رضي الله عنه قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم هل نقتع عنك اباطال فقال عليه السلام كان في طعام من النار فاخرجته الى مصباح منها ولم يكن ذلك التخصيف الاباحسانه الى النبي صلى الله عليه وسلم ونصرته له ولم يبطل بسبب الكفر * وكذلك روى ان المذاب يخفف عن ابى لهب لئلا يذبحه نيكبه استبشارا بتولد النبي عليه السلام وكان ليلة الاثنين فلما صلح مثل هذه الافعال منع الكفر سببا للتخصيف في الآخرة لان يصلح سببا لاستحقاق سهم القيمة في الدنيا ببدل الاسلام كان اولي (قوله) وليكون عطف على الدليل الاول اى جعلنا النصره علة لاستحقاق دون القرابة لكذا وليكون جعلنا النصره علة صيانة لقراءة الرسول عن اعوان الدنيا اصلاحا لدرجة قرابته اعلى من ان يحمل علة لاستحقاق شيء من الدنيا ولهذا سارت سببا لحرمان عن الزكوة ولم يصلح سببا لاستحقاق الارث حتى لم يرث اقرباء الرسول عليه السلام عنه فثبت ان جعل النصره علة اولي (قوله) ولم يجوز ان يكون النصره وصفات بها القرابة علة يحتمل ان يكون جوابا عما قاله الخصم انا لا اهدر وصف النصره ولكن اجعل القرابة علة كما اقتضاه النص واجعل النصره وصفات بها القرابة علة وترجع بها عن القرابة التي لم يوجد فيها وصف النصره كالمدالة في الشاهد والنسب في النصاب والتأثير في الوصف الملائم فان هذه الاوصاف تتم هذه الاشياء علة وترجع على ما لم يوجد فيه هذه الاوصاف ولهذا اعطينا بنى هاشم وبنى المطلب دون غيرهم لوجود هذا الوصف في قرابتهم دون قرابة من سواهم * فقال الشيخ رحمه الله لا يمكن ان يحمل النصره وصفا مستمعا للقرابة علة ومرجعا لها لما مر ان ما يصلح علة بنفسه لا يصلح للترجيع والنصره بنفسها تصلح علة للاستحقاق كافي الاربعة الاخماس فلا يصلح وصفا مرجعا للقرابة لانها اى ولان النصره تخالف جنس القرابة لان القرابة ذات ليس فيها صنع لاحد والنصره فعل من جنس الطاعات في الاصل * وانهما يختلف ايضا فان القرابة سبب لايجاب الصلة في مال القريب دون غيره والنصره سبب لايجاب الصلة في مال الغير واذا كان كذلك لم يصلح النصره وصفا للترابة لترجيع القرابة * كما في بنى عمارة هاشم لا ما وزوج لا يصلح الزوجية او الاخوة وصفا مرجعا للقرابة للعموم لاختلاف بخلاف اخرون لا باحدها اخ لا م حيث يصلح الاخوة لا هو صفرا مرجعا للاخوة لا باحد جنس القرابة على ما مر بيانه * على انا ان سلمنا ان النصره تصلح مرجحة للقرابة قلنا يصلح في حياة الرسول عليه السلام لا بعد وفاته لفوات هذا الوصف بعد وفاته فكانت القرابة بعد وفاته الرسول عليه السلام بمنزلة نصاب لمسبق غاؤه وبمنزلة شاهد لمسبق عدلته مساوت قرابة بنى نوفل وبنى عبد شمس * فان قيل اذ لم يمكن ان يحمل النصره وصفا للقرابة يحمل كل واحدة منهما علة على خدعة فان الحكم يجوز ان يكون ممللا بعينين * قلنا لا يجوز ذلك لان القرابة باقرادها لا تصلح علة بالاجماع فان بنى نوفل وبنى عبد شمس لا يستحقون شيئا واذا لم تصاحب القرابة علة ولم يصلح النصره وصفاتها كانت الملة هي النصره لا غير كما بينا * ويحتمل ان يكون رد المذهب اليه

فاما قرابة النبي عليه السلام
فخفة ولكن تكون لها صيانة عن
اعوان الدنيا ولم يجوز ان
يكون النصره وصفا يتم
بها القرابة علة مناسب في
باب الترجيع ان ما يصلح
علة بنفسه لا يصلح للترجيع
ولانها تخالف جنس
القرابة فلم يصلح وصفها

بعض مشايخنا ان الله تعالى علق الاستحقاق بالقرى وحققها للقرابة وبين رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الاستحقاق بالثمرة فصار الحكم متعلقا ببلد ذات وصفين من غير ان يكون احدهما تابعا للآخر وقد عدم احد الوصفين وهو النصرة بدوقات الرسول عليه السلام فلا يسق الحكم كما انما عدم احد الوصفين في حق بني نوفل وبني عبد شمس في حيوة لم يثبت الاستحقاق فينوهاشم وبني انصبل بدوقاته بمزلة بني نوفل وبني عبد شمس في حيوة * فقال لما صلحت النصرة عليه بنفسها لما ينالها لا يصلح قرينة للقرابة متممة لكونها عليه لما سبق ان ما يصلح عليه بنفسه لا يصلح للترجيح لانه لا يصير تابا للملحة اخرى فلان لا يصلح جزء الملحة كان اولي لان في جملة جزء الملحة ابطال كونه عليه وليس في الترجيح به ذلك * والوجه الاول اظهر لان قوله ولا انها تخالف جنس القرابة انما يصلح وصفا لا يلازم هذا الوجه * واما تمسك الخصم بخبر التمييز لان حرمة الصدقة على بني هاشم لكرامتهم ولم يدخل بها عليهم نقصان يحتاج الى جبره بالتعويض ولو كان هذا السهم ثبت لهم عوضا عن حرمة الصدقة لكان ينبغي ان يستحقه من يستحق الصدقة او لاقرباؤه الرسول عليه السلام وهم الفقراء دون الاغنياء لكان ينبغي ان لا يستحقه بنو المطلب لعدم الحرمة في حقهم فرفقا انه عليه السلام لم يرد به حقيقة التمييز عن الصدقة وانما اراد به تطيب قلوبهم بان الله تعالى ان حرم عليكم الصدقة كرامة فقد اعطاكم مالا آخر اطيب منه الا انه عليه السلام سماه تعويضا مجازا باعتبار الصورة فقد ذهب مال وضرر آخر كما سيبيح الحرب بما يحكم الصورة * على ان عند بعض مشايخنا الاستحقاق في حق من ثبت التمييز في حقهم وهم الفقراء بابق والحلاف في الاغنياء * وبعضهم يقولون ان حديث التمييز يدل على ان استحقاقهم هذا السهم على نحو استحقاق الصدقة لولا القرابة واستحقاقهم للصدقة لولا القرابة كان على وجه جواز الصرف اليهم لا وجوب الصرف اليهم فكذلك هذا السهم ونحن يجوز صرف بعض الخمس اليهم وانما نكر وجوب الصرف اليهم بسبب القرابة ثبتت انه لا تمسك للخصم في حديث التمييز * وقد ذكر في الاسرار ان محمد رحمه الله احتج باجماع الصحابة فان ابا بكر وعمر وعثمان وعلي ارضى الله عنهم قسما الخمس على ثلثة اسهم لثباتهم والسالكين وابناء السبيل ولا ممدل عن اجماع الخلفاء الراشدين من غير انكار احد عليهم ذلك والله اعلم (قوله) وعلى هذا مسائل اصحابنا اي على ان الفتيان حق الله تعالى على الخواص لاقتنائها على الجهاد الذي هو خاص حق بني امية امهاتنا في ان الفتية تملك عند تمام الجهاد حكما يعني يتي على ما ذكرنا ان الفتية تملك عند تمام الجهاد حكما وذلك بالاحراز بدار الاسلام * ويأتي على ان الفتية تملك بكذا مسائل امهاتنا فكانت المسائل مبينة على الاصل الاول بواسطة الاصل الثاني وحاصله ان الملك في الفتيان لا يتم قبل الاحراز بدار الاسلام عندنا وعند الشافعي رحمه الله يتم بغض الاخذ اذا استقرت الهزيمة وبما يتي عليه ان قسمة الفتيان في دار الحرب لا يجوز عندنا خلافة * وان واحدا من الفتيان لومات بهدا استقرار الهزيمة قبل الاحراز بدار الاسلام لم يورث نصيبه عندنا خلافة * وان المذذانا لحق الجيش قبل الاحراز بدار الاسلام بعد قرار الهزيمة شاركهم في الفتيان عندنا خلافة * وان الابهام اذا نال جارية لم يحمل

وعلى هذا مسائل امهاتنا
وحكم الله في ان الفتية
تملك عند تمام الجهاد حكما
لا بالخذ مقصودا ويأتي
عليه مسائل النحوي

لأنه ان يطأها ما لم يحمرزها بدار الاسلام عند ابي حنيفة وابي يوسف خلافا لحمد والشافعي
رحمهم الله وهو معنى قوله وبني عليه مسائل لا يحصى اى كثيرة * هو قول الاستيلاء سبب
الملك في المال المباح بالاخلاق والماصم مفقود في اموالهم وقد سلطنا التسرع على تلك ما في ايديهم
فكانت على الاباحة وقدم الاستيلاء يكون المحل في يد المسلمين حاسوبا وكونهم في دارهم
لا يتبع كون الشيء في يد المستولى المتصرف فيه حاسوبا حقيقة * والقى يدل عليه ان احكامنا بزوال
ملكهم عن الغنائم متى لم يتبع الدار زوال ملكهم لم يتبع تمام الاستيلاء * واما قول تلك الغنائم
ليس من جنس تلك المباحات فانما اجمعنا على وجوب الحس وثبوت المساواة بين المباشر والارد
في الاستحقاق فلا بد من التعرف عن سببه * فقول باعتبار اصل الوضع وجب ان يكون فعل
الجهاد واقعا لله تعالى من غير ان يكون سببا لملك عال لانه يتردد حيث بين ان يكون قرينة واقعة
فه تعالى وبين ان يكون سببا لملك المال كالبيع فتحقق في الفعل معنى الشركة وذلك لا يجوز
فيجب تحريم الفعل لله تعالى فيكون مشروعا للقهر الكفار واعلاء الدين واخذ والا اموال والارتفاع
من ايديهم واقعه لله تعالى على سبيل القهر لاعدائه ثم انه جل جلاله جعل اربعة اقسام الغنمة
جزا معجلا لمجاهد فكان الجهاد سبب استحقاق الغنمة من حيث الجزاء والثواب لا باعتبار
الاستيلاء على اموال تعالى فاتهم الله ثواب الدنيا والمراد به الغنائم وفعل الجهاد لا يتم الا بهر جميع
اهل الدار لانهم انتصبوا للذب عما يعتقدون فسادا واكتفوا واحد بمنزلة المسلمين فلا بد من
اقبال القهر بالكل باصفي ما يتصور ومعنى القهر لا يتحقق الا اذا لم يحث عجزوا عن دفعه
ومقاومته ثم اخذ المال وان وقع مناعا على سبيل المبالغة لكن ماداموا يقدر على الانتقام ثم يلزم
ذلك فلا يتحقق معنى القهر حتى وجد الاحراز بدار الاسلام فقد عجزوا عن الدفع فلزم القهر
في حق الكل فتم الجهاد باصفي ما يمكن فيسحقه جزاء عليه * فهنا بيان بناء هذا الاصل وهو ان
القيمة تملك عند تمام الجهاد حكما على ما تقدم فحين هذا ان الملك في الغنائم ثبت على سبيل الجزاء
على الجهاد وان الاستيلاء على المال واخذه عمل لله عز وجل فمعرفة وجه التمشية في المسائل
وعرف ان الكلام في وقوع الاستيلاء اما ما غير تمام مستغنى عنه * وقوله ان احكامنا بزوال ملكهم
فلائق انما ثبت الملك لهم باعتبار وقوع الشيء في تصرفهم حقيقة فاما في التحقيق فلما كان لهم
لاهم اوراق بمنزلة الاموات في حقنا على ما عرف من اصنافنا كذا ذكر الشيخ ابو الفضل في اشارات
الاسرار (قوله) واما الزاوي الذي القسم الثالث من اقسام العبادات فهو اداء العبادات كلها وسفنها
واما لانها ليست بواجبة بل شرعت كمكالات للفراس زيادة عليها فلم تكن مقبوضة * واما
العقوبات الكاملة اى الحصة الثامنة في كونها عقوبة فقتل الحدود نحو حد الزنا وحد السرقة وحده
الشرب لانها وجبت بمجانيات كاملة لا بشوها معنى الاباحة فاقضى كل واحدة منها ان يكون لها
عقوبة زاجرة عن ارتكابها حقا لله تعالى على الخالص * وعن المبرد انها انما سميت عقوبة لانها
يتلو الذنب من عقبه يقيه اذاتبعه * واما القاصرات اى العقوبات القاصرة قسمها اربعة اقسام
ما هو كامل وقاصر * والجزاء لفظ يطلق على ما هو عقوبة كافي قوله تعالى جزاء بما كسبوا وعلى

واما الزوائد فالتوا فل كلها
والسنن والاداب واما
المفريات الكاملة فقتل
الحدود واما القاصرة
فقسمها اربعة

ما هو مشوبه كقوله تعالى فلا تعلم نفس ما أخفى لهم من قوه أعين جزء بما كانوا يعملون فلقصور
 معنى العقوبة سميت اجزئة انما يطلق اسم العقوبة ينطلق على الكامل منها * وقدينا ان المراد
 بالجمع الواحد اذ ليس في هذا النوع الا هذا المثال * ويجوز ان يلحق حرمان الوصية بالقتل
 وجوب الكفارة من حيث ان معنى العقوبة فيها قاصر هذا القسم فيحمل اللفظ على حقيقته
 ولا يحتاج الى حمله على الواحد * مثل حرمان الارث خبر مبتدأ محذوف أى هي مثل حرمان
 الارث ولو قيل واما القاصرة ونسبها اجزئة فقتل حرمان الارث لكان احسن ووافي لما تقدم
 وأكثر مطابقة لمقصود ومعنى العقوبة في الحرمان مع وجود علة الاستحقاق وهي القرابة فظاهر
 فانه غرم لحق القاتل بجنايته وفي الغرم معنى العقوبة ولان ما يجب لله تعالى بالتعدي يجب
 لمن وقع التعدي عليه لافترقه وليس في حرمان الارث قمع ما أدى المقتول المتعدي عليه فثبت انه
 وجب جزاء الله تعالى زاجرا عن ارتكاب ما حرمة كالحدود لان ما لا يجب لله تعالى بحب الله
 تعالى ضرورة ومعنى القصور فيه انه عقوبة مالية لا يتصل بسببه المظهر بدنه بخلاف الحدود
 وكذا لا يلحقه قصاص في ماله بل يتبع ثبوت ملكه في تركه المقتول فكان عقوبة قاصرة * ولذلك
 اى ولو كون الحرمان عقوبة لا يثبت في حق الصبي حتى لو قتل مورثه عمدا او خطأ لا يحرم عن
 الميراث عنده * وقال الشافعي رحمه الله تعالى يحرم لانه حكم بميتاق بالقتل قوله عليه السلام لا ميراث
 لقاتل والصبي مثل البالغ في الاحكام المتعلقة بالافعال ومعنى العقوبة فيه غير لازم بدليل انه
 ثبت في حق الحاطي والخطاء بنى العقوبة كالصبي واذا كان كذلك امكن ايجابه على الصبي وابطل
 معنى العقوبة فيه في غير هذا الموضع * والى سلمنا لزوم معنى العقوبة فيه فالصبي لانه في العقوبة
 المالية كالخراج لان ماله كامل بخلاف العقوبة البدنية لان بدنه ناقص * ونحن نقول الحرمان
 عقوبة ثبت جزءا على ارتكاب القتل المحظور في نفسه فلا يثبت في حق الصبي كما لا يثبت جزءا
 الشرب والزنا * وذلك لان ما ثبت بطريق الجزء قاصرا كان او كاملا يستدعي حظرا لامحالة
 والمحظور ثبت بالخطاب والخطاب في حق الصبي فلا يوصف فعله بالخطأ ولا بالتقصير اصلا فلا يمكن
 تمايق الجزاء به * بخلاف الحاطي اذا كان بالناقص لانه مخاطب اذ الخطأ جائز المؤاخذة لانه لا تقع
 الاعن قصير منه فكان الخطاب متوجها عليه في التثبت فيه والغرم كالاخبر الله تعالى في قوله تعالى
 ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او انا غلطنا * غير انه تعالى رفع حكم الخطأ في بعض المواضع فقتلناه ولم
 يرفع في القتل تعظيلا لاسر الدم فمات به اليه * والكفارة فيجوز ان يتماق به الجزء القاصر وهو
 الحرمان للتصير في الثبوت كما تماقت الكفارة ولا يتماق به الجزء اكتمال وهو القصاص لندم الخطأ
 فاما الصبي اذ في الخطأ اصلا لقصور الالة فلا يوصف فعل الصبي بالتصير الكامل والناقص فلا يثبت
 في حقه العقوبة الكاملة والقاصرة * ولا يلزم عليه ما اذا اراد الصبي حيث يحرم عن الميراث
 مع انه لا تماقت على الردة لان الحرمان ليس يحرم الردة فان الردة تبديل الدين ولو اسلم يحرم
 عن ميراث ابيه الكافر وهو تبديل مأموره ولو كان جزءا لم يثبت بالخلال ففرق ان الحرمان بسبب
 آخر تمت اختلاف الدين وهو اقطاع الولاية الثابتة بالقرابة كاتقطاعها بالرق كذا في الاسرار

مثل حرمان الميراث بالقتل
 ولذا لا يثبت في حق
 الصبي لانه لا يوصف بالتصير
 بخلاف الحاطي البالغ لانه
 مقصر فلزمه الجزء القاصر
 ولم يلزمه الكامل والصبي
 غير مقصر فلم يلزمه القاصر
 ولا الكامل

* ذهب جماعة من اهل المدينة والاوزاعي الى ان الحرمان لا يثبت في حق الخاطي الا في الدية
 وكذا أقل على رضى الله عنه وعند عثمان البستي لا يحرم من الدية ايضا لان حرمان الميراث شرع
 عقوبة على قصد استمجال الميراث قبل آوانه وذلك لا يتحقق من الخطي فانه قصد قتل الصيد لا قتل مورثه
 كالا يتحقق من الصبي والمجنون الا ان الميراث من الدية لانها تنجب عليه وتتحمل عنه العاقلة فار
 ورثناه منها لكننا اوجبنا الدية عليه وهو قاصد * لكن الجواب ما ذكرنا انه جزء القتل
 المحظور والقتل من الخطي مع ان الخطاء عذر شرعا محظور ولهذا تفاق به الكفارة وهي ستارة
 للذنب فلما جاز مع كون الخطاء عذرا ان يؤخذ بالكفارة جاز ان يؤخذ بحرمان الميراث
 * وقد تأيد ما ذكرنا بآثار الصحابة فانه روى ان رجلا رمى رجلا بحجر فاصاب امه خطأ
 فقتلها فغرمه على رضى الله عنه الدية وقناه من الميراث وقل للقاتل انما حقتك من ميراثها
 الحجر * وروى ان رجلا قتل اخاه خطأ فقتل ابن عباس رضى الله عنهما عن ذلك فلم يحمله
 ميراثه وروى ان عرفة المدلجي قذف ابنه بالسيف فاصاب رجلاه بنير قصده ومات
 فغرمه عمر رضى الله عنه الدية * ومما غلطه وقناه من ميراثه وجعل ميراثه لاسه واخيه
 ولم يبقل عن احد منهم خلاف ذلك محل محل الاجماع (قوله) وحافر البئر يعني اذا حصل
 القتل مباشرة الشرط او بطريق التسيب بان حفر بئرا في غير ماله فوقع فيها مورثه فلهك او
 وضع حجرا على قارعة الطريق فأتى به مورثه او اخرج ظلة او حنطا فسقط على مورثه فقتله
 او قاده به فوطئ مورثه فأتى مورثه على مورثه فقتل فل ثم رجع عن شهادته لا يثبت الحرمان
 عندنا وعند الشافعي رحمه الله يثبت لانه قتل بغير حق كالقتل خطأ ولهذا وجبت فيه الدية
 وهي متعلقة بالقتل بغير حق * وقتنا الحرمان ثبت عقوبة على مباشرة البتل المحظور فانه
 عليه السلام قال لاميراث البتل بعد صاحب البيرة رب الحكم على البتل وهذا ليس بقتل بل
 هو مباشرة شرط البتل او تسيب اليه فلا يستقيم اثبات ما شرع عقوبة في البتل فبادوا بالبلياس
 * فاما الدية فلم تنجب بطريق الجزاء انما هي بدل المثل وتاق المثل بالمباشرة والتسيب على نعت
 واحد فلا يتنع وجوبها بالتسيب اما فصل السبب فليس كفصل المباشر فلا يجازى بما يجازى به
 المباشر الا ترى ان الدية تنجب على العاقلة ولا يثبت الحرمان في حقهم * ثم قيل حد المباشرة ان
 يتصل قتل الانسان بغيره ومحدث منه التلف كالوجرحه او ضربه فأتى وحد التسيب ان يتصل
 اثرقه بغيره لاحقية فله فيناسبه كفى حفر البئر فان اتصل بالواقع اثرقه وهو الوق فانه
 تلفه لاحقية فان حقيقته اتصت بالمكان لا بالواقع * فلا يجب اى جزاء المباشرة وهو الحرمان
 * على صاحب الشرط كحافر البئر ولا على صاحب السبب ايضا كالباقين الا ان الشيع لم يذكر صاحب
 السبب لان حكمه يعرف من ذكر صاحب الشرط لتوحيها في الحكم (قوله) والحقوق الدائرة
 يعنى بين العادة والمعقوبة هي الكفارات ففيها معنى العبادة في الاداء يعنى لها تادى بها عباد
 كالصوم والاعتاق والصدقة فكان في ادائها معنى العبادة * ويجوز ان يكون معناه ان ادائها يجب
 بطريق العبادة فلها يجب بطريق التقوى ويؤمر من عليه بالاداء بنفسه من غير ان تستوفى منه

وحافر البئر وواضع الحجر
 والقائد والسائق والشاهد
 اذا رجع اليهم منهم الحرمان
 لانه جزاء المباشرة فلا يجب
 على صاحب الشرط ابدأ
 كالتقصص والحقوق الدائرة
 هي الكفارة فيها معنى
 العبادة في الاداء وفيها معنى
 العقوبة حتى لا يجب بمثلها

خبراً كالعبادات والشرع لم يتوخى الى المكلف اقامة شيء من العقوبات على نفسه بل هي مفوضة الى الائمة وتنتفي بطريق الخبر فكان في ادائها معنى العبادة مع انها تنادى بها هو محض العبادة * وفيها معنى العقوبة فلها لم يجب الاجزئة على افعال توجد من العباد ولذلك سميت كهاتوات لانها ستارات للذنوب ولم يجب مبتدأ كالمجب العبادات بل متوقفة على اسباب توجد من البدن فها معنى الخطر في الاصل كالعقوبات فمن هذا الوجه فيها معنى العقوبة فان العقوبة هي التي يجب جزاء على ارتكاب المحظور الذي يستحق المأثم * وجهه العبادة فيها في الكفارات غالباً عندنا بدليل انها يجب على اصحاب الاعذار مثل الحائض والناسي والمكره وكذا المحرم اذا اضطر الى الاصطباذ لمحضصة اصابته او الى حلق الرأس لاذي به من رأسه جازله الاصطباذ والحلق ويجب عليه الكفارة ولو كانت جهة العقوبة فيها غالباً لا تمتنع وجوبها بسبب العذر اذا المذكور لاستحق العقوبة * وكذا لو كانت مساوية لان جهة العبادة ان لم تمتنع الوجوب على هؤلاء المذكورين جهة العقوبة تمنع ذلك والاصل عدم الوجوب فلا يثبت الوجوب بالشك * يوضح ما ذكرنا انها يجب على من ليس بمجان في العين ولا في الحث بان حلف لا يكلم هذا الكافر فانه في العين ليس بمجان لان هجران الكافر وترك التكلم معه امر حسن فاذا اسلم هذا الكافر فكله حث وهو في الحث غير جان ايضالاً هجران المؤمن غير مشروع ومنع ذلك وجبت الكفارة فمرنان جهة العبادة فيها راجحة * ويجوز ان تكون جهة العقوبة فيها راجحة عند الشافعي حيث اوجبها على قاتل المدد وصاحب الغموس فذلك قيد قوله عندنا * وهي مع ذلك اى الكفارة مع ان جهة العبادة فيها غالباً جزاء الفعل يعنى جهة العقوبة مع كونها مغلوقة فيها معتبرة غير مهذرة ايضاً * حتى راعينا فيها اى في اجباها صفة الفعل الذي وجبت هي جزاء عليه من كونه داراً بنا الحظر والاباحة كالمؤمن المقودة على اسرف المستقبل والقتل بصفة الخطأ فلم توجب الكفارة على قاتل العمد وصاحب الغموس لحلول فعلهما عن معنى الاباحة فلا يصلح سبباً لما هو عبادة * وقتنا لا يجب ببنى كفارة القتل * على المسبب الذي قلنا وهو حافر البئر وواضع الحجر ومن بمناهما * ولا على الصبي لانها من الاجزئة متقضى مباشرة فعل فيه معنى الحظر والفعل لم يوجد من المسبب اصلاً وفعل الصبي لا يوصف بالحظر لما ذكرنا انه يثبت بالحطاب وهو معذور في حق الصبي * والشافعي رحمه الله جعلها اى كفارة القتل ضماناً لمتلف كالدية قادراً وجوب الكفارة على وجوب الدية او القصاص وذلك لان في الحال حقيق حق الله تعالى من حيث الاستبعاد وحق العبد فيجب حق الله تعالى بالكفارة كما يجبر حق العبد بالدية ولهذا جمع الشارع بينهما فقال ومن قتل مؤثماً خطأ فقتل برقة مؤثمة فدية مسلمة الى اهله وهو كالصيد المملوك في الحرم اذا قتل تجب قيمة لما لك جبر الحق وقيمة اخرى لحرمه الحرم واذا كان كذلك لا يفتقر الحال بين ان يكون القتل بطريق التسيب او المباشرة وتجب على الصبي والمجنون كالدية * ويجوز ان يكون الضمير راجع الى جميع الكفارات وعليه يدل عبارة شمس الائمة رحمه الله حيث قال وعندنا الشافعي هذه الكفارات وجوبها بطريق الضمان وذلك لان في كل موضع وجبت فيه كفارة حقاً ثاباً لصاحب الشرع يفوت بمباشرة فعل يضاده فكان وجوب الكفارة ضماناً لملك الحق الفات كائن وجوب سجدتي السهو ضماناً لقصاص يمكن في حقه في الصلوة

وجهه العبادة فيها غالباً عندنا وهي مع ذلك جزاء الفعل حتى راعينا فيها صفة الفعل فلم توجب على قاتل النصد وصاحب الغموس لأن السبب غير موصوف شيئاً من الاباحة وقتنا لا يجب على المسبب الذي الذي قلنا ولا على الصبي لانها من الاجزئة والشافعي جعلها ضماناً لمتلف وذلك غلط في حق الله تعالى بخلاف الدية وكذلك الكفارات كلها ولهذا لم يجب على الكافر

وذلك اى جعلها ضمان المتلف غلط في حقوق الله تعالى لان تقويت حق الله تعالى ما لوجب الضمان على سبيل الجبر اذ النقص لا يتمكن في حقوقه من حيث يستدعى جبرالانه تعالى منزّه عن ان يلحقه جبر ان يقع الحاجة الى جبره لكن تقويت حقه يوجب ضمانا هو جزاء فيكون بمقابلة الفعل لا بمقابلة المحل وللهذا تعددت الكفارة بتعدد الافعال مع اتحاد المحل كالجناية على الصيد في الاحرام بخلاف الذبقة فانها وجبت بدلا عن المحل بطريق الجبر ولهذا وجبت ذبقة واحدة على الجماعة وان تعددت الجناية كما في صيد الحرم وكذلك الكفارات اى ومثل كفارة القتل سائر الكفارات في ان جهة العبادة فيها راحة وليذا اى ولرجحان معنى العبادة فيها لم يجب شيء منها على الكافر لانه ليس باهل لوجوب العبادة عليه وهذا لم يصحظهار الذي عندنا لانه لا يمكن اهلا للكفارة صارت الحرمة في حقه مؤبدة لوصحظهاره وهو خلاف مشروع الظهار (قوله) ما خلا كفارة الفطر يجوز ان يكون استثناء من قوله وجهية العبادة فيها غلبه وان يكون استثناء من قوله وكذلك الكفارات كلها يني جهة العبادة في الكفارات راحة على جهة العقوبة ما خلا كفارة الفطر لان جهة العقوبة فيها راحة على جهة العبادة وبيان ذلك ان الكفارة في نفسها عبادة محضة سالحة للتكفير بها اذ العبادة موضوعة لحوال السيئات على ما قال تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات وهي باثرها سالحة للزجر فان من دعت نفسه الى الافطار طلبا لراحة ودفعاً لشقة ثم تأمل انه لو اقدم عليه لزمته هذه الكفارة العظيمة على وجه لو امتنع عن اداؤها برهن بالنار الا ان يتفضل عليه بالمعفو لاشك ان ينزجر عنه اشتداد الاجزاء فكانت باثرها سالحة ان تكون زاجرة كالعقوبات المعلقة وهذه عبادة تحتاج تقويتها الى الزاجر لان تقويتها تحقق على وجه ليس في وسع المفوت استدراكه ودعوة الطائفة الى الجناية عليها بالافطار امر لا يخفى على احد فيحتاج في صيانتها الى الزاجر وقد بينا ان هذه الكفارة سالحة للزجر فعرفنا انها شرعت زاجرة عن الافطار كما شرعت ما حية للزجر فكانت بوجودها مكفرة للذنب ما حية له وبوجوبها والخوف عن لزومها زاجرة وقد ترجح معنى الزجر فيها على معنى التكفير بدليل انها تسقط في كل موضع تحققت فيه شبهة اياها كالحدود فان من جامع على ظن ان الفجر لم يطلع او على ظن ان الشمس قد غابت وقد تبين بخلافه لا يجب الكفارة بالايجاب وكذا الافطار بعذر المرض او السفر لا يوجب الكفارة وان كان بالجماع فلما سقطت بالشبهة صرفنا انما ملحقة بالعقوبات بخلاف سائر الكفارات فانها لا تختلف بين محل ومحل بل يجب في موضع مندب الى تحصيل ما تعلق به الكفارة تعلق الاحكام بالملل كالمود في باب الظهار او يجب تحصيل ما تعلق به تعلق الاحكام بالشروط كمن حلف لا يكلم اباه وشرع الزاجر فيها يندب الى تحصيله او يجب تحصيله لا يلبق بالحكمة وكذا تعلق الكفارة بما يتعذر الاتزاج عنه وهو الخطأ في باب القتل دليل على ان معنى الزجر فيها غير مقصود فربما ان في سائر المواضع معنى العبادة الذي به يحصل التكفير مقصود ومعنى الزجر والعقوبة تابع وفيما نحن فيه معنى الزجر والعقوبة مقصود ومعنى العبادة تابع يزيد بما ذكرنا اوضحا ان عند عدم الحاجة الى الزاجر لا يثبت الوجوب وان تحقق المأثم كما في ابتلاع الخساء او التواء الافطار في غير الشهر قال المأثم وان احتل ليس بممدوم ومباشرة ما حيالتو اتم بقى مشروطا لحو مادونه وان قل في نفسه كالحائث فيما يجب عليه الحائث وكذا جانب الزجر اهم من جانب التكفير فان التكفير

ما خلا كفارة الفطر فانها
عقوبة ووجوباً وعبادة له
حتى سقطت بالشبهة على مثال
الحدود

يحصل بالتوبة اذ هي ماحية لكل ذنب ولا شيء يقوم مقام الكفارة في حق الزجر مع ان الحاجة الى الزجر امس لانه يمنع من قنوت مالا استدر الله اليه فاما الكفارة فكيفر ما لو لم يكن هي لكفر بالتوبة والتدم او بموافقة الله تعالى عنه بفضله او بشفاعه الاخيار من عباده فثبت ان جانب الزجر والعقوبة فيها راجح وانه هو المقصود بالمعظم دون العبادة والتكفير * فحين نأذكرنا ان معنى قول الشيخ قاتها عقوبة وجوبا وعبادة اداء مع ان سائر الكفارات بهذه المثابة على ما مر بيانه ان وجوبها بطريق العقوبة قصدا وان كانت عبادة من حيث الاداء * حتى سقط يعنى هذا الواجب بالشبهة على مثال الحدود بخلاف سائر الكفارات فان معنى العقوبة فيها تبع ليس بمقصود فان قيل لاننا ان معنى العقوبة في هذه الكفارة راجح بل هي عبادة محضة وركبتها الاعتاق والصيام والاطعام كافي سائر الكفارات وكيف يمكن ان يقال الصوم مشروع بطريق العقوبة والدليل على انها لا تسقط بالشبهة انه لو افطر بجماع الاهل او بطعام مملوك له نذر به الكفارة ولو كانت عقوبة تسقط بالشبهة لسقط ههنا لان ملك التكاح مسيح للجماع وملك الطعام مسيح لكل لكان فان لم تثبت الاباحة الحالمة ثبت شبهة الاباحة فتوجب السقوط كالوزن في تجارته التي هي اخته من الرضاع يسقط الحدلان الوطى وان كان حراما فقيام الملك الذي هو مسيح يورث شبهة الاباحة ولما لم يسقط عرفانها لا تسقط بالشبهة * فلنا قد اقمنا الدليل على رجحان معنى العقوبة في هذه الكفارة وينتهي تسقط بالشبهة بالاجماع مع كونها عبادة في نفسها فلا معنى لمنع والاستبعاد بعد الاجماع * وما ذكرنا الا فطر بجماع الاهل والطعام المملوك لا يصير شبهة غير شديد لان المتبر هي الشبهة التي تورث جهة اباحة فها هو محل الجنابة وملك الطعام والجماع لا يورث اباحة فافطار صوم رمضان بوجه كمن قتل غيره بسيف مملوكه او شرب خرا مملوكه لا يصير ذلك شبهة تؤثر في سقوط القصاص والحدلان هذا الملك لا يؤثر في اباحة القتل والشرب بوجه بخلاف وطى الجارية التي هي اخته من الرضاع لان في الزنا محل الجنابة منافع البضع والملك ثابت في البضع فيصلح شبهة مسقطا للحد (قوله) ولنا تسقط اى هذه الكفارة باعتراض الحيض والمرض اذا جامع الصائم امرأته الصائمة في نهار رمضان عمدا لزمتهما الكفارة ففاضت المرأة ومرض الرجل مرضا يصح الافطار في آخر النهار سقطت الكفارة عنهما عندنا * وقال ابن ابي ليلى والشافعي على القول الذي يوجب الكفارة على المرأة لا تسقط لان السبب الموجب للكفارة هو الجنابة الكاملة على الصوم قدمت فوجب الكفارة دينيا وبوجود المنذر بمدا الفطر لا يخل معنى الجنابة فينفي حكم الجنابة على ما كان كماله لو افطر ثم سافر وكالوزن بامرأة ثم تزوجها لا يسقط الحد كذا في الاسرار * ونحن نقول هذا افطار عن شبهة فلا يوجب الكفارة قياسا على من جامع على ظن ان النجس لم يطعم ثم تبين بخلافه * وذلك لما بينا ان هذه الكفارة تسقط بالشبهة والمرض في آخر النهار يزول استحقاق الصوم فانه يباح له الفطر لو كان صائما وزوال الاستحقاق لا يجزأ فيصير زائلا من اوله والحيض يعدم الصوم من اوله وان وجد في آخره لانه بما لا يجزأ في اليوم الكفارة لا يجب الا بالفطر في صوم مستحق وقد تحقق في هذا اليوم ما ينافي الصوم او ما ينافي

وقلنا يسقط باعتراض الحيض
والمرض ويسقط بالفطر الحادث
بعد الشروع في الصوم
اذا اعتدش الفطر على
السفر

صفاء الاستحقاق منه فتمكن شبهة منافاة الاستحقاق في أوله * بخلاف ما إذا سافر في آخر النهار
 لأن السفر لا يزيل الاستحقاق فإن الصائم إذا سافر لا يباح له الفطر فلا يمكن بالسفر في آخر
 النهار شبهة في أوله * ولأن السفر فعله والكفارة يجب حقا لله تعالى فلا تسقط بفعل اليد بإختاره
 * بخلاف المرض والحض فانهما ماسويان لا صنع ليدفعهما فإذا كانا من قبل من له الحق يجوز
 أن يسقط بهما الكفارة حتى أوكره السلطان على السفر يسقط عنه الكفارة أيضا في رواية الحسن
 عن أبي خزيمة رحمه الله لأنه لا صنع له * وفي ظاهر الرواية لا تسقط عنه من صنع العباد وليس من
 قبل صاحب الحق * وتسقط بالسفر الحادث * إذا أصبح المقيم صائما في رمضان ثم سافر لا يباح له
 الإفطار في ذلك اليوم بالاتفاق فإن افطر لم تلزمه الكفارة عندنا وعند الشافعي رحمه الله تلزمه لأن
 هذا خروج لا يبيح له الإفطار فلا يصير شبهة في إسقاط الكفارة بالخروج إلى ما دون السفر *
 وأنا أقول السفر مبيح في نفسه للإفطار بالنسبة إلى ما لم ينسل به دليل آخر أو لم يمتنع وهو الإقامة في أوّل
 النهار فانما يقتضى وجوب الصوم وأنه مما لا يجزأ بونه فكان العمل مما يوجب أوّل من العمل بإسقاطه
 احتياطاً في حق السفر المبيح في نفسه مؤثراً في إبطال شبهة إسقاط الكفارة بخلاف الخروج إلى ما دون
 السفر لأنه غير مبيح في نفسه فلا يورث شبهة كإثباتنا (قوله) ويسقط بشبهه القضاء إلى آخره ذراي هلال رمضان
 وحده والسبب موصفاً ومتقيماً فشهد عند الإمام مفرداً اماماً شهادة تفرد به أولسقه وجب عليه أن
 يصوم الأعلّ قول الحسن بن يحيى عن أبي عبد الله ع في عملاً يظهر قوله عليه السلام صومكم يوم تصومون
 وهذا ليس يوم الصوم في حق الجماعة فكذلك في حق الواحد * ونعمسك الجمهور بقوله عليه
 السلام صوموا لرؤيته وانظروا لرؤيته وأنه قدرأي الهلال حقيقة فلزمه الصوم ثم وجوب
 الصوم برؤية الهلال أمر بينه وبين ربه فلا يؤثر فيه الحكم وقد كان لزمه الصوم قبل أن ترد
 شهادته فكذلك بعده * فإن افطر لم يلزمه الكفارة عندنا خلافاً لشافعي رحمه الله فيما إذا افطر
 بالجماع * فإن لم يشهد عند الإمام وشرع في الصوم ثم افطر فقد اختلف مشايخنا في سقوط الكفارة
 لاختلاف الطريق في المسئلة على ما بين * احتج الشافعي رحمه الله بأن العلم يكون هذا اليوم من
 رمضان حصل قطع الوجود دليه وهو الرؤية حقيقة إذ لا دليل فوق البيان ولهذا كان مخاطباً
 بالآداب أئمة الترك فتكامل بالإفطار فيه معنى الجناية ولم يصير جهل غيره بكونه من رمضان شبهة في
 حقه لأن موجب الجهل لا يمدوحه ولا يؤثر في بقية * الا ترى أن جماعة لو شربوا الخمر على
 مائدة وعلم البعض دون البعض يجب الحد على العالم وجهل الجاهل لا يورث شبهة في حقه وكذا
 لو زفت إلى رجل غير امرأته فوطئها وهو يعلم أنها اجنبية ولم يعلم بذلك غيره يلزمه الحد ولم يصير
 جهل غيره شبهة في حقه فكذلك ههنا بل أولى لأن الحد أسرع سقوطاً من الكفارة * ونحن
 نقول أنه افطر عن شبهة فلا يوجب الكفارة لأن هذه الكفارة تسقط بالشبهات كإثباتنا * والدليل
 على تحقق الشبهة شيان أشار إليهما الشيخ في الكتاب * أحدهما القضاء فإن القاضي لما قضى برد
 شهادة بدليل شرعي وهو تهمة الكذب أو الغلط فإن تفرد بالرؤية مع اتواء الكل في النظر
 والنظر يوجب ذلك أورث ذلك شبهة في رؤيته لأن ذلك قضاء بأنه كاذب أو غلط وإن هذا

ويسقط بشبهه القضاء
 وظاهر السنة فيمن أبصر
 هلال رمضان وحده

اليوم من شعبان ولو كان حكمه هذا حفاظا لها وباطنالكنا يسأل به الفطر فإذا كان نافذا ظاهرا
يوثر شبهة اباحة فسقط به الكفارة فان قيل لاسلم ان القضاء موجود لان هذا من باب العبادات
وهي بما يقتضي فيه ولا يقتضي به ولو اقامت مفت ان هذا اليوم من شعبان لم تصرفوا شبهة فسقوط
الكفارة عنه كذا هذا * والدليل عليه ان القاضي لا يقتضي بشئ بل يتمتع من قبول الشهادة
ومن القضاء بها والامتناع من القضاء وعدم الالتفات الى الشهادة لا يكون قضاء * ولئن سلمنا
انه قضاء فلان سلم انه يصير شبهة في حق هذا الرجل لانه يزعم ان القاضي عظمى في قضاءه وان
قضاء باطل كما اذا رجح واحد من شهود الزنا بعد ما رجم المشهود عليه يلزمه حد القذف وقضاء
القاضي يكون الرجل راثيا قائم ولم يصير شبهة في حد الرداء عنه لان في زعمه ان قضاء باطل قلنا
هذا كما يدخل تحت القضاء لانه ان ثبت عند القاضي صدق الشاهد بان كانت السماء متمتعة فشهد
وحده او جاءه من بعض القرى وهو عدل يلزم عليه ان يقضي بشهادةه ويصير اليوم من رمضان
في حق الجميع حتى يلزمهم الصوم ويجب عليهم الكفارة بالافطار وتحل احوال الديون وينزل
الطلاق والناق والمعلقان بنحي رمضان فان اتهمه ترد شهادته ويبقى اليوم من شعبان ثبت انه
كما يدخل تحت القضاء * وقوله الامتناع من القضاء لا يكون قضاء غير سديد لان امتناع القاضي
من قبول الشهادة لثمة دخات في الشهادة قضاء يرد الشهادة كالفاسق اذا شهد فلم يقبل القاضي
شهادته فاعداها بعد التوبة لا يقبل لانها لما ردت مرة كان ذلك قضاء بطلانها كذا ههنا *
وقوله لا يصير القضاء شبهة في حقه غير مستقيم ايضا لان القضاء حجة من حجاج الشرع لان
القاضي نصب الشرع بما يقضي ولهذا لا يضمن اذا اخطأ فكان بمنزلة سائر حجاجه فيصلح شبهة وان لم يكن
معدول به * وزعمه انه خطأ لا يخرج به من ان يكون شبهة كما اذا شهدوا بالانصاف على رجل
فقضى القاضي به قبله الولي وهو يعلم ان الشهود كذبة ثم جاء المشهود بقوله جبالا يجب انصاف
على الولي عندنا شبهة الثابتة بالقضاء لانه قضى بدليل ظاهر اوجب الشرع العمل به فوجب
الشبهة في حق الولي وان كان عنده انه عظمى * يبين * فاما في مسئلة الرجوع فلم يجمل القضاء
شبهة في سقوط حد القذف لان الشاهد لما رجح انفسخ القضاء في حقه لان شهادته قد انفسخت والقضاء به
عابا والقضاء المنسوخ لا يصلح شبهة كمن اشترى جارية ثم فسخ البيع ثم زنى بها لم يحذور ولا يصير البيع
السابق شبهة وههنا لم ينسخ القضاء لان دليله وهو التفرّد بالرؤية قائم فيصلح شبهة * الا ترى
ان في مسئلة الرجوع لو قذفه رجل آخر لا يجد لان الرجوع لا يصدق على غيره فيكون القضاء
باقيا في حق غيره ببقاء الشهادة فيصير قاذف زان فلا يجد * فلي هذا الطريق لو افطر قبل
الرجوع الى القاضي يجب الكفارة * وذكر في طريقة الصدر الحجاج قلب الدين رحمه الله ولولم
يشهد عند القاضي قاطران كان يعلم ان القاضي يقبل شهادته قالوا يلزمه الكفارة وان كان يعلم
انه لا يقبل شهادته لا تلزمه الكفارة * والثاني ظاهر السنن هو قوله عليه السلام صومكم يوم تصومون
فيه وتفركم يوم تفطرون اي وقت صومكم المفروض يوم تصومون فيه جميعا فظاهره يقتضي
ان يوم الصوم في حق كل واحد من الناس ما يصوم فيه الجماعة لكن عارضه قوله عليه السلام صوموا

لرؤيته وانه قدر اى الهلال فيقتضى ان يلزمه الصوم فعملنا بموجب هذا الخبر ووجبنا عليه الصوم احتياطاً وبقي ظاهر النص الاول شبهة في سقوط الكفارة لانها محتمل لدركه كباقي قوله عليه السلام انت ومالك لا يبك شبهة في سقوط الحد عن الاب بوطئه جارية ابنة وسرقته ماله وان كان المعمول قوله عليه السلام الرجل احق بماله من والده وولده والناس اجمعين وانما يصير ذلك الحديث شبهة في سقوط الحد عن الاب اذ انفى بآفته لان النفس حرة ليست بمحل للملك فلم يكن الاضافة للتملك لعدم قبول المحل ذلك بل كانت اضافة كرامة ونسب فلا يوجب شبهة الاباحة * واما عدم وجوب القصاص على الاب اذا قتل ولده فليس باعتبار ان هذا الحديث اوجب حقا او شبهة في النفس ولكن انما سقط القصاص لان الابن مجرم عليه ان يتعرض لابيه بما يوجب اطلاقه لانه كان سبب وجوده فيحرم عليه التعرض لاطلاقه واعدامه الا ترى انه لو قتل الاب انساناً ووجب عليه القصاص ثم ورث ابنة القصاص سقط لما قلنا * ولم يصح هذا الحديث منسوخاً بقوله تعالى فن شهد منكم الشهر فليصمه ولا بقوله عليه السلام صوموا لرؤيته لان النسخ لا يثبت الا بمعرفة التاريخ ولم يعرف ذلك لكن وجوب الصوم بما يحاط فيه بتعديدها المعارضة عملنا بالدليل الموجب للصوم احتياطاً وبالدليل المسقط للكفارة احتياطاً ايضا لان هذه الكفارة محتاطة في درئها * واما قوله تعالى فاقتلوا المشركين فلم يصح شبهة مسقطه للقصاص عن قتل مشرك ذيما مع ان ظاهره يوجب اباحة قتل المشرك لان الاباحة قد انتهت باعطائه الجزية وانتسخت فلم يبق اسلا وهما بخلافه * ولان المشرك صار مجازاً للمجارب كانه قيل اقتلوا المحاربين وانفذت حتى صار مجازاً لمسبق حقيقة اصلا ولا وراث شبهة في محل الحليفة لانه انتقل عن محله يقين حيث صار مجازاً ولو بقي في محله لما انتقلت مجازاً وهذا الطريق يوجب التسوية بينهما اذا فطر بعد القضاء وقبله * فان قيل قوله عليه السلام صومكم يوم تصومون متعرض لوجود الصوم دون الوقت فان الصوم اسم للعبادة المعهودة دون الوقت فصاركاته قال وجود صومكم في اليوم الذي تصومون فيه والدليل عليه انه مروي بنصب الميم من يوم على الظرف واليوم يكون ظرفاً للفعل وهو الصوم دون الوقت واذا كان الخبر بياناً لوجود الصوم لالوقت الذي يجب فيه الصوم لا يكون معارضاً للحديث الآخر فلا يصح شبهة * قلنا حمله عليه يؤدي الى الغناء كلام صاحب الشرع واخلاقه عن الفائقة اذ لا يخفى على مجنون فضلاً عن العاقل ان وجود الصوم يوم جدي وهل يابق بما قل ان يقول ذهابك عن البلدة يوم تذهب وانتصاب اليوم ليس بطريق الظرف بل الزمان فارق جميع اجناس الاسماء في جهة اضافته الى الافعال وامتناع اضافة غيره الى الافعال * غير انه ان اضيف الى الفعل الماضي فاختار الجمهور من اهل النحو ان يبنى على الفتحة ويخرج عن كونه معرباً بالاتحاد بما ليس بمعرب في نفسه اذ ينضاف والمضاف اليه نوع اتحاد * وان اضيف الى المستقبل فالتكلم بالخيار ان شاء امره لكون ما اضيف اليه معرباً في نفسه وان شاء بناء لاتحاده بالفعل والاسم يبنى لشبهه بالفعل اذا كانت المشابهة فلان يبنى عند اتحاده به اولى * هذا التحذير ظاهر لمصالحكم وان كانت العرب تؤثر الاعراب لنا الاضافة الى المستقبل على البناء وتؤثر

البناء على الاصرار بالاضافة الى الماضي على ما روى الفراء عن الكسائي عن العرب ولكن البناء في الاول جازم بلا خلاف والاعراب في الثاني عند الكسائي ﴿ نفيما نحن فيه ان كانت الرواية بالاصح فوردت على طريق البناء لان الميم انتصبت لتكون اليوم ظرفا ﴿ تحققت ما ذكرنا ان الاجماع منقاد على ان صوم هذا اليوم محتمل فيه ولم يبق فرضا حتى ان منكره لا يضل ولو كان الحديث بيانا لوجود الصوم لالوقت الوجوب بقى الصوم قضية قوله تعالى فن شهد منتهم الشهر فليصمه فرضا واصل جاحده ولما لم يضل دل ان المراد منه بيان وقت الصوم والله اعلم كذا ذكر الشيخ ابوالمدين رحمه الله في طريقته ﴿ وهذا مبني منه الى مذهب الكوفة في فزع عدهم يجوز بناء الضرف على الفتح بالاضافة الى نفس الفعل وعند البصريين اعياى الظرف بالاضافة الى الفعل اذا كان الفعل مبنيا فاما اذا كان معربا فلا يبنى الظرف بالاضافة اليه فيكون انتصاب يوم عندهم على الظرف بسايل مضمرة هو خبر المبتدأ والتقدير وقت صومكم واقع او ثابت يوم قصوهون فيه جميعا (وقوله) شبهة في الرواية متعلق بشبهة انتضاء يعني لما قضى القاضى برد شهادة اوجب ذلك شبهة في رؤيته وهي احتمال انه اخطأ في الرؤية وهو في الحقيقة اشارة الى الجواب عما قال الخصم انه رأى الهلال حقيقة وثبت في حقه ان هذا اليوم من رمضان نظائر القاضى في رؤيته وجهل سائر الناس بما ثبت عنده لا يؤثر في حقه كما في مسئلتى الحر والزقاق مع ان الكفارة امر بينه وبين ربه تلمزه بالجناية على صوم نفسه لا بالجناية على صوم غيره فيمنع ما عده لاماعند غيره فلا يصير القضاء شبهة ﴿ فقال بالقضاء تحققت شبهة في رؤيته فان بعد المسافة ودقة المرنى وعدم رؤية سائر الناس توجب شبهة التخيل ولا يمكن دفع هذا التخيل اصلا وقد وقعت هذه الحادثة في زمن عمر رضي الله عنه وظهر من بعد انه كان تخيلا من الذى زعم انه رأى ولهذا اذا شكك يشكك والانسان لا يشكك فيما عاينه لكن الشرع اعرض عن هذه شبهة لان شبهة لا تقاوم الحقيقة وقد تكرر الاحتراز عنها فسقط اعتبارها فاذا رد القاضى شهادته فقد اعتبرت هذه شبهة فتؤثر فيها يسقط بالشبهات بخلاف مسئلتى الحر والزقاق لان العلم فيها غير مشتبّه ولا يستبعد ان يعرف البعض الحر ولا يعرفها البعض لعدم التجزئة وان يعرف الرجل امرأته ولا يعرفها غيره لعدم الرؤية والممارسة فلا يؤثر جهل الغير في علمه قاهامنا كالكل سواء في دليل المعرفة وتفرده يوجب خلافا في الرؤية فاذا اعتبره الحاكم يصلح شبهة في سقوط الكفارة (وقوله) خلافا للشافى يصلح بقوله ما خلا كفارة الفطر ﴿ فانها عقوبة وجوباى معنى العقوبة فيها راجح حتى سقطت بالشبهة خلافا للشافى رحمه الله فانه الحق هذه الكفارة بائر المكفارات في انها لا تسقط بالشبهات وانها ضمان مانف من حق الله تعالى بجانيته ﴿ الا اننا اى لكننا اثبتنا ماقتنا من ترجيح معنى العقوبة فيها استدلالا بانص والاجماع والمقول فان النبي صلى الله عليه وسلم في قوله من افطر في رمضان متعمدا فعليه ما على المظاهر قيد الاظهار بصفة التعمد الذى به يتكامل معنى الجناية ثم رتب وجوب الكفارة عليه فرضنا ان

لشبهة في الرؤية خلافا للشافى
فانه الحق بها بائر المكفارات
الا اننا اثبتنا ماقتنا استدلالا
بقول النبي عليه السلام من
افطر في رمضان متعمدا
فعليه ما على المظاهر
ولاجتماعهم على انها لا تجب
على الخاطئ ولانا وجدنا
الصوم حقا لله تعالى خاصة
تدعوا الطابع الى الجناية
عليه

وجوبها يستدعي جنابة كاملة وان وجوبها بطريق العقوبة اذا الجنابة الكاملة تقتضي ان يكون
الجزاء الواجب عليها عقوبة * وكذا الاجماع يدل عليه فاتهم لما اتفقوا على انها تسقط بمنز
الاستثناء على ما بينا علم ان صفة التعمد شرط لايجاب الكفارة كافي القتل لايجاب القود وانها
ما حقة بالمقوبات * وكان الشيخ رحمه الله اراد بالخطأ في قوله ولا جاعهم على انها لا يجب على
الخطأ الذي جامع على ظن ان الفجر لم يطلع او على ظن ان الشمس قد غربت لانه خاطئ في
هذا الظن فيصح الاستدلال فاما لو اراد به الخطأ الذي سبق للماء والطعام حلقة في المضمضة
او المضمغ للصبي من غير قصد فلا يخلو الاستدلال به عن نوع ضيف لان عند الخصم لا يفسد به
الصوم فلا يتصور وجوب الكفارة ليتبع بسبب الخطأ * الا ترى ان صومه لو فسد بان اكل
او شرب عمدا لا يجب الكفارة عنده فكيف اذا لم يفسدوا اذا كان امتناع وجوب الكفارة لعدم
الفساد لا للخطأ لايم الالتزام بهذا الاستدلال على الحسم الاعلى الوجه الاول * وكذا المقول
يدل عليه فاننا وجدنا الصوم حقا للصلوة تعالى ندعو الطباع الجنابة عليه وقد ظهر في الشرع اثر
صيانة هذا الحق على المبادى تجوز هنية مقدمة مع وجود ما طرأ عليها واثرها بالاعدام وجعل
الركن المدموم موجودا في حق التام والمتمى عليه فاستدعي زاجرا يمنع المكلف عن الجنابة
عليه يسبق هو مصونه عن الابطال والكفارة تصالح زاجرة فمرقا انها شرعت بطريق الزجر
والعقوبة * وكان ينبغي ان يكون الزاجر من العقوبات المحضة كالحدود لان هذه الجنابة معصية
خالصة كالجنابات الموجبة للحدود لكن الصوم للممكن حقا مسلما الى صاحب الحق تاما وقت
الجنابة اذا الجنابة عليه بالافطار لا يتصور بعد التمام * صار اى التمدى عليه بالافطار قاصرا في كونه
خاتية فيتمكن باعتبار القصور شبه اباحة فيه فتمنر ايجاب الزاجر الذي هو عقوبة محضة * فاجنبناه
اى الزاجر بالوصفين وهما العبادة والعقوبة * وجبنا معنى العقوبة في الوجوب ومعنى العبادة في الاداء
دون عكسه لاننا وجدنا ما يجب بطريق العقوبة ويستوفى بطريق العبادة كالحود ولان اقامته من السلطان
عبادة اذ هو مأمور باقامتها حتى شاب على الاقامة وما يقابل على تركها ولم نجد ما يجب بطريق العبادة ويستوفى
بطريقة العقوبة اذ صلا فعل هذا الطريق لا يحتاج الى الجواب عما اذا زنى في شهر رمضان او شرب الخمر عمدا
حيث تجب الكفارة لان القصور في الجنابة من الوجه الذي ذكره موجود فيمكن ايجاب الكفارة
اثرى هي عقوبة قاصرة عليه وعلى الوجه الذي تقدم به في دلالة النص يحتاج الى الجواب عنه وقد
بيناه هناك * وذكر الشيخ ابوالمين رحمه الله في طريقته ان تعاقب العبادة عمدا معصية في نفسه جائز
اذا كان وجوبها بطريق التكفير وكانت جهة الزجر فيها راجحة اذ لا استحالة في ذلك انما
الاستحالة في جعل المعصية سببا للوجوب عبادة يتوصل بها الى الجنة لان العبادة مع حكمها وهو
الثواب المتوصل الى الجنة يصير من احكام المعصية قصير المعصية بواسطة حكمها سببا للوصول
الى الجنة وهو محال لانها حجت من اسباب استيجاب النار فاما عبادة حكمها تكفير المعصية ومحو
اثرها فلا استحالة في جعل المعصية سببا لها خصوصا اذا صار معنى الزجر فيها مقصودا * ولا يقال
لوجوزها هذا لصارت المعصية ماحية اثر نفسها بواسطة وهي العبادة ومن المحال ان يكون التمسك

فاستدعي زاجرا لكنه
لما لم يكن حقا مسلما
تاما صار قاصرا فاجنبناه
بالوصفين وقد وجدنا
ما يجب عقوبة ويستوفى
عبادة كالحود لان اقامة
السلطان عبادة ولم نجد
ما يجب عبادة ويستوفى
عقوبة فصار الاول اولى
ولهذا قلنا بتدخل الكفارات
في الفطر وحقوق العباد
أكثر من ان نحصى

موجباً بطلان نفسه * لا نقول لاستحالة في كون الشيء بواسطة حكمه موجباً عدم نفسه اذ كان ذلك الموجب يتقيد بما يستحيل اذ كان قاربه لان اقتران ما يوجب عدمه بحالة وجوده يؤدي الى المتناقضة وحكم المعصية ههنا وجوب الكفارة لا وجودها والموجب نحو اثر المعصية وجود الكفارة لان حصول التراب الذي به يحصل المحو يتناقض بالوجود وبالموجب وهو متعقب عن المعصية لاحتالة التعقب وجود الكفارة وجوبها فلم يكن في هذا استحالة * الا ترى انه يجوز ان تكون الحدود احكاماً للمعاصي وان كانت هي كفسادات لها بشهادة صاحب الشرع ولم يلزم من ذلك استحالة فكذلك فيما نحن فيه (قوله) ولهذا اى لو وجوب هذه الكفارة بطريق العقوبة حتى سقطت بالشبهة * فلما تبداخل الكفارات في الفطر حق لواقطر مراراً في رمضان واحداً من غير تكفير لم يلزمه الا كفارة واحدة * ولو افطر في رمضانين ولم يكفر للمرة الاولى فكذلك في رواية الطحاوي عن اصحابنا وهو اختيار أكثر المشايخ * وروى في الكبسيات عن محمد رحمه الله ان عليه كفارتين * وعند الشافعي رحمه الله يجب لكل فطر كفارة على حدة كما اذا ظهر مراراً وقتل انساناً خطأ لان التداخل من خصائص العقوبات المحضة وهذه ليست بعقوبة مخضة بل هي عبادة فلا يمكن لحاقها بما تمحض عقوبة * ونحن نقول لما خصت هذه الكفارة من بين سائر الكفارات في اسقاطها بالشبهة لترجح معنى العقوبة فيها دل ذلك على ان السبيل فيها القدرة والتداخل من باب الدرء كما في الحدود * وذلك لانها لو وجبت في المرة الثانية لوجب لاعلى الوجه الذي شرعت فاتها زاجرة وقد حصل الزجر للمرة الاولى فكان معنى الزجر في المرة الثانية معدوماً او فيه شبهة عدم فلا وجه لاجباها في المرة الثانية كما في الحدود * ولهذا قلنا اذا كفر للمرة الاولى ثم افطر تلزمه اخرى لانهين ان الزجر لم يحصل بالاولى فكان في الثانية فائدة كما في الحد سواء * فعلى هذا الوجه ما سوى المرة الاولى لم يمتدسيا فكان معنى التداخل امتناع الوجوب بعد ما وجب مرة * ومن احتج بان من قال ان الشرع قدر الزاجر في كل باب بالجنائيات وان كثرت من جنس واحد واستيفاء الزاجر يؤدي الى جعل الزاجر زيادة على التقدير الذي ورد الشرع به وذلك لا يجوز ولذا لم يتركوا الاستيفاء في الحدود فعلى هذا الوجه يمكن ان يقال ينقذ الجنائيات عللاً في افسها والزاجر المستوفى يكون حكماً لكل علة كحرمة صيد الحرم على المحرم وحرمة المقدس المبيع بمنسه نسبة فانها تكون ثابتة بالجنس والقدر وكل واحد منهما علة تامة في تحريم النساء وهذا النوع من العلل يسمى عللاً متداورة عند اهل الاصول فكان معنى التداخل على هذا الوجه الاكتفاء بحكم واحد عن علل متعددة * اليه اشار الشيخ ابوالمين رحمه الله * وحقوق المبادى الحقوق الخالصة لهم أكثر من ان يحصى نحو ضمان الدية وبذل الثمن والمفصوب وملك المبيع والتمن وملك النكاح والطلاق وما شابهها (قوله) والمشمول عليهما اى على حق الله تعالى وحق البدن وحق الله تعالى غالب حد القذف * حد القذف مشتمل على الحقيقين بالايجاب فان شرعه لدفع العار عن المقدوف دليل على ان فيه حق البدن وشرعه حداً زاجراً دليل على انه حق الله تعالى والاحكام تشهد بذلك ايضاً كما استغف عليه الا ان حق الله تعالى فيه غالب عندنا كما في سائر الحدود حتى لا يجري

والمشمول عليهما وحق الله
تعالى غالب حد القذف

فيه الارث ولا يسقط بمغزو المذوف الا في رواية بشر بن الوليد عن ابي يوسف رحمه الله ولا يجري فيه
التدخل عند الاجتماع حتى لو قذف جماعة في كلمة واحدة وفي كلمات متفرقة لا مقام عليه الاحد واحد
وعند الشافعي رحمه الله حق المبدف فيه غالب فيجرى فيه العفو والارث ولا يجري فيه التدخل
* ورايت في التذنب انه ان قذف شخصا واحد ارثا واحد لا يجب الاحد واحد * وان
قذفه زنيات مختلفة في قول يجدد الحد لانه من حقوق العباد فلا يقع فيه التدخل وفي قول
وهو الاصح لا يجب الاحد واحد لانها حدود من جنس واحد مستحق واحد كحدود الزنا
فيتدخل * ولو قذف جماعة كل واحد بكلمة على حدة يجب عليه لكل واحد حد كامل
* وان قذفهم بكلمة واحدة بان قال انهم زناة او زنيتم في القديم لا يجب لكل الاحد واحد اعتبارا
لاعداد اللفظ وفي الجديد هو الاصح يجب لكل واحد حد كامل لانه ادخل على كل واحد مرة
فصار كل واحد منهم بكلمات * احتج الشافعي رحمه الله لاثبات هذا الاصل بان سبب الوجوب تناول
من عرضه وعرضه حقه بدليل قوله عليه السلام ايسر احكم ان يكون مثل ابي ضمضم اذا صح
يقول اللهم اني تصدقت برضى على عبادك والمدح انما يستحق على التصديق بما هو حقه وكذا القصور
دفع عار الزنا عن المذوف وذلك حقه واذا كان سبه الجناية على البد ومنفته تعود اليه علم حقه
كالقصاص * وكذا الحكم يدل عليه فان خصومة البد شرط في نفس الحد فانه يدعى ان له عليه حد
القذف كما يدعى ان له عليه قصاصا ولا يلزم عليه السرقة لان الشرط هناك الخصومة في المال دون
الحد حتى لو خصم في الحد لا ملت اليه وكذا لا يعمل الرجوع فيه بعد الاقرار ولا يبطل
بالتقدم وهما على المستأمن بالاتفاق وانما يؤخذ المستأمن بما هو من حقوق العباد لان المذوف لا يمكن
من الاستيفاء بنفسه كما يمكن من استيفاء القصاص لان الضرب يختلف شدة وخفة * ومن الجائر ان يزيد
على الحد المشرع من حيث اعتبار الحقة لفرط غضبه ففوض الى الامام دفعا للموهم بخلاف القصاص
فانه معلوم بمحده وهو جزء الرقة ولا يجري فيه الزيادة في القصاص ففوض اليه * ونحن نستدل على ما قلنا بالسبب
والحكم اما السبب فان هذا الحد يجب بالقذف بان فاقه لما قذف محصنا فالحق به تهمة الزنا فوجب
الحد على القاذف ليكون بوجوبه زاجرا عن الاقدام عليه وليزول باستيفائه عن المذوف تلك التهمة
حتى لو كان المذوف مجنونا لم يبعث التهمة لم يجد القاذف ولما وجب تنبيه الزنا وحرمة الزنا خالفه
تعالى حتى كان الحد الواجب عليه خالصا له وجب ان يخاف الحد على اظهاره وجهه حرام يجب الكف عنه
لله تعالى ايضا لو كان هناك هذه التهمة حرمة عرض المذوف والله تعالى في عرض المذوف حق وللمذوف
حق فثبت للبد ضرب حق بهذه الطريقة فالوجه الاول اوجب في الحق لله تعالى خالصا والوجه الثاني
اوجب الحق لله عز وجل وللبد فقام معظم الحق في الله عز وجل بخلاف القصاص فان سبه ليس
الاقتل الذي هو جناية على النفس وفيها لله تعالى حق وهو حق الاستعداد للبد وحق العمدار جيع
بجمل الله تعالى لذلك قصاص معظم الحق فيه * واما الحكم فهو ان حرمة القذف لا تسقط بنجائيات البد
من الكفر والكبر كالا يسقط حرمة الزنا بالبرأة التي ثبتت حقا لله تعالى بكفره او جانيه او لو كان معظم
الحق للبد يسقط بكفره الذي يسقط به حرمة دمه وحيوته وكذا تنصيفه بلرق من اظهر الدلائل

على ما قلنا لان ما يجب لالعبد لا يتصرف بالرق كاتلاف المالك او بما يتصرف ما يجب حفاقة تعالى من العقوبات
 التي تقبل التصيب وهذا لان حرمة الجرم عند الله تعالى تزداد بزيادة النعمة لان زيادة النعمة توجب زيادة
 الشكر فتزداد حرمة ترك الشكر بالعصية بحسب زيادة وجوب الشكر واذا ازدادت العقوبة والنعمة في حق
 الحر متكاملة وفي حق العبد ناقصة فتكامل العقوبة وتنقص بحسبها فاما ما يجب للعبد فوجب جبرا
 لما فوق عليه والتفويت لا يختلف بحناية العبد والحر فلا تنقص الواجب بكونه عبدا * بوضيحه
 ان في حقوق العبد يتبرر المائلة التي تشير الى معنى الجبر كما ورد به النص ولهذا ما وجب من العقوبات
 حق للعبد وجب باسم القصاص الذي ينفي عن المائلة ليكون اشارة الى معنى الجبر ولامائلة بين
 النسبة الى الزنا وبين ثمانين جلدة لاصورة لا معنى كلامه * بين الحد والزنا فرفق الله بين حقوق
 الله عز وجل كسائر الحد ود لان ما يجب لله تعالى لا يجب من لامعقولا لمصية كعذاب الآخرة
 مع الكفر * والدليل عليه ايضا ان استيفاءه الى الامام وهو انما يتعين ثانيا في استيفاء حق الله تعالى
 فاما ما كان حق للعبد فاستيفاء ماله * ولا متبر بنوهم الفساوت فان للزوج ان يزور زوجته
 لما كان ذلك حق الله ولا ينظر الى نهم التفاوت من هذا الوجه وهذا لان المائلة كانتوهم من
 صاحب الحق تنوهم من الجلال ويمكن منع صاحب الحق تنوهم من الجلال ويمكن منع صاحب
 الحق من ذلك اذا ظهر اثره كما يمنع الجلال منه مع انه تنوهم الزيادة لا يمنع صاحب الحق عن
 استيفاء حقه كنوهم السراية في حق القصاص * ونحوك الحسم بحديث ابن ضمضم غير صحيح
 لانه لم يرد به حقيقة التصديق لانه لا يقبل الصدق ولكنه اراد به ان لا يطالبهم بموجب الجناية *
 وما استدل به من المسائل يدل على ان للعبد فيه حقا ونحن سلمنا ذلك وادعينا ان معظم الحق
 لله تعالى واثباته بدليله * ثم لما كان للعبد فيه حق معتبر وان المعظم لله تعالى شرط الدعوى
 في نفس الحد لان حقه لا يثبت بدون دعواه وحق الله تعالى لا يتخلل باشتراطها فان الدعوى
 لانفاي الحد كافي للسرقة * وبعد ما ثبت بالاقرار لا يعمل فيه الرجوع ايضا لان الحسم مصدق له
 في الاقرار مكذبه في الرجوع بالدعوى السابقة بخلاف ما كان محض حق الله تعالى فان هناك
 ليس له مكذب ظاهرا فثبت فيه شبهة الصدق والحد يبطل بالشبهة الا ترى انه اذا ثبت بالينة
 لا يعمل فيه الانتكار لان البينة ترد انتكازه وكذلك لا يبطل بالتقادم لانه ليس بمسقط للحد
 بنفسه فانه لو اقررتا متقادم قام عليه الحد ولكن التقادم انما يمنع قبول الشاهد لان الشاهد مخير بين الستر
 والاعطاف في سكت فاختار معنى السرقة يحجز الاعطاف بصدقه فتي اظهر دل ان فضيخته حملته
 على ذلك وفي حد القذف لما شرطت الدعوى لا يمكن الشاهد من اداء الشهادة حسبة قبل طلب
 المدعى فلا يصير متهما بالضئيلة * ولا يلزم عليه الشهادة بالسرقة المتقدمة فانها لا تقبل مع انها
 لا تصح بدون الدعوى لان عدم قبولها لبطان الدعوى فان المدعى مخير بين ان يحتسب بدعواه
 اقامة الحد بقاء الحد وبين ان يختار الستر فيدعى الاحد فان اختار الحسبة حرم عليه التأخير فاذا
 اخر كان بناء على ترك جهة الحسبة فاذا عايدعي السرقة لم تصح دعواه السرقة بعدما لزمته
 الهمة فبطلت الشهادة على السرقة وقبعت دعوى المال والشهادة به فوجب القضاء للمال *

فأثبت هذا فعندنا لا يجري فيه الأثر لانه خلافة وحق الله تعالى لا يجري فيه الخلافة لا يسقط
 بالمفولان العبد انما يملك اسقاط ما يتحس حق الله او ما غلب فيه حقه فاما حق الله تعالى فلا يملك
 اسقاطه وان كان لعبد فيه حق كالدابة فانه لا تسقط باسقاط الزوج لما فيها من حق الله عز وجل
 كذا في الاسرار والمبسوط وغيرها (قوله) والذي يقلب فيه حق العبد القصاص والقصاص مشتمل
 على الحقين المذكوران القتل جناية على النفس وحق الله تعالى فيها حق الاستعداد كان للعبد حق الاستمتاع
 ببقائها فكانت العقوبة الواجبة بسببه مشتملة على الحقين وان كان حق العبد راجعا لإخلاف
 والدليل على ان فيه حق الله عز وجل انه يسقط بالشبهات كالحدود الخالصة وانه يجب جزاء
 النمل في الأصل لاضمان المحل حتى يقتل الجماعة بالواحد ولو كان ضمان المحل من كل وجه كالدابة
 لا يقتل به واجزئة الافعال نجح حق الله عز وجل * ولكن لما كان وجوبه بطريق الممانعة
 التي تقي عن معنى الحبر بقدر الامكان وفيه معنى ان يلبه بالحس من هذا الوجه علم ان حق العبد
 راجح * وكذا فويض استيفائه الى الولي وجريان الأثر فيه وصحة الاعتراض عنه بالملك
 بطريق الصلح دليل على رجحان حقه ايضا (قوله) باماد قطع الطريق فيخلص اي خاص حق الله
 تعالى عندنا قطعا كان ارتكالا لقطع في السرقة وارجم في الزنا * ولهذا لا يوجه على المستامن
 اذا ارتكب سببه في دارنا بمنزلة حد الزنا والسرقة * وعند الشافعي رحمه الله القتل الواجب فيه
 مشتمل على الحقين * وفيه معنى الحدود لانه لا يسقط بالعفو ويستوفيه الامام دون اولي *
 وفيه معنى القصاص لانه لا يستحق الا بالقتل والقتل المستحق بالقتل يدون قصاصه * ومعنى
 القصاص غالب عنده في اصح القولين لان القتل معصوم بحب القصاص يقتله في غير حاله خربة في حال
 المحاربة اولى ثم القصاص حق العبد فيكون مقدمه عن حق الله تعالى لما عرف * فعلى هذا القول لو قتل
 حر عبدا او مسلم ذميا او قتل الاباء في قطع الطريق لا يجب القتل ونجس الدية وقبعة العبد *
 ولو قتل واحد جماعة قتل بالاول ولهاقين الدية * وان قتله اجنبى غير الامام يجب عليه الدية
 لو رثته * وان مات تؤخذ الدية من تركته * وان قتل في قطع الطريق بمنزل او قطع عضو
 يقتل بذلك الطريق كذا ذكر في التهذيب * ونحن نقول القتل والقطع في قطع الطريق حد
 واحد ثم القطع حق الله تعالى على الخوص فكذلك القتل الا ترى ان الله تعالى سماه جزاء
 والجزاء المطلق ما يجب حق الله تعالى بمقابلة الفعل فاما القصاص فواجب بطريق المساواة وفيه
 معنى المقابلة للمحل * والدليل عليه ان الله تعالى جعل سبب هذا القتل محاربة الله ورسوله
 بقوله انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله وما يحب بمنزل هذا السبب يكون لله تعالى على الحرص
 وسماه خزي في قوله عن اسمه ذلك لهم خزي في الدنيا فمركبنا ان الواجب في قطع الطريق
 خلاص حق الله تعالى كذا في المبسوط * واما قوله انه قتل يستحق بالقتل فغيره سلم عندنا بل
 السبب هو المحاربة كما اشار اليه النص لانها متنوعة فاقطع جزاء المحاربة المأكدة - فخذ المال
 واقتل جزاء المحاربة الكاملة بالقتل لاجزاء القتل * ولهذا جازنا اردنا كتابا : ر حتى لو ولي
 واحد منهم القتل قتلوا جرمنا عندنا لانه اذا دخل قطع الطريق قتل صار كاملا وصار نصفه

والذي يقلب فيه حق العبد
 القصاص فاما حد قطع
 الطريق فخالص لله تعالى عندنا
 وهذا ما يطول به الكتاب

الكمال مضافا الى الجمع فيستوى في الردء والمباشر * والمقال الشافى وحده الله ان اصله قصاص
 واختامه حد ايصح ان يقتل الاباشر والله اعلم * وهذا اى بيان ما ذكرنا وتحقيقه بما يطول به
 الكتاب (قوله) وهذه الحقوق اى الحقوق المذكورة كلها تنقسم الى اصل وخالف وذلك
 اى الاقسام الى الاصل والخالف فى الايمان اولا * اصله التصديق والاقرار ثم صار الاقرار
 بنفسه اصلا مستقدا فى احكام الدنيا * خالفه التصديق اى عن الايمان الذى هو التصديق والاقرار جميعا
 كما قلنا فى المكرء على الاسلام انه يحكم بسلامه بمجرد الاقرار حتى لو رجع عن الاقرار عند زوال الاكراه
 يصير مرتدا * ثم صار اداء احد الابوين ثامنا فى حق الصغير خلفا عن اداء الصغير بنفسه لمجزء
 عن ذلك وقصور عقله * وكذلك اى وكما ثبت فى حق الصغير اداء احد الابوين ثبت
 فى حق المتوء والمجنون فيجعل كل واحد منهما تمثالا لحدابويه فى الاسلام كالصغير * لا يعتبر
 ذلك اى اداء احد الابوين فى حق الصغير مع اداء الصغير بنفسه بئنى اذا كان عاقلا * بخلاف
 المجنون فان ادائه بنفسه لا يخرج عن تبعية الابوين لصدوره لاعن عقل بخلاف اداء الصغير
 * ورأيت فى بعض الحواشى ان المتوء كالمجنون فى عدم صحة ادائه بنفسه وبئس بصحيح لانه
 كالصبي دون المجنون اذ هو ناقص العقل دون عدم العقل كسباقي بيانه * وقائدة اعتبار اداء
 الصبي بنفسه تظهر فيما اذا سلم احدابويه ثم سلم الصغير بنفسه ثم ارتد الذى سلم من ابويه لا يصير
 الصبي مرتدا بل يبقى مسالما بسلام نفسه * ولو سلم بنفسه يصبح وان كان ابواه كافرين * ثم
 صارت تبعية اهل الدار والفانين اى اداء الفانين خلفا عن تبعية الابوين * وجعل شمس الاثمة
 رحمه الله تبعية الدار خلفا عن تبعية الابوين وتبعية الفانين خلفا عن تبعية الدار فقال لم تبعية
 الدار فبين سبي صغير واخرج الى دار الاسلام وحده خالف عن تبعية الابوين فى ثبوت حكم
 الايمان له ثم تبعية السباى اذا قسم اوسع من مسلم فى دار الحرب خالف عن تبعية الدار فى ثبوت
 حكم الايمان له حتى اذا مات يصل عليه ويدفن فى مقابر المسلمين * واعلم ان المراد من خلفية
 هذه الاشياء ليس كون تبعية الفانين او الدار خلفا عن تبعية الابوين ثم كون تبعية خلفا
 عن اداء الصغير كما يدل عليه اللفظ لانه يؤدى حيثئذ الى ان يكون للخالف خالف وهو قاسد
 لضرورة شئ واحد اصلا وخلفا بل المراد ان كل واحد من هذه الاشياء خالف عن اداء الصغير
 بنفسه ولكن البعض مقدم على البعض كالميت خالف عنه فى الميراث وعند عدمه يكون ابن
 الابن خلفا عن الميت لاعن اسبه وكالفدية فى باب الصوم خالف عن الصوم عند المجز عن القضاء
 لانها خالف عن القضاء هكذا قيل * واعترض عليه بانه لاضرورة فى العدول عن ظاهر اللفظ
 وجعل تبعية الدار والفانين خلفا عن اداء الصغير دون تبعية الابوين اذ لا استحالة فى ان يكون
 لاخالف خلف ولا قاسد فى ان يكون الشئ الواحد خلفا من وجه اصل من وجه * والحاصل
 ان مع حقيقة الاداء لا يعتبر تبعية شئ مع تبعية احد الابوين لا يعتبر تبعية دار الاسلام او السباى
 حتى اوسى الصبي مع احدابويه لا يصير مسلما بالدخول فى دار الاسلام لان تبعية الابوين اقوى
 من تبعية الدار * ومع تبعية دار الاسلام لا يعتبر تبعية السباى حتى لو سرق ذمى ضيا

من دار الحرب وادخله دار الاسلام يصير مسلماً ببيعة الدار ولا يمتنع نتيجة الاخذ حتى وجب
تخليصه من يده ولومات يجرى عليه احكام الاسلام (قوله) وكذلك اى وكان في الايمان التصديق
والاقرار اصل والاقرار المجرد وتبعية الابوين والدار والساني خلف عنه في شروط الصلوة
الطهارة بالماء وى او الاغتسال اصل والتيمم خلف عنها بلا خلاف لكن هذا الخلف عندنا مطلق بى به
ان الحدث يرتفع بالتيمم الى غاية وجود الماء فثبت باجادة الصلوة بنا على ارتفاع الحدث وحصول الطهارة
كافي الطهارة بالماء وعند الشافعي رحمه الله هو خلف ضرورة اى ثبت خلفه ضرورة الحاجة الى اداء
الصلوة واسقاط الفرض عن الذمة فيكون التيمم خلفا عن الوضوء لا باجادة الصلوة مع قيام الحدث حقيقة
كطهارة المستحاضة حتى لم يجزوا آء الفرائض يتيمم واحدا لئلا كان ضروريا شرط قيام الضرورة
لصحته لان ما ثبت بالضرورة يستدر بقدرها وبعد الفراغ من الاداء قد انتهت الضرورة فلم
يبق الخلف صحيحا فلا يجوز اداء فرض آخر بتلك الطهارة لانها شرطها باعضاء الضرورة ولم يمتنع
التيمم لاداء فرض قبل دخول وقت لعدم الضرورة كانت في المستحاضة وقال في التائين
نجس وطاهر في سفر بى في موضع لا فدره له على ما خر - واما ان التحرى فيه
اى في مثل هذا الموضع جائز ولم يحمل التراب طهورا ان لم يحمل التيمم طهارة في هذا
الموضع لعدم الضرورة لانها لا تستحق مع وجود الماء الطاهر ومعه ماء طاهر ييقن وبمكنه
الوصول اليه بالتحرى لانه دليل معتبر في التسرع حالة العجز كافي امر القبة فلا يجوز له الصير
الى التيمم مع القدرة على الماء الطهر ولهذا شرط الطالب لصحة التيمم لان الضرورة لا تستحق
قبل الطلب واحتج لاثبات هذا الاصل بان المسح بالتراب تلويث وليس بطلعه الا ترى
ان التيمم اذا رأى الماء يعود الحدث السابق من جنابة او غيرها فثبت انه لم يرتفع اذ لو ارتفع
لم يعد الحدث جديد كطهارة المستحاضة تنقض بالفراغ من الصلوة او بذهاب الرقت عذكم وهو
ليس بحدث فلم ان الحدث الاول باق ولكن ابيحت لها الصلوة مع الحدث للضرورة كما
في الاكرام على الردة والحجاية على الصوم بالافطار يساع الاقدام على اجراء كلمة الكفر والافطار
لدفع الضرورة مع قيام حرمة الكفر واللفظ وقتنا نحن هذا اى هذا الخلف مطلق في حال
العجز عن الاصل باطلاق بين اعما بنا فثبت به الحكم على الوجه انقضى بيبث بالاصل ما بق العجز
كالتيمم جمع الصلوات به ويجوز الايمان به قبل دخول الوقت
كالطهارة بالساء ولا يجوز التحرى في الايمان لان التراب طهور مطلق عند العجز
عن استعمال الماء وقد تحقق العجز بالمرض لان حكم المارض النكاط فصار كائن الا بى
في حكم الدم والدليل على ان هذا خلف مطلق رافع للحدث سواء جعلت الخلفية بين الماء
والتراب او بين الوضوء والتيمم ان حكم الاصل افادة الطهارة وازالة الحدث فكذا
ما شرع خلفا عنه فثبت حكم الاصل كالصوم في الكفارات حكم الاعناق وكلاهما في المدة لها
حكم القراء كالصوم في باب التمسك له كما الهدى وهذا ظاهر اذا جعلت الخلفية بين الماء والتراب
وان جعلت بين الوضوء والتيمم فكذلك لان من حكم الوضوء اجادة الدخول في الصلوة

وكذلك في حق المستوه
والجنون لا يمتنع ذلك مع
اداء الصبر بنفسهم صار
تبعاهل الاسلام والعائين
خلفا عن تبعية الابوين في
اثبات الاسلام في صغير
ادخل دارا ووقع في سهم
المسلم اذا لم يكن معه احد
ابوه وكذلك في شروط
الصلوة الطهارة بالماء اصل
والتيمم خلف عنه لكن
هذا الخلف عندنا مطلق
وعند الشافعي خلف
ضرورة حتى لم يجزوا آء
الفرائض يتيمم واحدا وقال
في التائين نجس وطاهر في
السفر ان اتحرى فيه
جائز ولم يحمل التراب
طهورا لعدم الضرورة
وقلتنا نحن هو خلف مطلق
حتى جوزنا جميع الصلوات
به وقتنا في التائين لا يجرى
لان التراب طهور مطلق
عند العجز وقد ثبت العجز
بالمناز

بواسطة رفع الحدث بطهارة حصلت به لامع الحدث فهذا الذي جعل خلفا مطلقا لا يبيح بدون تلك الوساطة لا يحتج بكون حكما آخر ويخاف حكم الاصل لا حكم آخر فن قال هو خائف في حق الاباحة مع الحدث جملة غير خائف عن التوضؤ اذا التوضؤ لا يبيح الاداء مع قيام الحدث الموجود قبل التوضؤ بحال وانما يبيح بواسطة رفعه فيكون الاباحة من غير رفع حكما آخر غير حكم الاصل فحينئذ لا يكون خلفا عنه كذا في الاسرار (قوله) لكن الخلابة استدراك من قوله وقتنا نحن هو خائف مطلق اي هو خائف مطلق عند اصحابنا جميعا لكن الخلابة بين الاثنين وهما الماء والتراب عند ابى حنيفة وابى يوسف * وعند محمد وزفر رحمهم الله بين الفعلين وهما الوضوء او الاغتسال والتيمم لان الله تعالى امر بالوضوء او لا قوله فاغسلوا وجوهكم الآية وبالاغتسال بقوله فاغسلوا ثم امر بالتيمم عند العجز بقوله فقيموا فكانت الخلابة بين الوضوء او الاغتسال والتيمم لا بين التراب والماء * لانها هي لان الله تعالى نص على عدم الماء عند الثقل الى التيمم بقوله عن ذكره فلم يجدوا ماء فقيموا صعيدا طيبا فدل ان الخلابة بين الماء والصعيد لا بين الوضوء والتيمم كانه تعالى لم ينص على المحيض في قوله عز اسمه واللاتي ينسن من المحيض من نسائكم الآية علم ان الاشهر خائف عن المحيض لا عن التريص واذا كان كذلك لا يترك ظاهر النص الا بدليل يمنعنا عن العمل به ولم يوجد ولا يقال قد وجد الدليل لان الصعيد ليس بطهور بل هو ملوث فلا يصح خلفا عن الماء في كونه طهورا فتجعل الخلابة بين القفل والفعل لا ما قول هو ليس بطهور حقيقة ولكن التجاسف في المحل حكمية وهذه طهارة حكمية فجزأتها الصعيد فكان الصعيد طهورا حكما فيصالح خلفا عن الماء في اثبات الطهارة الحكمية * يؤيد ما ذكرنا قولا عليه سلام التراب طهورا بالمسلم ولو الى عشر حجج مالم يجد الماء وقوله صلى الله عليه وسلم جعلت لي الارض مسجدا وطهورا نص على طهورية التراب والارض فدل على ان التراب خائف عن الماء في الطهورية * قال القاضي الامام رحمه الله فتبين ان الشافعي رحمه الله جعل التيمم بدلا عن الوضوء لاجابة الصلوة مع الحدث لا لرفع الحدث وعند محمد روح هو بدل عنه في حق رفع الحدث مطلقا في حق الصلوة واقتطاع الرحمة وقربان الزوج * وابو حنيفة وابو يوسف رحمهم الله جعلوا الصعيد بدلا عن الماء عند عدم الماء في افادة الطهارة الحكمية لصلوة لا غير وهو الاصح (قوله) ويتى عليه اي على الاختلاف الذي ذكرنا مسئلة امامة التيمم المتوضئين فتدبر خيفة وابى يوسف رحمهم الله يؤم التيمم المتوضئين مالم يجد المتوضئ الماء وهو مذهب ابن عباس رضي الله عنهما لان التراب لما كان خلفا عن الماء في حصول الطهارة كان شرط الصلوة بمد حصول الطهارة موجودا في حق كل واحد منهما بكماله فيجوز ساء احدهما على الآخر بمنزلة الماسح يؤم الثنايين وهذا لان الخف بدل عن الرجل في قول الحدث لان المسح خلف عن الفعل بل المسح اصل كالسح بالراس فكانت طهارة الماسح طهارة اصلية غير منقولة الى بدل فتدبر ههنا * وعند محمد رحمه الله لا يؤم التيمم المتوضئ محال وهو قول على رضي الله عنه لان الماء كان التيمم خلفا عن الوضوء كان التيمم صاحب الخائف والمتوضئ صاحب الاصل وليس لصاحب الاصل التوى ان يبي صلوة على صلوة صاحب الخلف كالا يبي المصلي بركوع وسجود على صلوة الموحى الا ترى انه لو كان مع المتوضئ ماء لا يجوز اقتداؤه بالتيمم لقدرته على الاصل فكذا اذا لم يكن

لكن الخلاف بين الماء والتراب
في قول ابى حنيفة وابى يوسف
وحكمهم الله وعند

معها ، لا يوجد لها طهارة الأصلية * وعند زفر رحمه الله يجوز اقتداء المتوضئ بالتيمم وان كان المتوضئ قادرا على الماء وهو رواية عن ابي يوسف رحمه الله لان قدرته على الماء لا تبيح له ولا حال الامام لان عدم الماء شرط في حق الامام وهو باق في حقه ولهذا جازت صاوته وليس بشرط في حق المتقدي ولهذا لم يقض طهارته بالقدرة عليه فلا يمنع محبة البناء كما اذا لم يقدر على الماء * الا اننا نقول لما قدر المتقدي على الماء كان في زعمه ان الشرط لم يثبت في حق الامام ففسدت صاوة الامام في زعمه فلم يصح اقتدائه به كالمكان في زعمه ان امامه غطى في تحريمه للقبلة لم يصح الاقتداء به وان كانت صلوة الامام صحيحة في نفسها وكالصحيح يقضى بصاحب الجرح لا يصح لان طهارته ليست بطهارة في حق المتقدي وان كانت صحيحة في حق الامام * بخلاف ما اذا لم يكن المتقدي المتوضئ قادرا على الماء لان عدمه ثابت في حق الامام والمتقدي جميعا فكان الصعيد طهورا في حق الكل الا ان المتقدي استغنى عنه لكونه على طهر في حق نفسه ولهذا لو احدث المتقدي جازله التيمم فكانت طهارته الامام طهارة في حقه فصح اماما له * ومثاله قوم بهم جروح سائلة امهم واحد منهم سال منه الدم بعد الطهارة ولم يسل بن الياقين ثم سال الله في الوقت منهم بعد الصاوة جازت صلوتهم لان المذلل الذي منع الدم ان يكون حدثا ثابت في حقه جميعا فصح الاقتداء * وان كان القوم صاوا صلوتهم بطهارة صحيحة لادبهم هذا كما ذكر قول زفر في الاسرار البسوط وعامة الكتب * وسياق كلام الشيخ ههنا حيث ضم زفر الى محمد يدل على ان عنده لا يجوز اقتداء المتوضئ بالتيمم كما هو قول محمد على خلاف ما ذكر في طاعة الكتب فلهذا ظفر برواية اخرى عنه ان قوله مثل قول محمد في هذه المسئلة فاورد قوله موافقا لقول محمد بناء على تلك الرواية كما ذكر الامام الاسيحياني في شرح المبسوط فقال ويؤم التيمم المتوضئين في قول ابي حنيفة وابي يوسف وقال محمد وزفر رحمهم الله لا يؤم فان كان مع المتوضئين ماء لم يصح الاقتداء بخلاف ما على الروايات المشهورة عنه فلا يصح ذكره مع محمد لان قولهما متناقضان في هذه المسئلة ولهذا لم يذكره شمس الاثمة وان لم يثبت عنه رواية اخرى كان ذكر زفر ههنا هو وامن الكتاب (قوله) وقد يكون الخاف اى هذا الخاف الذي هو مطلق وهو التراب او التيمم ضروريا عند القدرة على الماء يعنى شرط نبوته عدم الاصل ثم انه قد ثبتت مع وجود الاصل ضرورة الاحتراز عن فوت الصلوة بان قامت اصلا لا الى بدل فيجوز التيمم لصلوة الجائز لا للمصرا اذا خيف فوثالو اشتغل بالوضوء وكذلك لصلوة الميعد عندنا * وعند الشافعي رحمه الله لا يجوز التيمم لهما قيا ساعلى المجموع سائر الصلوات وهذا لان التيمم طهارة شرطا عند عدم الماء مع وجوده لا يكون طهارة ولا صاوة الا بطهارة * الا اننا نقول ان صلوة الجائز لا تقضى وكذلك صاوة الميعد والطهارة بالماء شرعت لاجل الصلوة فاذا خاف الفوت اصلا لو اشتغل بالوضوء صار عادما للماء في حق هذه الصلوة لانه لا يمكنه الصلوة بطهارة الماء قط على هذه الحالة فابيح له التيمم كالمخاف عطشا * بخلاف سائر الصلوات فانها فوت الى الخاف * وبخلاف الولي حيث لا يجوز التيمم لانه لا يخاف الفوت فان الناس وان صلوا عليه كان له حق الاعداء * وقد نقل عن ابن عباس رضي الله عنهما اذا خشيتك جنازة فخشيت فوتها فصل عليها بالتيمم ونقل عن ابن عمر رضي الله عنهما في صلوة اليد مثله * حتى ان

زفر ومحمد رحمهما الله بين التيمم والوضوء وبقي عليه مسئلة امامة التيمم للمتوضئ وقد يكون الخاف ضروريا وهو التراب عند القدرة على الماء اذا خيف فوت الصلوة حتى ان من تيمم الجائز فصل ثم جئ باخرى لم يمد عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله واعطى عند محمد بناء على مقلتنا

من تيمم الحنابلة في باخرى يعنى من غير ان يدرك وتاين الحنازين يمكن فيه من الوضوء لم يمد التيمم عن داني خفيفة واني يوسف ورحمهما الله لقاء الضرورة واعاد عند محمده الله بناء على ما قاتنا من الاختلاف في الخلقة وذلك ان الخلقة هنا وان كانت ضرورية لكنها بين التيمم والوضوء عند محمده الله تيممه الاول كان لحاجته الى احراز الصلوة على الحنازة الاولى وقد حصل مقصوده بالفراغ منها فاشيى حكم ذلك التيمم ثم حدثت به حاجة جديدة الى احراز الصلوة على الحنازة الثانية فيلزمه ان تيمم لها وان لم يجد بين الحنازين من الوقت ما يمكنه ان يتوضأ فيه لان الثابت بالضرورة يتقدر بغيرها وتجدد بتجدها وقاس على تمكن من الوضوء بين الحنازين * وعندها هذه الخلقة وان ثبتت ضرورة انها بين التراب والماء كما اذا كانت مطلقة فيجوز له ان يصلى على الحنازة لم يدرك من الوقت مقدار ما يمكنه ان يتوضأ فيه على وجه لا فهو الصلوة على حنازة لان المعنى الذى صار التراب طهورا لاجله هو ضرورة خوف القوت قائم بعد فيبقى تيممه ببقاء المعنى بخلاف ما اذا تمكن من الطهارة بين الصلوتين لان الضرورة قد انتهت بالقدره على الماء من غير خوف فوت * بوضعه ان التيمم بعد ما صح لا ينقض الا بالقدره على استعمال الماء واعلم بقدره عليه بالفراغ من الصلوة على الحنازة الاولى اذا كان مخاف فوت الثانية بخلاف ما اذا كان يمكن من الطهارة بينهما واذا لم يكن متسكنا من استعماله كان فرض استعماله ساقط عنه فيكون وجود الماء وعدمه في حقه سواء كذا في نوادر البوط (توبه) وهذا يبين انه السائل وتحقق هذه الفروع * انما يستغنى اى يبالغ اقضاء في مبسوط اصحابنا اوبان الاصل والخلف في كل واحد من الحقوق المذكورة فان لكل منها خلفا انما يعرف على وجه المبالغة والتدقيق في مبسوط اصحابنا فان القدية خفف عن الصوم عند المعز وكذا عن الصلوة والقضاء خلف عن الاداء في جميع الحقوق التى شرع فيها القضاء واحجاج الفريضة عن الحج بنفسه عند المعز والكفارة في اليمين خلف عن البر * وكذا في اداء القبة في الزكوة وصدقة الفطر والعشر وسائر الصدقات الواجبة معنى الخلفية وكذا قيم التلغات في حقوق العباد وهذا مما يكثر تمداده ويطول به الكتاب وانما غرضنا الاشارة الى الاصل وذلك لالاصل ان الخلقة لا تثبت الا بالنس او دلالة النص لم يرد الشيخ الاقتصار عليها بل ثبتت باشارة النص وبقتضاء ايضا وانما اراده انتفاء ثبوت الخلقة بالرأى يعنى ان الخلف انما يثبت بما يثبت به الاصل والاصل لا يثبت بالرأى فكذلك خلفه * وشرطه اى شرط ثبوت الخلف عدم الاصل للاحال لان مع وجود الاصل لا يجوز المصير الى الخلف لكن يشترط ان يكون عدما محتملا للوجود * يصير السبب المثلث للاصل ثم بالمعز عنه تحول الحكم الى الخلف كما بينا في التيمم ان السبب الموجب للوضوء هو ارادة الصلوة قد انعقد موجبا للاحتمال حدوث الماء بطريق الكرامة ثم بالمعز انتقل الحكم الى التيمم * فاذا لم يحتمل الاصل للوجود فلا اى فلا يثبت الخلف كالحارج من البدن اذا لم يكن موجبا للوضوء كالدمع والعرق لا يكون موجبا للخلف وهو التيمم كالطلاق قبل الدخول لما لم يكن موجبا للاصل وهو الاعداد بالاقراء لا يكون موجبا لمساو خلف عنه وهو الاعتداد بالاشهر * ومثل البر في القموس

وهذا انما يستغنى في مبسوط اصحابنا وانما غرضنا الاشارة الى الاصل وذلك ان الخلقة لا تثبت الا بالنس او دلالة النص وشرطه عدم الاصل للحال على احتمال الوجود ليصير السبب منعقد للاصل فيصح الخلف فاذا لم يحتمل اصل الوجود فلا مثل البر في القموس لما لم يحتمل الوجود لم يثبت الكفارة خلفه

لما يحتمل الوجود لأنها اضيفت الى ما لا يتصور فيه البر لا ينقد موجه لما هو خاف عن البر
وهو الكفارة * بخلاف مسئلة من السماء اى العيين على من السماء فاتها لما تعدت موجه
لبر لصادقها محل البر كانت موجه للخلاف وهو الكفارة * وسائر الابدال كسح الخلف
والتييم والقديبة في الصوم والصوم في كفارة العيين وغيرها * على هذا الاصل وهو اشتراط
احتمال وجود الاصل لثبوت الخلف * وقد سبق بعضها اى بيان بعضها فيمن اسلم في آخر
الوقت ولم يسبق من الوقت مقدارا يمكنه ان يصل في فاتها واجبتنا عليه القضاء لاحتمال الاداء لان
ذلك الجزء لما صلح موجبا للاداء صلح موجبا لما هو خلف عنه وهو القضاء (قوله) ولهذا اى
ولان الخلف ثبت عند احتمال وجود الاصل وان بد قال ابو يوسف ومحمد الى آخره * اذا
شهدت الشهود على رجل يقتل عهد وقته الذى يشهد بهم ثم رجع الشهود والولى جميعا
اوجبه الشهود بقتله حيا فلولى المقتول الجاريين ان يضمن الشهود الدية وبين ان يضمنها
القاتل لان القاتل متلف للمقتول حقيقة والشهود متفول له حكما والاتلاف الحكيم في حكم الضمان
مثل الاتلاف الحقيق فكان له ان يضمن ايها شاء * فان اختار ولى المقتول تضمين القاتل
لم يرجع على الشهود بشئ * اتفاق اصحابنا انه ضمن فعل بئره لنفسه باختياره وان اختار تضمين
الشهود لم يرجعوا على القاتل في قول ابى حنيفة رحمه الله وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله
انهم يرجعون على الولي اى لهم ولاية الرجوع على القاتل ان شاؤا لانهم ضمنوا بشهادتهم وقد كانوا
عاملين فيها لولى فبر جعون عليه بما يلحقهم من الضمان كالمشهدوا بالقتل خطأ او بالمال فقتل
القاض به واستوفاه المشهود له ثم رجعوا جميعا وضمن المشهود عليه الشهود كان لهم ان
يرجعوا على المشهود له * وتميل الشيخ بقوله لان سبب الملك الى آخره إشارة الى الجواب
عميقا لان الشهود انما يرجعون اذا كان المشهود به قابلا للملك فيما كونه بالضمان فبر جعون
بعد ما صار ملكا لهم الى المشهود له وهنا المشهود به القصاص وهو لا يملك بالضمان فلا يكون لهم
ولاية الرجوع فقال لان سبب الملك اى ملك المشهود به شهود قد وجد * وهو التعدى
بالشهادة كذباً والضمان اى وجوب الضمان او اداء الضمان على ما عرف من اصلا * والمضون وهو الدم
* محتمل للملك اى للمملوك في الشرع * غير مستحيل اى غير مستحيل تملكه فان الشرع لو ورد بملك
الدم لاستحله العقل الا ترى ان نفس من عليه القصاص في حكم القصاص كالمملوك لمن له القصاص
حتى كان له ولاية اهلاكه باستيفاء القصاص منه وولاية ابقاءه بالعفو كالمبد كان للمولى ولاية اقامته
في ملكه وولاية اخراجه عن ملكه بالبيع والاعتاق واذا كان كذلك كان السبب وهو الضمان
الذى لزمهم بتعديهم من عند الملك المضون بناء على هذا الاحتمال ولكن تعدر العمل به لعدم
ورود الشرع به حقيقة * فعمل اى السبب في بدل المضون وهو الدية عند تعدر العمل بالأصل
كقيل في غاصب المبر من الغاصب ان الغاصب الاول اذا ضمن رجوع به اى بما ضمن على
الغاصب الثاني وان لم يملك الغاصب الاول المبر باداء الضمان لان سبب الملك وهو التعدى والضمان
قد وجد والمبر محتمل للملك في الشرع فان الشرع لو ورد به لا يكون مستحيلا فينقد السبب

(موجبا)

بخلاف من السماء
وسائر الابدال فاتها لما تشرع
الاعند احتمال وجود
الاصل والمسائل على هذا
الاصل أكثر من ان نحصى
وقد سبق بعضها فيمن اسلم
في آخر وقت الصلوة ولهذا
قال ابو يوسف ومحمد
رحمهما الله في المشهود
بقتله اذ جاء حيا وقد قتل
الشهود عليه فاكثر الولي
تضمن الشهود انهم يرجعون
على الولي لان سبب الملك
قد وجد وهو التعدى
والضمان والمضون وهو
الدم محتمل للملك في الشرع
غير مستحيل مثل من
البناء فعمل في بدله وهو
الدية عند تعدر العمل
بالاصل كقيل في غاصب
المبر من الغاصب اذا
مات المبر عند الثاني
اوابق ان الاول اذا ضمن
رجع على الثاني وان لم يملك
المبر

إذا رجحوا بعد الحكم وضمتوا قيمته رجحوا ببدل الكتابة على المكتاب ولم يكسروا قيمته لما قلنا أن سبب الملك وجدوا الأصل يحتمل الملك فإذا لم يثبت الملك قام البديل مقامه وأما أبو خنيفة رحمه الله فقد قال إن الشهود متلفون حكما بطريق التسبب والولى متناف حقيقة بالباشرة وهما سواء في ضمان الدم وإذا كان الولى لا يرجع لم يرجع الشهود أيضا بخلاف شهود الخطأ فاتهم أن تضاموا وقد جاء المشهود بقتله حيا رجحوا لأنهم لا يضمنون بالاتلاف لكن بما رجحوا الولى فإذا ضمنوا صار الولى متلفا عنهم لأن المضمون نعمة المال وهو محتمل للملك والجواب عن قولهم إن ملك الأصل التالف هو الدم غير مشروع أصلا ولا يحتمل فلا ينفذ السبب له فيبطل الخلف ولأن الخلف يحكي الأصل والأصل هو الدم المتلف وملك الدم هو مالك القصاص والأصل بنفسه غير مضمون لو صار ملكا فذلك خالفه وفي المدير الأصل مضمون متى كان ملكا لحالة فكذلك

بذله

موجب الملك الأصل وهو المدير على أن يعمل في بدله وهو القيمة فيملك مثل ما ضمنه على القاصب الثاني فرجع به عليه * وكذلك أي كفاصب المدير من القاصب شهود الكتابة فاتهم إذا شهدوا أن كاتب عبده هذا يافى إلى سنة تقضى بذلك ثم رجحوا والبديسأوى الفين أو ألفا يضمنون قيمته لأنهم حالوا بين المولى وبين ماله البديسأواهم عليه بالكتابة فكانوا بمنزلة القاصبين ضامين للقيمة ثم يرجعون على المكتاب ببدل الكتابة على نحوها وإن لم يملكوا رقتهم لأن المكتاب لا يقبل النقل من ملك إلى ملك كالدير ولهذا لو عجز ورد في الرق كان أولاه دون الشهود * وقوله لما قلنا دليل المستثنين أي لما قلنا أن سبب الملك وهو التمدى والضمان قد وجد في المستثنين * والأصل وهو المدير في تلك المسئلة والمكتاب في هذه المسئلة يحتمل الملك لعدم استحالة ورود الشرع به كادى في المسئلة الأولى فإذا لم يثبت الملك لشهود في الرقبة لقيام المانع وهو التدمير والكتابة قام البديل وهو القيمة في المدير وبديل الكتابة في المكتاب مقام الأصل * وإنما يرجعون ببدل الكتابة دون القيمة لأن البديل قد استحق التقى على المولى بإزاء البديل وأتم قاموا مقام المولى في قبض بدل الكتابة حين ضمنوا قيمته فلا يكون لهم ولاية الرجوع عليه بما زاد على البديل كما يمكن للمولى ذلك * وأما أبو خنيفة رحمه الله فقد قال يبنى في المسئلة الأولى أن الشهود متلفون حكما بطريق التسبب إذا لم يكونوا متلفين لما كانوا ضامين مع مباشر الاتلاف لأن مجرد التسبب ساقط الاعتبار في مقابلة الباشرة الأثرى. أما ودفع أناسا في شرف حفرها غيره من الطريق كان الضمان على الدافع دون الحافر والمضمن الشهود ههنا عرفنا أنهم جناة متلفون لنفس حكما وإن كان تمام ذلك الاتلاف عند استيفاء الولى فإن استيفاء بمنزلة الشرط لتتمام جناية فاتهم فلم يضمنوا بالاتلاف بأشروهم حكما والولى ضامن بالاتلاف بأشروهم حقيقة * وهما إلى التلف حكما والتلف حقيقة أو التلف بالتسبب والتلف بالباشرة سواء في ضمان الدية وإن لم يتساووا في ضمان الفعل لأن الدية بدل المثل وبدل المثل يضم فوات المثل فبأي طريق حصل الفوات تجب الدية سواء كان مباشرة أو تسببا * ولهذا كان ولى القاتل غير أمين تضمين الولى وبين تضمين الشهود ثم ولى القاتل إذا اختار تضمين المباشر المتلف حقيقة وهو الولى لا يكو له أن يرجع على الشهود شيئا لأنه ضمن بجانيته وهى الاتلاف حقيقة فكذلك إذا اختار تضمين الشهود لا يكون لهم ولاية الرجوع على الذى بأشروهم قتله لأنهم ضمنوا بجانيته ومن ضمن بجانيته فله أن يرجع على غيره * وهو معنى قوله في الكتاب وإذا كان الولى الذى بأشروهم قتله لا يرجع يبنى على الشهود عند التضمن أن يرجع الشهود أيضا عليه عند التضمن * بخلاف شهود الخطأ يبنى إذا شهدوا بالقتل خطأ واخذ المشهود له الدية من الشهود عليه ثم جاء المشهود بقتله حيا فإن للمشهود عليه أن يضمن الشهود فإذا ضمنهم كان لهم ولاية الرجوع على الآخذ وهو المشهود له لأنهم لا يضمنون بالاتلاف إذا حصل بشهادتهم تلف نفس * لكنهم إنما يضمنون بما رجحوا لولى أى لولى المشهود بقتله خطأ من المال على المشهود عليه فإذا ضمنوا ذلك المال ملكوه بإذن الضمان لأن المال قابل للملك بأشروهم الأسباب فيملك هذا السبب أيضا * ثم إنه إن كان قائما في الدولى يأخذونه منه لأنهم أحق بملكهم

(وان)

وان تألف في يده رجحون عليه بمثله كأهو الحكم في الاتلاف * والجواب عن قولها أي عما لا
ان الأصل يحتمل للملك فأنقذ السبب موجباً له إلى آخره ان ملك الأصل المتلف غير مشروع
أصلاً في الحال لان الأمانة اجتمعت عليه * ولم يكن مشروعاً في وقت من الاوقات ايضاً ولا يحتمل ان يصير
مشروعاً لان احتمال الشرعية تأخرت باحتمال الوحي وقد أقطع احتمال الوحي بوقت التي صلى الله عليه
وسلم فلا ينقذ السبب موجباً للأصل بوجه كافٍ اليقين الغموس فيطل الخلف * بخلاف اليقين المتقدمة
على مس السباء لان الاحتمال قائم في الحال بطريق الكرامة فينقذ السبب موجباً للأصل فيعمل في الخلف
* وبخلاف المدبر والمكاتب لان احتمال الملك فيها قائم في الحال لا اختلاف العلماء في جواز بيع المدبر ولهذا
لوقضى الفاضل بجوازيه فينفذ ويجوز بيع المكاتب ايضاً برضاه واصل الملك في رقبته ثابت للمولى ويجوز
رده إلى الرق بالمعز وبصير ملكاً للمولى بدا وريقة وكان اذا كان احتمال الملك شيئاً في الحال جاز ان
ينقذ السبب موجباً للأصل ليعمل في الخلف * ولان الخلف يحكي الأصل يمتثل لسنننا ان
الدم الذي هو الأصل قابل للملك ويحتمل له يمكن للشهود ولاية ايجاب الضمان على البولي ايضاً
* لان الخلف يحكي الأصل أي يشابهه ويثبت على الوجه الذي يثبت به الأصل والأصل هو الدم
المتلف ومالك الدم عبارة عن ذلك القصاص ثم لو كان القصاص ملكاً لهم لم يضمنه المتلف عليهم
سواء كان الاتلاف حقيقة او حكماً كما ذكّر من عليه القصاص اسان آخر او شهد الشهود عليه
بالغويم رجحوا لم يجب له من القصاص ضمان على القاتل وانتهاد السبب لا يكون أقوى
من ثبوت الملك حقيقة وانما امتنع ضمان الأصل لم يتصور ضمان خلفه وهو الدية * وفي المدبر
والمكاتب الأصل وهو الرق مضمون متى كان مملوكاً لا محالة يعني ما هو الأصل وهو ملك الرقبة
في الموضع الذي يكون ثابتاً يكون موجباً ضمان خلفه عند الاتلاف فكذلك اذا انقذ السبب
موجباً للأصل ثم لم يعمل به مرض التدبير والكتابة يكون موجباً لخلفه وهو القيمة في المدبر
وبدل الكتابة في المكاتب فيكون لهم ولاية الرجوع بما كذا قال شمس الانفجر حقه الله (قوله)
واما القسم الثاني يعني من التقسيم المذكور في اول الباب وهو القسم الذي يتعلق به الاحكام
المشروعة فاربعة أنواع كما ذكرت * والميل على الحصر لا استقرار لا غير * قال الله تعالى وآتينا
من كل شيء سبباً أي آتينا ذا القرنين من اسباب كل شيء ارادة من اغراضه ومقاصده في ملكه *
سبباً أي طريقاً موصلاً اليه * والسبب ما يتوصل به إلى المقصود من علم اوقدرة أوالة * قال
الله تعالى وقال فرعون يا هامان ابن لي صرحاً ملي بالمناسبات اسباب السموات أي ابوابها في
قول السدي * وطرقها في قول ابى صالح * وابهم الاسباب ثم أوضحها بسباب السموات لانه
فهم ما أمّن بلوغه من اسبابها وهو قاعدة الايضاح بعد الانعام * ولانه لما كان بلوغها امراً
عجيباً زاد في تدجيئه إلى هامان ومن يجري مجرىه بالايضاح بعد الانعام ليعطيه حقه من التعجب *
ومنه أي وبما يريد بالسبب الباب قول زهير بن ابي سلمى * شعر * ومن هاب اسباب التنايلته
ولولنا اسباب السباء سلم * يعني ومن خاف الموت واحترز عن الاسباب الموصلة اليه لا يتبعه الاحتراز
والحيلة ونفسه لا محالة ولولنا اسباب السباء أي ابوابها سلم أي صمد عليها فرأته * ومعنى

واما القسم الثاني فاربعة
السبب والعلّة والشرط
والعلامة اما السبب فانه
يذكر ويراد به الطريق قال
الله تعالى وآتينا من كل
شيء سبباً فاتبع سبباً أي
طريقاً ويذكر ويراد به
الباب قال الله تعالى لمن بلغ
الاسباب اسباب السموات
يريد به ابوابها ومنه قول
زهير * ولولنا اسباب السباء
يسلم ويذكر ويراد به الجبل
قال الله تعالى فليمدد بسبب
إلى السباء ثم لقطع أي بجبل
إلى السقف ومعنى ذلك
واحد

ذلك اى الجميع يرجع الى معنى واحد وهو ان السبب ما يكون موصلا الى الشيء فان الباب موصل الى البيت والحبل موصل الى الماء * وهو فى الشريعة عبارة عما هو طريق الى الشيء اى الى الحكم يبنى هو فى عرف الفقهاء مستعمل فيها موضوعه لانه ايضا هو ان يكون طريقا الى الوصول الى الحكم المطلوب من غير ان يكون الوصول به كالطريق يتوصل به الى المقصود وان كان الوصول بالشيء وكالحبل يتوصل به الى الماء وان كان يحصل الوصول بالاستقامة ولهذا قال بعضهم السبب فى اللغة عبارة عما يتوصل الى المقصود ما وفى اصطلاح اهل الشرع عبارة عما هو اخص من المفهوم الثانوى وهو كل وصف ظاهر منضبط دل الدليل السمعى على كونه معرفا للحكم شرعى * وفائدة نصب سببا معرفا للحكم سهولة وقوف المكلفين على خطاب الشارع فى كل واقعة من الوقائع بعد اقتطاع الوعى حذرا من تطويل أكثر الوقائع عن الاحكام الشرعية * ففى هذا التفسير يكون السبب اسما عاما متناولا لكل ما يدل على الحكم ويوصل اليه من الملل وغيرها فيكون تسمية الوقت والشهر والبيت والصاب وسائر ما مر ذكرها فى باب بيان اسباب الشرايع اسبابا بطريق الحقيقة * وعلى التفسير المذكور لا يتناول الملل بل يكون اسما لتوابع من المعاني المفضية الى الحكم فيكون تسمية تلك الاشياء اسبابا بطريق المجاز (قوله) واما العلة فى اللغة عبارة عن كذا * ذكر فى الميزان ان العلة فى اللغة عند البعض اسم لارض يتغير وصف المحل بحلولة فيه من وصف الصحة والقوة الى الضعف والمرض * وقال بعضهم ان العلة مأخوذة من الملل وهو الشربة بعد الشربة وسى المعنى الموجب للحكم فى الشرع لانه لان الحكم يتكرر بتكرره * وقال بعضهم انها لانة مستعملة فيما يؤثر فى امر من الامور سواء كان المؤثر صفة او ذاتا وسواء اثر فى الفعل او فى الترك قال معنى زيد علة لخروج عمره ويجوز ان يكون معنى زيد علة لاستتاع خروج عمره وقال ابو الطيب * شر * والظلم فى حق النفوس وان محمد * ذاعقة فلعله لا يظلم * سى المعنى المانع من الظلم علة وسى المرض لانه يؤثر فى ضعف المريض ويؤثر فى منعه عن كثير من التصرفات * ففى القول الاول سى الوصف المؤثر فى الحكم علة لانه يتغير به حال المنصوص عليه من الخصوص الى العموم فان الحكم كان مختصا بالخصوص عليه وبعد معرفة الوصف بالمؤثر تغير حكمه فظاهر الامر من الخصوص الى العموم فيثبت الحكم فى اى موضع وجدت العلة فيه * وعلى القول الثانى سى علة ثبوت الحكم على الدوام والتكرار عند تكرر * وعلى القول الثالث سى بالامم مؤثر فى ثبوت الحكم اما فى الاصل او فى الفرع * قال وهذا الاخير هو الصحيح بخلاف الاول فان الشخص اذا اولد مريضا سى علة للمرض فيه علة وليس بمثير لوصف الصحة * وبخلاف الثانى لان الوصف يسمى علة فى قول ما ثبت به الحكم من غير تكرر فكيف يصح اشتقاقه من الملل وانه يقتضى التكرار * ويكن ان يجاب عن الاول بانه انما سى علة بالنظر الى الاصل فان الاصل فى المولود هو الصحة والسلامة * وعن الثانى بان الوصف انما يسمى علة باعتبار انه لو تكرر تكرر الحكم به وهذا بهذه المثابة * وقوله وتغير به اى بذلك الوصف حال المحل معاملا لشارة الى ان العلة وان كانت مقدمة على المتصور رتبة نفى مقارنة له فى الوجود

وهو ما يكون طريقا الى الشيء وهو فى الشريعة عبارة عما هو طريق الى الشيء من سلكه وصل اليه فانه فى طريقه ذلك لا بالمعنى الذى سلك كمن سلك طريقا الى مصر فانه من ذلك الطريق لا يمكن يمسه واما العلة فانها فى اللغة عبارة عن المغير ومنه سى المرض علة للمريض علة لكل وصف محل بمحل فصار به المحل معلولا وتغير حاله معاملا فوه علة كالخروج بالمخرج وما اشبه ذلك

فان حركة الاصبع التي هي علة حركة الحاتم مقارنة لحركة الحاتم اذ لو لم تكن كذلك لزم بداخل الاجسام وهو محال على ما عرف وكذا الحركة علة لصيرورة الشخص متحركا والسوادة علة لصيرورة الشيء اسودا وهما يوجبان معا ولهذا جمانا الاستطاعة التي هي علة الفعل مقارنة له * وما شبه ذلك الى الجرح كالسكر والهدم والقطع علل للانكسار والانهدام والاقطاع مقارنة في الوجود بايها وهو الى المذكور وهو العلة اولفظ العلة عبارة عما يضاف اليه وجوب الحكم اي ثبوته ابتداء محترز بقوله يضاف اليه وجوب الحكم عن الشرط فان الشرط يضاف اليه وجود الحكم من حيث انه وجد عنده لا وجوبه * وقوله ابتداء عن السبب والعلامة وعلة العلة والشرط ايضا فان المراد بالثبوت ابتداء الثبوت بلا واسطة وهذه الاشياء لا يثبت الحكم بلا واسطة * ويدخل في هذا الحد الملل الى ضمية التي جملها للشرع عللا كالبيع للملك والكناح للحل والقتل لقصاص والاوقات للمبادات والملل المستبقة بالاجتهاد كالماء المؤثرة في الاينة فان الحكم في المقصود عليه مضاف الى العلة بالنسبة الى الفرع كامر بانه * وقرب من هذا التعريف ما ذكر السيد الامام الشهيد ابو القاسم السمرقندي رحمه الله في اصول الفقه ان العلة في اصطلاح الفقهاء عبارة عما يثبت الحكم به في الحال من غير احتمال تخلف * قال وبهذين الحرفين يفارق السبب لان العلة والسبب يتاوبان في الابداء والملازمة والمناسبة بينهما وبين الحكم غير ان السبب قديتاخر عنه حكمه وقديتخلف ولا يتصور التأخر والتخلف في العلة * وعن الشيخ ابي منصور رحمه الله ان العلة هي المعنى الذي اذا وجد يجب الحكم به معه واحترز بقوله معه عن قول بعض القديرة ان العلة هي الامر الذي اذا وجد وجد الحكم عقبيه بلا فصل وقدينا ان ثبوت الحكم بالعلة عندنا بطريق المقارنة لا بطريق التأخر ولهذا جملنا الاستطاعة مقارنة للفعل لاسافة عليه * قال صاحب الميزان هذا التعريف هو الصحيح فان العلة ما يجب به الحكم فان وجوب الحكم وثبوته بإيجاب الله تعالى لكنه اوجب الحكم لاجل هذا المعنى وبسبب هذا المعنى * ويجوز ان يقال يجب به لان الله تعالى قد فعل فعلا بسبب وفعل فعلا ابتداء وثبت حكما بسبب وحكما ابتداء بلا سبب وحكمة وفعله قط لا يتخلو عن الحكمة عرفنا وجه الحكمة او لم نعرف (قوله) لكن علل الشرع غير موجبة بذواتها استدراك من قوله عما يضاف اليه وجوب الحكم يعني الاحكام وان اضيف الى الملل في الشرع لكن الملل الشرعية غير موجبة بانفسها فان هذه الملل كانت موجودة قبل ورود الشرع ولم يكن بموجبة لهذه الاحكام * بخلاف الملل العقلية فانها موجبة بانفسها فان المراد من كون العلة موجبة بنفسها عدم تصور انفسها الحكم عنها لانها موجبة له حقيقة اذ المتواليات لمخلق الله تعالى والملل العقلية بهذه المثابة فان الكسر لا يتصور بدون الانكسار والحركة بدون التحرك والاحراق بدون الاحتراق * وانما الموجب للاحكام هو الله تعالى اذله ولاية الاجباب وهو قادر على ان يشرع الاحكام بلا علل ولكن ايجابا لما كان غيبا عن العباد وهم عاجزون عن دركها شرع الملل التي يمكن لهم الوقوف عليها موجبات للاحكام في حق العمل ونسب الوجوب اليها بين العباد تبسيرا فصارت الملل موجبة في الظاهر بمجمل الله تعالى اياها كذلك اي موجبة لابنائها وفي حق صاحب

وهو في الشرع عبارة عما يضاف اليه وجوب الحكم ابتداء مثل البيع للملك والكناح للحل والقتل للقصاص وما شبه ذلك لكن علل الشرع غير موجبة بذواتها وانما الموجب للاحكام هو الله عز وجل لكن ايجابا لما كان غيبا لسبب الوجوب الى الملل فصارت موجبة في حق العباد بمجمل صاحب الشرع اياها كذلك وفي حق صاحب الشرع هي اعلام خالصة

الشرع هذه العلل اعلام خالصاى فى حتهى اعلام للمباد على الايجاب لانها اعلام فى حقه ووهى نظير
 الامانة فان المصيت والمحى حوائه تعالى حقيقة ثم جعلت الامانة مضافة الى القتال بمله القتل فيايتى
 عليه من الاحكام فى حق المباد من القصاص وحرمان الميراث والكفار والدية * وهذا اى ما ذكرنا
 انها غير موجبة بذواتها بل يحمل الله تعالى ايها موجبة مثل افعال العباد من الطاعات فانها ليست
 بموجبة ثواب بذواتها لان العبد لا يستحق على مولاه بعمله له ثوابا قط وقد ينكث الافعال عن
 الثواب ايضا كما قال عليه السلام رب قائم ليس له من قيامه الا لشر ورب صائم ليس له من صيامه الا
 الجوع والعطش * الا ان الله تعالى فضله جعل هذه الافعال كذلك اى موجبة للثواب بقوله جزاء ما كانوا
 يعملون وذلك جزاء المحسنين فصارت النسبة اى نسبة ثواب الى الافعال بفضلها ورحمته واليه
 يشير قوله لعل ذكر جزاء من ربت عطا محاسبا والمطام كان من المعطى ابتداء بطريق الانعام
 والا حسن * ويؤيده قوله عليه السلام بشر يوم القيامة ثلاثة دواوين ديوان التعم وديوان الاعمال
 اى الطاعات وديوان المعاصى فيقابل ديوان التعم بديوان الاعمال فيقيد ديوان المعاصى فيدخله الله
 الحية بفضلها * وكذلك العقوبات تضاف الى الكفر من هذا الوجه اى وكون الثواب يضاف الى
 الطاعات تضاف العقوبات الى الكفر من الوجه الذى ذكرناه و ان الكفر ليس بواجب للعقوبات
 بذاته بل الله تعالى جعله سببا للعقوبات كما جعل الطاعات كذلك * قال الشيخ الامام مولا نا محمد
 المله والدين رحمه الله هذا الكلام ينزع الى مذهب فان عنده يجوز الغفر عن الكفر والشرك عقلا
 الا ان السمع ورد الا لامل ذلك فاما عند اهل السنة فالحكمة تقتضى تمذيب الكافر على كفره
 وترك التمذيب ليس بحكمة كذا ذكر الشيخ ابو منصور رحمه الله فى التأويلات فكان الكفر سببا
 للعقوبة بذاته فلا يستقيم هذا الكلام على اصل اهل السنة * ويمكن ان يحجب عنه بان الكفر وان كان
 سببا للعقوبة بنفسه عقلا الا انه ليس بسبب بذاته للعقوبات اى ورد النصوص بها وانما جعل سببا
 لتلك العقوبات بالشرع ولهذا جاز التخفيف فى حق بعض الكفار والتغليظ فى حق البعض فكان
 مثل الطاعات من هذا الوجه * وكانت اللام فى قوله العقوبات للمهدى اى العقوبات المذكورة فى
 النصوص * فاما ان يحمل الافعال لفوا كما قالت الحبرية فانهم لم يمتدوا افعال العباد اصلا ونفوا عنها
 تدبير الخلق وجعلوها كلها اضطرابية بخر كات المرتضى والعروق النابضة وجعلوا اضافة
 الافعال الى العباد مجازا فقالوا مشى زيد وذهب عمرو ومثله طال الفلام ومات زيد وايض شمر بكر
 وشاخ عبدالله واذا كان كذلك لا يكون افعال العباد سببا للثواب ولا للعقاب بوجه بل الله تعالى يعذب من
 يشاء يرحم من يشاء يحكم تصرفه فى ملكه على حسب ارادته * او موجبة بانفسها كما قالت القدرية
 فانهم قطعوا تدبير الله عز وجل عن افعال العباد بالكلية وقالوا يخترعها العباد ويتولون إيجادها
 شاء الله ذلك او لم يشأ فيكون الافعال اسبابا للثواب والعقاب بانفسها عندهم ولهذا قالوا ان العبد
 يستحق الثواب بعمله كما يستحق العقاب بفضله لكونه مستقيدا * فلا يأتى ان يحمل كما قالوا بل قال
 افعال العباد موجودة منهم باختيارهم بها صاروا عصاة ومطيعين * ونحوه قوله تعالى داخله
 تحت قدرته * فيستفاد بالاول ثبوت العدل وفى الظلم تحقيقا لقوله ومارك بظلام للعبيد *

وهذا كاعمال العباد من
 الطاعات ليس موجبة للثواب
 بذواتها بل الله تعالى فضله
 جعلها كذلك فصارت
 النسبة اليها بفضلها وكذلك
 العقاب يضاف الى الكفر
 من هذا الوجه فاما ان
 يحمل لفوا كما قالت الحبرية
 او موجبة بانفسها كما قالت
 القدرية فلا كذلك حال
 العلل وقد اجمع الفقهاء
 على ان الشاهد بملة الحكم
 اذ ارجع نسب اليه الايجاب
 حتى صار ضامنا واما
 الشرط فتفسره فى اللغة

وأثبت الفضل تحقيقاً لقوله ولولا فضل الله عليكم ورحته * واستفاد بالثاني معرفة أن الله تعالى
 موصوف بما وصف به نفسه محمود به كآثار تعالى الله خالق كل شيء وهو على كل شيء قدير فتكون
 الأفعال أسباباً للثواب بحمل الله تعالى لا بذواتها * فكذلك حال المال أي فكذلك المال فلا يكون
 موجبة بذواتها كالملل المقلية ولا تكون مهددة ككاذب إليه البعض بل تكون موجبة بحمل الله تعالى
 إيجاباً كذلك في حق العمل * قال الشيخ رحمه الله في شرح التقويم لو حملنا الملل موجبة بذواتها
 يؤدي إلى الشركة في الألوية فإن الموجب في الحقيقة هو الله تعالى ولا يجوز أن يحمل أعلاماً محضة
 أيضاً لأن أفعال المبادي تخرج حينئذ عن البين فيصير الأحكام كلها جبرية بدون أسباب والقصاص
 شرع جزاء على الفعل وكذلك الحدود فإذا حملنا الأسباب أعلاماً لا يكون العقوبات اجزائية ثبتت
 أن التوليد الملل مذكراً * ثم استدلل بدلالة الإجماع على أن الملل معتبرة غير مهددة فقال وقد
 إجماع الفقهاء على أن الشاهد بطلان الحكم إذا رجع نسب إليه الإيجاب حتى صار ضامناً * إذا شهد
 الشاهدان على أنه طلق أمرأته قبل الدخول بها أو عتق عبده فقتضى القاضي بوقوع الطلاق والعتق
 وضمن الزوج نصف المهر ثم رجعا ضمناً لنصف المهر للزوج وقيمة المهر للمولى لانهما أمتا غلة
 التلغ فكان التلغ مضافاً إليها فإذا سفي التلغ لهما مع أن الشهادة غلة الملة فإولى أن يضاف
 إلى حقيقة الملة * قوله الشرط العلامة اللازمة فتكناه فسر بما ذكر للتمييز بين العلامة الحقيقية
 بهذا القيد * ومنه أي ومن معنى العلامة أن شرط الساعة أي علاماتها اللازمة جمع شرط بالتحريك
 وجمع الشرط بالسكون الشرط كذا في الصحاح * ومنه الشرط للصكوك لانهما أعلامات دالة على الصحة
 والنواق اللازمة * والشرط بالسكون والحركة خير الجند والجمع شرط * والشرط بالسكون
 والحركة منسوب إلى الشرطة على اللفظين لا إلى الشرط لانه جمع كذا في المغرب * سمي بذلك لانه
 ذهب نفسه على زى هيئة لا غارقة في أغلب أحواله فتكناه لازم له * ومنه شرط الحجام هو مصدر
 شرط الحجام بشرطه بشرط * إذا بزغ * وإنما سمي فعله شرطاً لا بطله بحمل في الحجام علامة
 لازمة والمشرط البضغ وهو في الشرع اسم لما يتماق به الوجود دون الوجوب أي يتوقف عليه
 وجود الشيء بأن يوجد عند وجوده لا بوجوده كالدخول في قول الرجل لا رأته أن دخلت الدار
 فانت طالق فإن الطلاق يتوقف على وجود الدخول وبصير الطلاق عند وجود الدخول مضافاً إلى
 الدخول موجوداً عندئذ لا واجباً به بل الوقوع بقوله انت طالق عند الدخول * فمن حيث أنه لا أثر
 للدخول في الطلاق من حيث الثبوت به ولأن حيث الوصول إليه يمكن الدخول - وبالأول - بل
 كان علامة * ومن حيث أنه مضاف إليه كان الدخول شيئاً بالملل وكان بين العلامة والملة فسميانه
 شرطاً * ولهذا الإيجاب الضمان على شهود الشرط بحال وإنما يجب الضمان على شهود التلغ إذا
 رجعوا * قال السيد الإمام أبو القاسم هو في الشريعة عبارة عما يقف ثبوت الحكم على وجوده
 ولا يكون من جملة التصرف ثم قال الأشياء التي يقف الحكم على وجودها خمسة أقسام الملة
 ووصف الملة والسبب والشرط والركن * قاله في المؤثرة في ثبوت الحكم عنها ولها تأثير تام
 * ووصف الملة له نوع تأثير لكنه ليس تام بل يتم بالنضمام وصف آخر أو أوصاف إليه * والسبب

العلامة اللازمة ومنه اشترائط
 الساعة ومنه الشرط
 للصكوك ومنه الشرط
 ومنه شرط الحجام وهو
 في الشرع اسم لما يتعلق
 به الوجود دون الوجوب
 فمن حيث لا يتعلق به الوجوب
 علامة ومن حيث يتعلق به
 الوجود يشبه الملل فسمى
 شرطاً

كاملة في الانباء عن الحكم والمناسبة بينه وبين الحكم الا ان العلم لا يتأخر عنها الحكم والسبب قد يتأخر عنه الحكم ويجوز ان لا يثبت به الحكم والركن ما هو غير التصرف ولا يثبت به كالقيام والركوع والسجود في الصلوة ولفظ الماعدين في العقود والركن لا يثبت الا في التصرفات فلما في غير التصرفات فلا وما الشرط فلما لا تأثير له بوجه كالمطهرة في الصلوة والشهود في النكاح الا ان الحكم لا يثبت شرطا لا عنده قال صاحب الميزان تفسير الشرط بأنه ما يتوقف عليه وجود الحكم دون وجوبه فاسد لان الحكم لا يتوقف على الشرط بل العلم يتوقف عليه وعدم الحكم قبل وجود الشرط ليس لعدم الشرط بل لعدم العلم الذي هو الدم الاصل فاذا وجد الشرط ووجدت العلم عند وجوده لانه يثبت الحكم بوجود العلم ولانه انما يستقيم على قول من قال بتخصيص العلم فان من جوز ذلك يقول اذا وجدت العلم ولم يوجد الشرط امتنع وجود الحكم لعدم الشرط مع قيام العلم فلما عند من لم يجوز ذلك كان امتناع الحكم لعدم العلم لعدم الشرط فكان الاولى ان يقال الشرط ما يوجد الحكم عند وجوده او ما يقف المؤثر على وجوده في اثبات الحكم ويمكن ان يجاب عنه بان العلم اذا توقفت على الشرط كان حكمه متوقفا عليه بواسطة العلم فيصح هذا التفسير وعبر بصنمهم بالما يقف عليه تأثير المؤثر وهو غير مطرد لصدده على المؤثر ومؤثره تأثير المؤثر يتوقف على ذات المؤثر وعلى المؤثر فيه وقيل هو ما يستلزم فيه نفي امر على وجه لا يكون سببا لوجوده ولا دخلا فيه ويدخل فيه شرط الحكم وشرط السبب من حيث انه يلزم من نفيه في السبب وليس هو السبب ولا جزءه وفيه احتراز عن انتفاء الحكم لانفناء العلم او السبب كائنا وقد بقاء الشرط مقام المانع على ما بين يعني في باب تقسيم الشروط في مسئلة حفر البئر قاله شرط التالف دون علمه والحكم يضاف اليه ثم عذر اضافته الى الله وما العلامة فهي الامارة في اللغة كالميل للطريق والمارة للمسجد وفي الشرع هي ما يعرف وجود الحكم من غير ان يتلزم به وجوده ولا وجوبه فيكون العلامة دليلا على ظهور الحكم عند وجودها بحسب مثل التكريرات في الصلوة اعلام على الانتقال من ركن الى ركن والاذان علم الصلوة والتلبية شعار الحج فهذا الى ما ذكرتم من ايمانى المنوية والاصطلاحية بيان هذه الجملة وهي السبب والعلامة قال القاضي الامام رحمه الله هذه ضرورية متشابهة ففي السبب معنى العلم وفي العلم الشرعية معنى العلامة وفي الشرط معنى العلم والعلامة تشبه بالشرط والعلامة فيها معنى العلامة لا يتأخر بعضها عن بعض الامجد كامل

باب تقسيم السبب

اعلم ان تقسيم مشائخنا رحمهم الله السبب والعلامة والشرط والعلامة على الاقسام المذكورة ليس باعتبار ان حقايقها تقسم هذه الاقسام كاقسام حقيقة الانسان الى الرجل والمرأة لان ما هو حقيقة كل قسم من هذه الاشياء احد اقسامها المذكورة فلا يستقيم التقسيم باعتبار الحقيقة ولكن تقسيمهم اليها باعتبار معنى عام وهو ما يطلق عليه اسم السبب او العلم او الشرط سواء كان بطريق الحقيقة او باعتبار ما يوجد فيه جهة البنية والعلية والشرطية بوجه فيثبت يستقيم القسم ويدل على ما ذكرنا قوله دمر من قبل هذا ان وجوب الاحكام متعلق بسببها يعني لما ثبت ان الوجوب متعلق بالسبب

وقد قسم مقام المانع على ما بين ان شاء الله تعالى وما العلامة فما يعرف الوجود من غير ان يتعلق به وجوب ولا وجود مثل الليل والنهار فكان دون الشرط فهذا تفسير هذه الجملة وكل ضرب من هذه الجملة منقسم في حق الحكم

باب تقسيم السبب

وقد مر قبل هذا ان وجوب الاحكام متعلق بسببها وانما يتعلق بالخطاب وجوب الاداء والسبب اربعة اقسام في حق الحكم سبب حقيقي وسبب سمعي وعجاز او سبب له شبهة المانع وسبب هو في معنى العلم

يحتاج الى بيان تقسيم انواع السبب وبيان وجوه تعلق الحكم به فهذا يدل على ان التقسيم ليس باعتبار حقيقة السبب فان الاسباب التي مر ذكرها ليست باسباب حقيقة على ما اختاره المستنف في تعريف السبب بل هي علل سميت اسبابا بطريق المجاز لانضافها الى الاحكام فمرفقا ان وجه التقسيم ما قلناه ثم الشيخ رحمه الله جعل السبب المجازي قسما والسبب الذي له شبهة الملة قسما وذلك يقتضي ان يكون هذا القسم غير ذلك القسم وليس كذلك اذ السبب الذي له شبهة الملة غير السبب المجازي على ما ذكره الشيخ في آخر الباب فكانت الاقسام ثلاثة في الحقيقة فلا يستقيم قسمها على الاربعة الا باعتبار الاعتبار الجبهة بان يجعل احدا الاقسام قسمين بالجبهتين وقدينا في اول الكتاب ان التقسيم باعتبار الجهة مهور في مثل هذه المواضع لان هذه التقاسيم باعتبار التمدد في الخارج والشيء الواحد لا يتعدد في الخارج بتمدد الجهات ولو اعتبرت الجهات فيما نحن فيه واقسم باعتبارها لم تنحصر الاقسام على الاربعة بل تزيد عليها بان يجعل القسم الرابع باعتبار كونها قسما وباعتبار معنى الملة قسما وان يجعل السبب الحقيقي باعتبار كونه طريقا قسما وباعتبار عدم اضافته الوجوب اليه قسما وهم جراعتين ان الاقسام في الحقيقة ليست الا ثلاثة سبب حقيقي كدلالة السارق وسبب في معنى الملة كقولنا لا بد وسبب مجازي له شبهة الملة كالطلاق الملقى ولهذا يذكر القاضي الامام ابو زيد في التوقيف القسم الذي فيه شبهة الملة وذكر مكانه السبب الذي هو علة وهو الموجب للحكم بنفسه في الزمان الثاني كالتصا قبل الحول وسيأتي بيانه قوله اما السبب الحقيقي فما يكون طريقا الى الحكم هو بمنزلة الجنس يدخل تحته السبب والملة والشروط وغيرها فاحترز بقوله من غير ان يضاف اليه وجوب عن الملة وقوله ولا وجود عن الشرط وعن الملة ايضا فان وجود الحكم يضاف الى الملة ثبوته كما يضاف الى الشرط ثبوته وتاخره وقوله ولا يقل فيه معاني الملة اي لا يوجد له تأثير في الحكم بوجه بواسطة وبغيره بواسطة عن السبب الذي له شبهة الملة وعن السبب الذي فيه معنى الملة فان كلا منهما طريق الى الحكم من غير ان يضاف اليه وجود ولا وجوب ولكن لا يخلو عن معنى الملة كما يشترط وقد تم التعريف من بين خلوه عن معنى الملة بقوله لكن يتخلل بينه وبين الحكم علة لا تضاف اليه علة غير مضافة الى السبب الى آخر من القسم الرابع وهو السبب الذي في معنى الملة وذلك اي القسم الرابع مثل سوق الدابة وقوده هو سبب اي كل واحد منهما سبب لما يتلف بهما في الدابة من المال والفسخ حالة القود والسوق لالة لانه اي السوق او القود طريق الوصول الى الاتلاف لانه موضوعه لكونه علة لكنه بمعنى الملة لان السوق او القود يحمل الدابة على الذهاب كرها فصار فعلها مضافا الى المكره فيما يرجع الى بدل الخلف فانما يرجع الى جزاء المباشرة فلا حتى لا يحرم عن الميراث ولا يجب الكفاية والقصاص قال القاضي الامام ولهذا السبب حكم الملة من كل وجه لان علة الحكم ما حدثت بالاولى صارت الملة الاخرة حكما لاولى مع حكمها لان حكم الثانية مضاف اليها وهي مضافة الى الاولى فصارت الاولى بمنزلة علة لها حكمان ومثاله الرمي المصيب القاتل فانه سبب موجب للموت لان فعل الرمي يتقطع قبل الاصابة لكنه اوجب حراكا في السهم وصل به الى الرمي واوجب قصص بنيه ثم انتفاض البنية احدث آلاما تخلق فكان الرمي سببا موجبا وله حكم جزاء الرقة

يضاف اليه وجوب ولا وجود
طريقا الى الحكم من غير ان
اما السبب الحقيقي فما يكون

من كل وجه فصارت الموت وسراية الالم وانتقاض البينة وفقد السهم احكاما للمرى (قوله) وكذلك
 اى وكالسوق شهادة الشهود بالقصاص سبب لقتل المشهود عليه في حكم العلة لانها علة لان حد
 الملل في اى في فعل الشهادة او كلام الشهود لم يوجد لتخلل الوسطة بينهما وبين الحكم كسنتين
 لكى اى فعل الشهادة طريق الى القتل محض خالص لان الشهادة لم توضع للقتل في الاصل ولم يوجد
 فيها تأثير في القتل بوجه متوسط فعمل المختار بينهما وبين الحكم * فكان اى فعل الشهادة سببا لعلته لانه
 ليس بمباشرة للقتل * ولهذا اى ولكونه سببا لم يحجب بفعل الشهادة القصاص عند الرجوع يعنى اذا
 رجع الشهود بعد استيفاء الولى القصاص من المشهود عليه لا يجب القصاص على الشهود بشهادتهم
 الكاذبة عندنا خلافا لاشانى رحمه الله لان القصاص جزاء المباشرة التى هى علة * ولم يوجد منهم
 المباشرة * وقد سلم لاشانى رحمه الله اى سلم ان الشهادة سبب للقتل وليس بمباشرة له حقيقة وان
 القصاص جزاء المباشرة ولكنه انما لوجب القصاص في هذا الصورة لانه حمل السبب المؤكد بالعمد
 الكامل اى القصد الكامل الى القتل بمنزلة المباشرة في ايجاب القصاص لان القصاص انما وجب
 للزجر كاشير اى في قوله تعالى ولكم في القصاص حيرة والسبب اذا قوى وادى الى الهلاك غالبا
 الحق بالقتل لوقوع الاحتياج حيث نال الزجر فوجب القود به واذا ضيف ولم يؤد الى الهلاك غالبا
 استغنى عن الزجر فسقط القود وقد قوى السبب ههنا لان الشاهد عين المشهود عليه يعنى قصد
 بشهادة اتلاف شخص بعينه لا يمكنه التخلص عنه الا بالمكن فصارت شهادته سببا للقتل في حق
 هذا الرجل بخلاف الحائر ووضع الحجر على الطريق لانه لم يقصد بهما اتلاف انسان بعينه فلا
 يوجب القود * ولان الشهود الجاؤ القاضى الى القضاء بالقتل فانه يخاف العقوبة ان امتنع عنه وهو
 هلاك حكى شر من الهلاك الحقيقى والملقى كالماشرى وجوب القصاص عليه لان فعل المكره
 ينسب اليه فصارت كائن الشهود اتلافه بالقضاء فان القضاء اتلاف حكما بان صار نفسه لغيره حتى قتله *
 والدليل عليه انهم ضمنوا الدية مع مباشرة الولى مختارا ولا يرجعون على الولى لانهم ضمنوا بمباشرتهم
 الاتلاف حكما * ثم معنى قوله المؤكد بالعمد الكامل ما ذكر في التهذيب ان الشهود ان قالوا
 عند الرجوع نتمدنا وعلنا انه قتل بشهادتنا يجب القصاص عليهم لانه تسبب لا يقطع المباشرة
 حكمه فكان لا كراه وتدان قالوا نتمدنا ولم نعلم انه قتل قولنا وهم من لا يخفى عليهم ذلك يجب
 القصاص كمن رمى سببا الى انسان فاصابه ثم قال الماعلى انه يتلوه يجب عليه القصاص * وان قالوا
 نتمدنا ولم نعلم انه قتل قولنا وهم من يجوز ان يخفى عليهم مثله لقرب عهدهم بالاسلام حافظوا عليه
 ولا يجب القصاص وعزروا وتجب دية مغلطة مؤجلة في اموالهم لانه ثبت قولهم الا ان يصدقهم
 الماعلى فتكون عليهم * وان قالوا اخطانا اليه من غيره حلفوا وتجب الدية تخففة في اموالهم الا ان
 يصدقهم الماعلى فتكون عليهم * لكننا نقول ان فعل الشهادة ليس بفعل قتل بنفسه بلا شبهة لكونه غير
 موضوع للقتل ويختلف القتل عنه في كثير من الصور وانما يصير فعل الشهادة قتلًا بواسطة ليس في يد
 الشاهد تحصيله * وهو اى تلك الوسطة وتذكر الضمير لتذكير الخبر حكم القاضى بوجوب
 القصاص ومباشرة الولى الصادقين عن اختيار اذ ليس في ووع الشاهد إجماع ما يظهره القاضى

ولا ينقل في معاني الملل لكن
 يتخلل بينهما وبين الحكم علة
 لا يضاف الى السبب فان اضيفت
 العلة اليه صار للسبب حكم
 الملل فيصير حيث ذمن القسم
 الرابع وذلك مثل سوق
 الهابة وقودها هو سبب لما
 يتلف بها لانه طريق اليه
 لكن يعنى العلة وكذلك
 شهادة الشهود بالقصاص
 سبب لقتل المشهود عليه
 في حكم العلة لان حد الملل
 فيه لم يوجد لكنه طريق
 اليه محض خالص فكان سببا
 ولهذا لم يحجب به القصاص
 لانه جزء المباشرة وقد سلم
 اشانى هذا لانه حمل
 السبب المؤكد بالعمد
 الكامل بمنزلة المباشرة وقد
 وجد لان الشاهد غير
 المشهود عليه لكن اتفانان
 فعل الشهادة ليس بفعل
 قتل بلا شبهة وانما يصير قتلًا
 بواسطة ليست في يد الشاهد
 وهو حكم القاضى واختيار
 الولى قتل المشهود عليه

بقتله أو يوجب ولا يجازى اختيار القتل من الولي فيقتل فله تسيبا فلا يجزى به ما يجزى بالقتل لأنه
 شرع بطريق المماثلة ولا مماثلة بين القتل والمباشرة وقد يتأنا لا كفارة على السب ككافر
 البر وواضع الحجر مع انها جزء قاصر لان وجودها يستمد بالمباشرة فالقصاص الذي هو جزاء كامل
 مستمد على المباشرة فاولى ان لا يجزى عليه ولا معنى لما ذكره من الاجل لان القاضى انما يخاف العقوبة
 في الآخرة وبه لا يصير منجاء فان كل واحدنا قيم الطاعة خوفا من العقوبة على تركها في الآخرة ولا يصبر به
 مكرها وان سلمنا الاجل في حق القاضى فلا نسلم في حق الولي لانه مندوب الى العفو شرعا فثبت ان
 فعلهم آسيب وليس بمباشرة حكما وان سلمنا انه مباشرة حكما فلا نسلم وجوب القصاص عليهم لانه قد
 ثبت من اصلنا ان على المباشرة الحقيقي وهو الولي ههنا لا يجزى القصاص لشبهة قضاء القاضى فدل المباشرة
 حكما اولى ان لا يلزم لان الضمان بالقتل الذي يشره الولي لا يشاهد وحدها فان الولي لو لم يقتل
 المشهود عليه بعد الشهادة والقضاء لا يجزى الضمان على احد بالافاق فان قيل قد روى
 عن ابي بكر رضى الله عنه انه قتل شهود القصاص بعدما رجعوا وروى ان شاهدين شهدا
 عند على رضى الله عنه على رجل بالسرقة فقطع يده ثم جرى بآخر فقالوا او هنا انما السارق
 هذا فقال لا صدقكم على هذا واغرمكمما الدية ولو علمت ايكما ائمتما على الاول لقطعتم
 ايديكما فثبت ههذين الاثرين ان العمد فيه موجب للقصاص فقا حديث ابي بكر رضى الله
 عنه غريب جدا لا يستمد عليه ولو ثبت يحمل على السباسة وحديث على رضى الله عنه
 خرج على وجه التهديد فانه ثبت من مذهبه ان الدين لا يعطيان بيد واحدة ولا بين
 جهة السباسة في شهادة الشهود شرع في بيان معنى العلة فيها فقال وانما صار هذا القسم يعنى
 شهادة الشهود في حكم الملل حتى صلح موجبا للدية وان لم يصلح موجب للقصاص لان
 مباشرة القتل اضيفت اليه من حيث انه لم يكن للولى ولاية الاستيفاء قبل شهادتهم وانما
 حدثت بها فكان استيفاءه مرتبا على شهادتهم وتمكينهم اياه منه فصار اى هذا القسم
 وهو الشهادة في حكم العلة بصيرورة المباشرة التى هى علة التام مضافة اليه مع كونه في نفسه
 سببا من قبل ان المباشرة حادثة باختيار المباشرة يعنى باختياره الصحيح بخلاف حدوث
 مباشرة المكره باختياره فان ذلك لا يجعله الاكراه سببا حتى لم يمتنع وجوب القصاص به
 لان تلك المباشرة حادثة باختياره فاقصد فاجوب قل القتل الى الاول كانه باشره فيقول الاول
 اى فعل الشهادة سببا له حكم الملل حتى صلح لا يجزى ما هو ضمان المحل وهو الدية ولم
 يصلح لا يجزى ما هو جزاء المباشرة من القصاص وجوب الكفارة وحرمان الارث قال
 القاضى الامام رحمه الله المباشرة وجدت منهم في اداء الشهادة وقد اقطعت بالفراغ عن اداء
 حكم الحاكم وما وجب به مضاف اليهم لانهم ائتموا الحاكم فثبت ان التالف الواقع بالحكم
 تلف حكمى والتالف الحقيقى بمباشرة الولي وهو فيه مختار غير ملجأ حكما فيقتصر فعله
 عليه ولا ينتقل الى الشهود فلا يلزمهم ضمان القتل حقيقة قوله واذا اعترض على السب
 اى على السب الذى هو طريق للوصول الى الحكم علة يضاف الحكم اليها ولا يضاف تلك

وقلنا نحن بان لا كفارة
 على السب لما سبق من
 قبل وانما صار هذا القسم
 في حكم الملل لان المباشرة
 اضيفت اليه فصار في حكم
 العلة مع كونه سببا من
 قبل ان المباشرة حادثة
 باختيار المباشرة في الاول
 سببا له حكم الملل ولهذا
 لم يصلح لا يجزى ما هو جزاء
 المباشرة واذا اعترض على
 السب علة لا يضاف اليه
 بوجه كان سببا محضاً
 دلالة الرجل الرجل على
 مال رجل ليسرقة او يقطع
 عليه الطريق او يقتله ومثل
 دلالة الرجل في دار الاسلام
 قواما من المسلمين على حصن
 في دار الحرب بوصف طريقه
 قاصبو بدلالة

الملة الى ذلك السبب * بوجه كان ذلك السبب محضاً اى سبباً حقيقياً وهو بيان القسم الاول من الاسباب * مثل دلالة الرجل الرجل على مال الغير ليسرقة فعمل لم يضمن الدال شيئاً لأن الدلالة سبب محض اذ هي طريق الوصول الى المقصود * وقد تخلل بينها وبين حصول المقصود ما هو عليه غير مضافة الى السبب الاول وذلك الفعل الذى يباشره المدلول باختياره * لم يكن الدال شريكاً في المصاب لانه صاحب سبب محض لان دلالة طريق للوصول الى المقصود وتخلل بينها وبين المقصود عليه غير مضافة الى الدلالة وهي فعل القوم الصادر عن اختيارهم فلم يكن في دلالة شيء من معنى الملة فلا يكون له شريك في المصاب الا اذا ذهب معهم ودلهم على الحس فحينئذ يشركهم في المصاب لان فعله اذا تسبب فيه معنى الملة * ولا يلزم على ما ذكرنا ما اذا سعى انسان الى سلطان ظالم في حق آخر بغير حق حتى غرره مالا كان الساعي ضامناً وهو صاحب سبب محض لتخلل فعل المختار بين فعله وبين الحكم كما في دلالة السارق * لانا نقول ذلك اختيار بعض مشايخنا المتأخرين لفظة السعاة في هذا الزمان دون التقديمين * ويؤيده ما ذكره صدر الاسلام ابو اليسر في اصول الفقه اذا سعى انسان الى السلطان في حق آخر حتى غرره مالا بغير حق بعض مشايخنا يفتون ان الساعي يضمن وبعضهم قالوا ان كان السلطان معروفاً بالظلم وتزعم من سعى به اليه يضمن الساعي وان لم يكن معروفاً لا يضمن ولكن نحن لا نقضي به فانه خلاف اصول اخبارنا رحمهم الله فان السعي سبب محض لهلاك مال صاحب المال فان السلطان يضره اختياراً لا ظمناً ولكن لورأى القاضي تضمن الساعي له ذلك لان الموضوع موضع الاجتهاد فتحتن نكل الرأى الى القاضي حتى يتجر السعاة عن السعي (قوله) ومثله اى مثل الذى دل السارق او الذى دل على الحصن رجل قال الى آخره * ثم يرجع اى المتزوج على الدال بقيمة الولد التى اداها الى امائه * لما بينا انه صاحب سبب محض فان اخباره سبب للوصول الى المقصود ولكن تخلل بينه وبين المقصود وهو الاستيلاء عليه غير مضافة الى السبب وهي عقد النكاح الذى يباشره الرجل والمرأة باختيارهما * بخلاف ما اذا زوجها رجل على هذا الشرط اى بشرط انها حرة بان قال زوجتكما على انها حرة حيث يرجع المستولد بضمان اولد على الزوج لانه صار صاحب عليه اذا استيلاء مبنى على التزوج وشرط الحرية صار بمنزلة الوصف اللازم لهذا التزوج فيكون الاستيلاء بناء على التزوج وشرط الحرية بمنزلة الملة كالتزوج فكان الشارط لها صاحب عليه وصار كانه قال الاكفيل بما ياحقك بسبب هذا العقد * او يقال فالزمه من الضمان انما لزم بالاستيلاء والاستيلاء حكم التزوج لانه موضوع له فكان الزوج صاحب الملة فيصاف الحكم اليه * وكذلك قلنا اى وكما قلنا ان المتزوج لا يرجع على الغير لانه صاحب سبب قلنا في الموهوب له الجارية اذا استولدها ثم استحققت وضمن المستولد قيمة الولد لم يرجع بما ضمن على الواهب لان هبة الواهب سبب محض لضمان قيمة الولد لان الضمان وجب عليه بالاستيلاء بالابلية * والاستيلاء ليس

لم يكن الدال شريكاً لانه صاحب سبب محض ومثل ونخل قال لرجل تزوج هذه المرأة فانها حرة فتزوجها ثم ظهر انها مائة وقد استولدها لم يرجع على الدال بقيمة الولد لما بينا بخلاف ما اذا زوجها على هذا الك طلاء صار صاحب عليه وكذلك قلنا في الموهوب اذا استولده لم تستحققت لم جعل قيمة الولد على الواهب لان هبة سبب محض لا يضاف اليه مباشرة الاستيلاء بوجه وكذلك المستعير لا يرجع على المير بضمين الاستحقاق لما قلنا

يضاف اليه اى الى السبب وهو الهبة اذ الهبة ليست بموضوعة للاستيلاء بل هى موضوعة
 لظهور الجود والساحة وأثبت الملك والملك يتحقق بدون الاستيلاء * بخلاف التكاثر
 لانه موضوع للاستيلاء وطلب النسل قال عليه السلام تناكحوا توالدوا تكثروا الحديث *
 وكذلك اى وكذا ان الموهوب له لا يرجع قيمة الولد على الواهب * لا يرجع المستعير على
 المير بضمان الاستحقاق يعنى اذا اتلف المستعير المستعار باستعماله ثم ظهر الاستحقاق وضمن
 المستعير قيمته لم يرجع بها على المير * لما قلنا ان السبب المحض لا يضاف اليه الحكم مع
 وجود الملة الصالحة للاضافة اليها والاعارة سبب محض لا يضاف الاستعمال الذى هو علة
 التاف اليه * بخلاف المشتري اذا استولد الجارية المشتراة ثم ظهر الاستحقاق فانه يرجع
 قيمة الولد التى ضمنها للمشتري وعن الجارية على البايع * لان البايع سار كفيلا عن
 المشتري اى للمشتري * بما شرط عليه اى ببب مباشر البايع على المشتري من البدل
 لان معنى البيع على مساواة البديلين فى حكم الضمان فاما كان الثمن من جانب المشتري سالما
 للبايع ببنى ان يكون المبيع سالما للمشتري وذلك بان يعمل البايع كفيلا بسبب تملكه للبذل
 فصار كانه قال للمشتري ان الملك قد ثبت لك فى الجارية بحكم بيعي وان ولدك منها حر بحكم بيعي فان
 ضمنك احد بحكم باطل فانا كفيلا كما بما ضمنك وهذا الضمان لا يمكن انباته فى عقد التبرع وانما
 ثبت فى عقد الضمان باشتراط البذل * انما قال بحكم باطل لان الحكم بالاستحقاق فى ذم البايع باطل
 ولذلك اى ولان الرجوع على البايع باعتبار معنى الكفالة لم يرجع المشتري بالقر الذى
 ضمنه على البايع لان ما ضمنه من المقر قيمة ماسلم له من منافع البضغ فلم يكن غراما * فلم يصح
 الكفالة به اى لم يكن تقدير كفالة البايع بما ضمنه لانه ليس بقرامة والرجوع بحكم الكفالة
 انما يصح ان لو كان الغرم لاحقا * هذا طريق بعض المشايخ وخيار المصنف * وذكر شمس
 الائمة رحمه الله ان المشتري انما يرجع قيمة الاولاد لأن مباشرة عقد الضمان قد التزم البايع
 للمشتري صفة السلامة عن العيب ولا عيب فوق الاستحقاق وبمباشرة عقد التبرع لا يصير
 ملتزما سلامة المقود عليه عن العيب ولهذا لا يرجع بالمقر فى الوجهين لانه لزمه بدلا عما
 استوفاه ولا رجوع له بسبب العيب فيها استوفاه بنفسه وان كان البايع ضمن له صفة السلامة
 عن العيب * قال وهذا اصح فقد ذكر فى كتاب العارية ان العبد المأذون اذا اجر دابة
 قتلته باستعمال المستاجر ثم ظهر الاستحقاق رجع المستاجر بما ضمن من قيمته على العبد
 فى الحال والعبد لا يؤخذ بضمان الكفالة مالم يمتق وهو مؤاخذ بالضمان الذى يكون سببه
 العيب بعدما التزم صفة السلامة عن العيب بمقد الضمان فمرقا ان هذا الطريق هو الاصح
 (قوله) ولا يلزم على هذا اى على ان الحكم لا يضاف الى السبب المحض مع وجود الملة
 دلالة المحرم على الصيد انه اى فعل الدلالة يوجب الضمان على المحرم الدال وان كان فعل
 الدلالة سببا محضا لانه تخلل بين الدلالة وبين المقصود فعل محار وهو القتل من المدلول *
 وقوله لان الدلالة جواب السؤال يعنى لانتم انما سبب بل الدلالة فى ازالة امن الصيد مباشرة

بخلاف المشتري لان
 البايع صار كفيلا عنه بما شرط
 عليه من البدل كانه قال له
 ان ولدك حر بحكم بيعي
 فان ضمنك احد بحكم باطل
 فانا كفيلا عنه ولذلك
 لم يرجع بالمقر لان ما ضمنه
 فهو قيمة ماسلم له فلم يكن غراما
 فلم يصح الكفالة به ولا يلزم
 على هذا دلالة المحرم على
 على الصيد انه يوجب الضمان
 عليه وان كان سبب لان
 الدلالة فى ازالة امن الصيد
 مباشرة الا ترى ان الصيد
 لا يبقى آتيا على المدلول

اذا صحت بالدلالة غير انها
يعرض الانتقاض فلم يجب
الضمان بنفس الدلالة حتى
يستقر وذلك بان يتصل
بها القتل فكان ذلك بمنزلة
الجراحة بستانا فيها له
قرارها فاما الدلالة على
مال الناس فليس بمباشرة
عدوان لانه غير محفوظ باليد
عن ابدى الناس بل بالمصمة
ودفع المسالك عن اقال
ولا يلزم دلالة المودع على
الوديعة لانها مباشرة
حباثة على مال التزमे من
الحفظ بالتضييع فصار ضمانا
بالمباشرة دون ان يضمن
يفعل المدلول مضافا اليه
بطريق التسبب وكان
حكم المحرم في الجناية على
موجب العقد حكم المودع
وكان صيد الحرم لكونه
واجبا الى بقاع الارض
مثل اموال الناس

اي مباشرة جناية لان الامن يزول بها عن الصيد فانه آمن بعمده عن اعين الناس وتوارب عن
اعينهم وانه قد التزم بمقد الاحرام الامن بصيد عنه فصار الدال جانيا بازالة الامن عنه بالدلالة
فيضمن * اذا صحت الدلالة اي وجدت شرائطها * وهي ان لا يكون المدلول علما يمكن الصيد
اذا لو كان علما به لم يحدث له يمكن من قبله بدلالته فكان وجودها وعدمها سواء * وان يصده
المدلول في الدلالة حتى لو كذبه وصدق غيره لاضمان على المكذب * وان يتصل القتل بهذه
الدلالة وان يكون الدال محرما عند القتل حتى لو كان محرما وقت الدلالة وحل وقت القتل
لا يجب الجزاء لان الوجوب يتقرر عند القتل فيشترط الاحرام عند القتل * وقوله غير انها
يعرض الانتقاض اي ابدلالة جواب عما قال لو كانت الدلالة جناية بنفسها ينفى ان لا يتوقف
وجوب الجزاء على قتل المدلول الصيد * فقال غير انها يعرض الانتقاض والابطال لاحتمال
ان توارى الصيد عن المدلول فلا يقدر عليه فيعود اما كان وصار كما اذا اخذه ثم ارسله او رماه فلم
يسبب ذلك لم يجب الضمان حتى يستقر فكان ذلك اي توقف الحكم الى الاستقرار بمنزلة الجراحة نستأنى
فيها اي يتأمل امرها لمعرفة قرارها في حق الضمان لان اندمائها بالبرء شرهم على وجه لا يبقى لها اثر
وهو كالمضارب اذا سره رب الدال بيع وبشترى في بلد كذا الجائزة يجب الضمان بنفس الجائزة ولكن
لا يتأذى كاحتمال انتقاض المعاودة الى ذلك البلد قبل التصرف فاذا نصر في قبل المعاودة فثبتت كد
الضمان كذا هو هنا * فاما الدلالة على مال الناس فليثبت بنفسها بمباشرة لان المال غير محفوظ باليد
عن ابدى الناس واعينهم بل هو محفوظ بالقرب منهم وبأيديهم والدال لم يلزم الحفظ ايضا فلا يصير جانيا
بازالة الحفظ بدلالته فثبت دلالة سببا محضا (قوله) ويلزم دلالة المودع جواب عن سؤال آخر
يرد على ما ذكرنا ايضا فان دلالة المودع السارق على الوديعة سبب محض كدلالة غير المودع لتدخل
فدل المختار بينهما وبين التلف ثم انها توجب الضمان على الدال بالاتفاق فقال هو ضامن بجبايته على
مال الوديعة من الحفظ وقضيته ايها فكان ضمانا بالمباشرة دون التسبب * مضافا اليه اي الى الدال
* على موجب العقد اي موجب عقد الاحرام فانه ترك مال التزमे بمقد الاحرام من ترك التعرض
للصيد وامنه عنه كالدفع ترك مال التزमे بمقد الوديعة * وكان صيد الحرم لكونه راجعا الى بقاع
الارض مثل اموال الناس يبنى لودل حلال في الحرم على صيد الحرم فقتل بدلالته لم يضمن الدال
شيئا كالا يضمن الدال على مال انسان ليسرقة لان صيد الحرم باعتبار كونه راجعا الى بقاع الارض
مثل اموال الناس فان الشارع جعل الحرم مأمنا آمنا لاستئناس زوار البيت ومجاورة لبقى معمورا
الى آخر الدهر بمجاورتهم وزيارتهم فان العمارة لا تحصى الا بالامن فكانت حرمة الصيد باعتباراته
من عمارات الحرم وزينة قاشبه تعرض الصيد فيه اتلاف الاموال المملوكة واتلاف متاع المسجد
والاموال المحترمة لحق افة تعالى كالا موال الموقوفة * الا ترى ان الضمان الواجب فيه ضمان المحل كضمان
الاموال حتى لا يمتد بتد الجاني والضمان الواجب بالاحرام جزاء الفعل حتى تمتد بتمدد الجاني
مع ايجاد المحل كالجزاء الواجب للجناية على النفس عمدا اذا كان كذا فثبت دلالة سببا محضا كدلالة غير

الودع السارق على مال انسان لتخلل فعل مختار بينهما وبين التلف وهو فعل الصائد وانعدام عقد التزام لتلك التعرض من الحلال (قوله) ومن دفع ماله آخر للسبب المحض * فوجأ به نفسه اى ضرب بذلك السكين او السلاح نفسه فهلك من الوجه وهو الضرب باليد او بالسكين من باب منع * لان ذلك اى الدفع الى الصبي سبب محض لانه طريق الى التلف * اعترض عليه * وهى قتل الصبي نفسه باختياره * لا تضاف تلك الملة الى السبب بوجه لان الدافع امره باسك السلاح له باستعماله وانه تلف باستعماله وهو مختار في ذلك غير مأمور من جهة الدافع * فاذا سقط عن يد الصبي على الصبي فجرحه كان الضمان حيث دغل الدافع * لانه الضمير للشان * اضيف الى الدافع العطب اى الهلاك ههنا لان الهلاك لم يحصل مباشرة فعل الهلاك اختيارا بل باسكاه الذى هو حكم دفع الدافع وهو متعدي الدفع فيضاف ما لزمن من الامساك اليه فيضمن * فصار اى الدفع في هذه الصورة سببا له حكم الملة باعتبار ان عمله التلف وهى السقوط عن يد الصبي تضاف اليه وكذلك اى وكذا دفع السكين في المسئلة الثانية من حل صبي عن صبي حرا لا يبرعن نفسه * وليس منه بسبيل اى ليس له ولاية عليه * الى بعض الممالك فهلك بذلك الوجه اى بالحر في موضع الحر او بالبرد في موضع البرد او بالتردى من الشاهق او كانت الارض مسبعة او حياء فهلك باقتراض سبع اولغ حية * كان عاقبة الغاصب اى الذى حمله الى المهلكة * وصار بمنزلة الغاصب ضمانا للدية استحسانا * ولو قيل ضمانا او ضمانين لكان احسن * وفى القياس لا شئ عليهم وهو قول زفر والشافى رحمهما الله لان الحر لا يضمن بالغصب فان ضمان الغصب يختص بما هو مال متقوم بالحر ليس بمال فم يكن النقل الى المهلكة غصبا صار كالموت فلهذا ذنوبه او حصل في يده بغير منه * والدليل عليه انه لو مات حتف اقه او مرض لا يجب الضمان وكذا لو كان الصبي مكاتبا لانه بمنزلة الحر * فالحر حقيقة اولى بذلك * وكذا لو كان يبرعن نفسه لا يجب الضمان فكذلك المديبر لانهما سواء في انهما لا يضمنان بالغصب * وجه الاستحسان انه سبب لانه يبرعن حق باستيلائه عليه والسبب اذا كان متديلا في تسببه كان ضمانا للدية على ما قلته كخاف البرؤ وذلك لان الصبي محفوظ بيد الولي فصارت يده عليه مسكة لحفظه فاذا ازالته يده بطريق التمدى فقد ازال المسكة لحفظه وصار الصبي في يد الغاصب حقيقة وحكما لوجود الاستيلاء عليه بلامارضة فان الصبي لا يمارضه بيده ولا يسلطه اذلا عبارة فصار النقل الى المهلكة مضافا الى يد الغاصب كفى البداية فكان محصيله في ذلك الموضوع تمديدا والتلف مضاف الى حصوله في ذلك المكان اذ لو كان يمكن اخر لما صاب السبب الموجب للتلف فكان تقريبه الى المهلكة سببا في معنى الملة باعتبار الاضافة فانه قال لو لا تقربه اياه من هذه المهلكة لما صابت الافة * بخلاف ما اذا مات حتف اقه او مرض لا يبرعن سبب الهلاك امر حدث من نفس الصبي ولا يضاف الى ازالته يد الولي عنه ولا الى نقله الى مكان آخر بوجه اذ لا يضاف لولا اخذه من يديه واستيلائه عليه ولو لا تقريبه من المكان الفلاني لم يمت اذ لو كان في يد الولي وفي المكان الاول لاصابه الموت ايضا اذا الموت محتوم على العباد فلم يكن فعله سببا فضلا من ان يكون في معنى الملة * وبخلاف ما اذا كان الصبي يبرعن نفسه لانه يمارضه بسلطه فلا يمت يده حكما الا ترى انه اودع اى انه عبده حكم فيه قول الصبي لا يده * وبخلاف المكاتب الصغير لان الشرع قطع

ومن دفع الى صبي سكين
او سلاحا اخر لم يسكه للدافع
فوجأ به نفسه لم يضمن
الدافع لان ذلك سبب محض
اعترض عليه * لا يضاف
اليه بوجه واذا سقط عن
يد الصبي عليه فجرحه كان
ذلك على الدافع لانه اضيف
اليه العطب ههنا لان
السقوط اضيف الى
الامساك فصار سببا له حكم
العلل وشبه بها

الولاية على المكاتب الصغير وجعل بمنزلة الكبير حكما حتى لا يولي على ما فيه من الآداب ولا على نفسه فلا يزوج ولما لحق بالكبير لم يثبت عليه بد له مستولى لأن بدّه في نفسه أقرب كذا في الأسرار * فحين باعنا هذا ضاين جناية لاضمان غصب والحرج يضمن للجناية مباشرة وتسيبها * واذا قل الصبي في بد الناصر جلا عمدا وخطا حتى ضمنت عاقلة الديلم رجوع عاقلة بما ضمنت على عاقلة الغاصب لانه انما القتل باختياره فلو ثبت للعاقلة حق الرجوع على الغاصب كان ذلك باعتبار بدّه على الصبي والحرج لا يضمن باليد * وكذلك اى وكلا تضمن عاقلة الغاصب في هذه المسئلة لم تضمن اذا مات الصبي بمرض * ما ذكرنا دليل المسائل الثلاث يعني ذكرنا في مسئلته سقوط السكن ان الدافع ضامن لان الدفع فيها سب له حكم المله لاضافة السقوط اليه فكذلك في مسئلته الحل لبعض الممالك وذكرنا في مسئلته قتل الصبي نفسه ان الدافع لا يضمن شيئا لاعتراض علة تمنع اضافة الحكم الى الدفع فكذلك في مسئلته قتل الصبي رجلا في بد الغاصب وفي مسئلته موت الصبي في بدّه بمرض (قوله) وكذلك اى ومثل من دفع سكيننا في اناه اذا اعترض عليه فقل بخيار انقطع الحكم عنه. وفي سيبا محضا والا كان سيبا في حكم المله من حل صيبا حرا على دابة وقال اسمها في لويس منه بسيل كذا في الميسوط * كان هذاى حله سيبا لالتف لانه منض اليه فان سقط الصبي من الدابة وهلك وهى واقفة او قد سارت بنفسها ضمنت عاقلة الحامل اى بدّة الصبي سواء كان الصبي بمن يستمسك على الدابة اى بقدر على امساك نفسه ووضبطها الثابت عليها لا يمكن لان الحامل سبب لئلافه حين حمله عليها فانه لو اخلاه لم ينقطع وهو متد في لانه ليس تسبيل منه شرعا ولم توجد علة صالحة لاضافة الحكم اليها بعد فقي الحكم مضاقا له وصار الحامل بمنزلة صاحب المله لان السبب كالباشر في هذا الباب اذا كان متديا * وان ساقها الصبي وهو محيى يصرفها اى يقدر على منع الدابة من السير وعلى ان يسرها على وفق ارادته انقطع السبب اى لم يبق السبب معتبرا بهما بالمباشرة الحادثة لان الصبي اذا كان مستمسكا على الدابة كان مختارا في تسير الدابة والتلف حدث تسيرها فعدا اعترض على السبب فقل مختارا فاقطع به نسبة الحكم الى السبب وان كان محيى لا يستمسك على الدابة ضمن الحامل الدابة على عاقلة لان الصبي الذى لا يستمسك على الدابة بمنزلة متاع موضوع عليها فلا يمكن نسبة السير اليه واذا لم يوجد ما يقطع به نسبة الحكم عن السبب بقى مضاقا له * وكذلك اى ومثل دافع السكن والحامل على الدابة في التفصيل الذى ذكرنا رجلا قال الصبي اصعد هذه الشجرة واضنى غمرتها لنا كل انت اولنا كل نحن فقل فعلم لم يضمن الامر لانه صاحب سبب قائم تحلل بينه وبين السقوط والهلاك ما هو علة * وهو صود الصبي الشجرة باختياره لثمنه نفسه فيقطع نسبة الحكم بهاعن السبب * فان قيل هذا الجواب مستقيم في قوله لنا كل انت ولكن في قوله لنا كل نحن لا يستقيم بل ينبغي ان يسقط نصف الضمان لان قوله لا اكل انا يوجب كل الدابة وقوله لنا كل انت لا يوجب شيئا فان قال لنا كل نحن كان جامعا بين ما يوجب الضمان وما لا يوجب فوجب سقوط نصفه كما اذا دغته جوارحه انسان يسقط نصف الضمان لاجتماع الموجب وغير الموجب (قلنا) الاصل ان يضاف الحكم الى المله دون السبب وانما يضاف الى السبب عند تمدد الاضافة الى المله بالكيفية وهونها لم تمدد الاضافة لان صود الصبي

وَكذلك من حن صيا ليس منه
يسبله الى بعض الممالك
مثل الحراو البرداو الشواحق
فقط بذلك الوجه كان
عاقلة الغاصب ضامنا
واذا قتل العبي في يده
وجلا من مرجع عاقلة على
عاقلة الغاصب وكذلك
اذا مات بمرض لم تضمن
عاقلة غاصبه شيئا لما ذكرنا
وكذلك من حن صيا
ليس منه يسبل على دابة
كان صيا لتائب قل سقط
منها وهي واقفة او سارت
بتفهاضته عاقلة الحامل
اذا كان صيا يستمسك
اولا

باختياره لمقتدر نفسه قد وجد هو صالح بالإضافة للحكم اليه واقتطاعه عن السبب وان كان اشراك الامر
نفسه في المنفعة بقوله لنا كل نحن صالحا بالإضافة اليه الا انه سبب والحكم يضاف الى الملة
دون السبب * فاما الجرح والذبح بكل واحد منهما علة للتلقي فاذا اجتمعا وتدرج الترجيح
بإضافة الحكم إليهما جميعا * لانه ان الامر صار بمنزلة صاحب الملة لما وقعت المباشرة يعني لما وقعت
مباشرة الصلة علة التناقص وهي الصعود للامر بحكم الامر صار الامر مستعملا له في التناقص بمنزلة
الآلة واضيف فعل الصلة اليه فصار امره سببا في معنى الملة * بإضافة الملة اليه فيجب الضمان عليه
* على هذا الاصل وهو ان السبب المحض لا يضاف اليه الحكم ويضاف الى السبب الذي فيه معنى الملة (قوله)
واما الذي يسمى سببا مجازا اي السبب الذي يطلق عليه اسم السبب بطريق المجاز * وانما خص هذا القسم
بهذه التسمية وان كان غير من الاقسام سوى القسم الاول مجازا ايضا لانه خلا عن معنى الاضافات الى الحكم
في الحال بخلاف ما اذا وجد فيه معنى الملة لان معنى الاضافات فيه موجود مع زيادة معنى وهو التأثير
* ومثل التذرع المعلق بدخول الدار وسائر الشروط * التذرع معلق بشرط براد كونه مثل قوله
ان شئ الله يرضى فلي كذا وقد تعلق بشرط الاراد كونه مثل قوله ان دخلت الدار فلي كذا وقد
يتوهم ان المعلق بشرط براد كونه سببا في الحال اذ الغرض من هذا التعلق حصول الشرط
فكان مقتضى الوجود المشروط بخلاف التعليل بشرط الاراد كونه لان المقصود فيه عدم الشرط
فلا يكون مقتضى الوجود المشروط فيكون تستسيب مجازا * فاشار الشيخ بقوله المعلق بدخول
الدار وسائر الشروط الى ان الوجهين سواء في عدم السببية في الحال لان قوله تعالى لا تعلق بالشرط
في الوجهين لم يصل الى ذمهما والتصرف في غير محله لا يستقد سببا فكان تستسيب اعتبار الصورة لا باعتبار
المعنى كعب الحر * الا انه يستقد تصرف آخر وهو اليقين لانه مقدم مشروع لمقصود وفي ذلك المقصود قد
صادف التصرف محله بخلاف بيع الحر فانه لا يستقد اصلا * وكان هذا قبل وجود الشرط بمنزلة
الرمي قبل الوصول الى الرمي فانه يكون معتبرا على ان يصير قتلا بالوصول اليه ثم السراية الى ان يموت
فاما قبل الوصول الى محله فلا يكون قتلا واذا كان بينهما ترس فلا يكون سببا كذا في القوم * ومثل
اليقين بالله تعالى سببا للكفارة يعني قبل الحنث * وسعى الاول وهو انت طالق وانت حر في قوله
انت طالق ان دخلت الدار وانت حر ان دخلت الدار سببا للطلاق والتماق قبل وجود الشرط
مجازا يعني سميت اليقين بالله تعالى للكفارة وسعى الملق في اليقين بغير الله تعالى سببا لهجرا * بطريق
المجاز لان اليقين او المعلق سبب حقيقة * لما بنا في اول هذا الباب ان ادنى درجات السبب ان يكون
طريقا الى الحكم * وانما قل ادنى لان السبب الذي هو علة حقيقة او السبب الذي فيه معنى الملة
موجب للحكم او طريق اليه مع نوع تأثير فالتأثير فيكون ادنى حاله ان السببية الى الحكم وان كان
في السببية حقيقة * واليقين شرعت للبراءات بالله تعالى او بغيره والبرق لا يكون طريقا للجزاء
في اليقين بغير الله تعالى ولا للكفارة في اليقين بالله عز وجل لان البراءة من الحنث لا تضده وبدون
الحنث لا تحجب الكفارة ولا ينزل الجزاء فلا يمكن ان يحجب المانع عن الحكم سببية يثبته وطريقا اليه في
الحال * لكنه اي الحلف والمذكور وهو المعلق او اليقين * يحتمل ان يؤل اليه اي يقضي الى الحكم

لانه صار بمنزلة صاحب
الملة وان ساقها الصلة وهو
بحيث يصرفها اقتطع
التسبب بهذه المباشرة
الحادثة وكذلك رجل قال
لصي اصعد هذه الشجرة
واقض ثمرها لنا كل انت
او لنا كل نحن ففعل فمطع
لم يضمن لانه صاحب سبب
ولو قال اكل انا ثمره ديت
على فقلت لانه صار بمنزلة
صاحب الملة لما وقعت
المباشرة ومما ثبتا على
هذا اكثر من ان نحصى
فاما الذي يسمى سببا مجازا
فقل قول الرجل انت
طالق ان دخلت الدار
وانت حر ان دخلت الدار
ومثل التذرع المعلق بدخول
الدار وسائر الشروط
ومثل اليقين بالله تعالى
سببا للكفارة مجازا وسعى
الاول للطلاق والتماق
سببا مجازا لما بنا ان ادنى
درجات السبب ان يكون
طريقا واليقين شرعت
للبر وبذلك قط لا يكون
طريقا للجزاء او للكفارة
لكنه لما كان يحتمل ان
يؤل اليه سعى سببا مجازا

وهو الجزاء والكفارة عند زوال المانع سعى سبيا محازا باعتبار ما يؤهل اليه كتسمية العنب خرا في قوله تعالى اخبارا اني اراقى اعصر خرا وتسمية البيض صيدا في قوله تعالى ليلوكم الله بئى من الصيد تناله ايديكم فان المراد منه البيض في عامة الاقاول وتسمية الاحياء مواتا في قوله عن اسمه انك ميت وانهم ميتون (قوله) وهذا عندنا اي ما ذكرنا ان المعلق بالشرط واليمين ليسا بسببين في الحال فضلا من ان يكون فيهما معنى العلة مذهبنا حتى لم يجوز التكفير بعد اليمين قبل الحث وجوزنا التعلق بالملك في الطلاق والتناق والشافعي رحمه الله جعله اي المذكور وهو اليمين والمعلق بالشرط * سيأهو بمعنى العلة لان اليمين هي التي توجب الكفارة عند الحث والمعلق هو الذي يوجب الجزاء عند وجود الشرط فكان كل واحد منهما سببا في الحال لاعلة باعتبار تاخر الحكم ولكن في معنى العلة باعتبار انه هو المؤثر في الحكم لا غير واذا كان سببا في الحال بمعنى العلة لم يحز تعلق الطلاق والتناق بالملك لان السبب لا يشق في غير محله والمرأة الاجنبية والعبد الذي ليس في ملكه ليسا بمحلين للطلاق والتناق من جهة هذا المذموم قد صريان هذه المسائل فيما تقدم (قوله) وعندنا لهذا المجاز يعني المعلق بالشرط الذي سميته مجازا وهو قوله انت حر او طالق * شبهة الحقيقة في وجه كون علة حقيقة من حيث الحكم * خلافا لفرجه رحمه الله فان عند المعلق بالشرط خال عن شبهة الحقيقة بل هو مجاز محض * وذلك اي الخلاف يبين في مسألة التيجيز هل يبطل التعلق وهي ما اذا قال لامرأان دخلت الدار فانت طالق ثلثا ثم طلقها * والتيجيز تعييل من قولهم ناجز يثا جزاى قد بقة واصله التيجيز كذا في الطابة * فعندنا يبطل التيجيز التعلق حتى لو طاعت اليه ومدزوج آخر ثم وجد الشرط لا يقع شيء * لان اليمين شرعت للبر يعني المقصود من شرعية اليمين سوءا كانت بالله تعالى او بغيره تحقيق المحلوف عليه من الفعل او الترك فان المحلوف عليه قبل الحلف كان جائزا لا قدم والترك فاذا اقتصد الحالف ترجيح احد الجانبين وتحقيقه كده باليمين التي هي عبارة عن القوة ليتقوى بها على تحقيق ما قصد * فلم يكن بدمن ان يصير البر مضمونا بالجزاء على معنى انه لو فات البر يلزمه الجزاء اما لا مخالفة في اليمين بغير الله تعالى * كما يلزمه الكفارة في اليمين بالله عز وجل ليحقق معنى اليمين من الحل والنوع واذا صار البر مضمونا بالجزاء يعني في اليمين بغير الله تعالى صار لما ضمن به البر من الطلاق والتناق ونحوهما شبهة الوجوب اي الثبوت في الحال يعني بطل قنات البر كما كفصوب مضمون بالقيمة على معنى انه تلزمه القيمة عند قنات المضمون لا محالة فيكون القصب حال قيام العين المضمومة في بدل القاصب شبهة انجاب القيمة حتى صاع الابرء عن القيمة والرهن والكفالة بها حال قيام العين ولو لم يكن لها ثبوت بوجه لما صحت هذه الاحكام كما لا يصح قبل القصب * وتحقيق ما ذكرنا ان البر وجب لغيره وهو الاحتراز عن هتك حرمة اسم الله تعالى او خوف لزوم الجزاء لآلئته ان لا يس الى البد انجاب ما ليس بواجب شرعا لانه نصب شريعة وهو نزاع الى الشريعة وما ثبت لغيره فهو ثابت من وجه دون وجه قابل من حيث ان واجب كان ثابتا موجودا ومن حيث انه غير واجب لئنه كان ممدوما في نفسه فثبت له عرضة المدم يثبت بقدرها عرضة الوجود للجزاء فثبت لئنه عرضة الوجود ايضا ليكون الحكم ثابتا عن قدر سبه

وهذا عندنا والشافعي رحمه الله جعله سيأهو بمعنى العلة * وعندنا لهذا المجاز شبهة الحقيقة حكما خلافا لفرجه رحمه الله وذلك تبين في مسألة التيجيز هل يبطل التعلق ام لا فعندنا يبطله لان اليمين شرعت للبر فلم يكن بدمن ان يصير البر مضمونا بالجزاء واذا صار مضمونا به صار لما ضمن به البر للعالم شبهة الوجوب كالمضمون مضمون بقيمة فيكون القصب حال قيام العين شبهة انجاب القيمة واذا كان كذلك لم يربق الشبهة الا في محله كالحقيقة لا يستغنى عن المحل فاذا فات المحل بطل

فعرفنا ان لهذا السبب وهو المعلق بالشرط شبه الثبوت في الحال اليه اشير في شرح التقويم
 * ولا يقال سلمنا انه ثبت للبر عرضية العدم من الوجه الذي قلتم ولكن لانسلم انه ثبت
 للجزء بقدرها عرضية الثبوت لان ثبوت الجزء متعلق بقوات البر بعد الثبوت لا بالعدم
 الاصل ولهذا لانجب الكفارة في القموس لان عدم البر فيها اصلي بخلاف المتقدمة وعرضية
 العدم للبر لو ثبتت انما ثبتت من الاصل لان كون البر غير واجب لغيره يقتضي ان يكون عرضية
 العدم له من الاصل لان ثبت له عرضية العدم بعد الوجود واذا كان كذلك لم تثبت عرضية
 الوجود للجزء بهذه العرضية * لانا نقول ما ذكرت مسلم في اليقين بالله تعالى ولكن في التعليق
 قد ثبت الجزء عند عدم البر من الاصل كما ثبت عند قواته ابر بعد الوجود فانه لو قال
 ان فعلت اس كذا فامراني طالق وقد كان فعل وقع الطلاق وما نحن بصدده من هذا القبيل
 فرضية عدم البر فيه على اى وجه كانت توجب عرضية وجود الجزء بقدرها * واذا كان
 كذلك اى كان الامر كما بينا من ثبوت شبه السببية للمعلق قبل وجود الشرط * لم يبق
 شبه السبب الا في محله اى محل السبب او الضمير راجع الى الشبهة وتذكره باعتبار ان التائيد
 غير مرتب على التذكير الا في افعال شبه وشبهة على ما مر بيانه في اول هذا الكتاب * قال
 الشيخ رحمه الله لا بد لشبهة السبب من محل يسبق فيه كما لا بد لحقيقة السبب من المحل لان
 شبه الشيء لا يثبت فيما لا يثبت حقيقة ذلك الشيء الا ترى ان شبه النكاح لا يثبت في الرجال
 بالاتفاق ولا في حق المحارم عندهما وان شبه البيع لا يثبت في حق الحر والميتة لان حقيقة
 النكاح والبيع لا يثبت فيهما * فاذا كانت المحل بتعجز الثلاث بطل اى التعليق وفي بعض النسخ
 بطلت اى اليقين لان التعليق او اليقين يثبت بصفة وهي ان يكون للمعلق شبه الثبوت قبل
 وجود الشرط فاذا بطلت تلك الشبهة بقواته المحل لم يبق التعليق لبطان محل الجزء كما
 يبطل ببطان محل الشرط بان جعل الدار بستانا * وانما لم يشترط بقاء الملك لبقاء التعليق
 كما شرط المحل لان محلة الطلاق تثبت بمحلية النكاح ومحلية النكاح تقتصر الى بقاء المحل
 ولا تقتصر الى بقاء الملك اليه اشير في الطرفة البر غرية * وشرط الملك في الابتداء لما تذكر
 (قوله) وعلى قوله اى قول زفر لاشبه له اصلا يبنى ليس لهذا الجزء شبه الحقيقة بوجه
 لانه لا بد للسبب وشبهته من محل ينقد فيه كالسبب الحسى والتعلق بالشرط حائل بين المعلق
 ومحله فوجب قطع السببية بالنكبة كالنرس اذا حال بين الرمي والرمي اليه واذا لم يبق له
 جهة السببية بوجه لا يحتاج الى المحل واحتمال ضروره مسليا في الزمان الثاني لا يوجب اشتراط
 المحل في الحال بل يكفيه احتمال حدوث المحلية وهو قائم لاحتمال عودها اليه بعد زوج آخر
 وهو في الحال يمين ومحملها ذمة الخالف فتبقى بقاءها * قوله وانما الملك جواب سؤال
 رد عليه وهو ان يقال لما خلا المعلق عن السببية حقيقة وشبهة يبنى ان لا يشترط الملك
 والمحل في ابتداء التعليق كما لا يشترط لبقاء لان ما يرجع الى المحل الابتداء والبقاء فيه سواء
 لما شرط الملك والمحل في ابتداء عرفنا انه لم يخل عن شبه السببية * فقال اشتراط الملك

وعلى قوله لا شبهة له
 اصلا وانما الملك للمحل
 اعبر لرجحان جائب
 الوجود ليصح الايجاب فلم
 يشترط لبقاء

في الابتداء ليس لشبهة السبية ولكن اشتراطه باعتباره ان هذا تصرف بين وهى وضعت لتحقيق البر وانما يتحقق ذلك اذا كان مضمونا بالجزء كما يتافاه اذا علم انه يلزمه ما يستلزم به عند ترك البر يتحرر عنه واذا علم انه لا يلزمه شيء عند الترك لايبالى بقوات البر يفوت ما هو المطلوب من العين فشرط الملك في الابتداء ليكون الجزء غالب الوجود باعتبار الحال الراحة ثم اذا صحت العين بوجود الملك لم يشترط لبقاء بالاتفاق * فكذلك اى فكلملك الحل يشترط في الابتداء ولا يشترط في البقاء * ثم استوضح ما ذكر بقوله وذلك مثل التعليق اى عدم اشتراط بقاء الحل لبقاء التعليق مثل عدم اشتراطه في الابتداء فان تعليق الثلاث بالملك في امرأة حرمت على الخالف الثلاث يصح بان قال للمطلقة ثلاثا ان تزوجك فانت طالق ثلاثا فلان يبقى بدون الحل كان اولى لان البقاء اسهل من الابتداء * والحجوب يعنى عما استدله به زفر وهو مسألة التعليق بالملك في المطلقة ثلاثا ان ذلك الشرط وهو التكاح الذى تعلق به الطلاق * في حكم الملل لان ملك الطلاق يستفاد بالتكاح فكان التكاح بمنزلة الدلة له * وتعلق الحكم بحقيقة علته بطل حقيقة الإيجاب لعدم الفائدة حتى لو قال لبعده ان اعتقتك فانت حر كان باطلا وكذا لو قال لاسرائه ان طلقك فانت طالق ونوى الطلاق الذى هو موجب هذا التعلق فالتعليق بشبهة البطله بطل شبهة الإيجاب اعتبارا لشبهة بالشبهة * فصار ذلك اى كون هذا الشرط في حكم الملل * موارضا لهذه الشبهة اى مانا لها من البوت وهى شبهة وقوع الجزء وثبوت السبية للعلق قبل تحقق الشرط وهو معنى قوله السابقة عليه * والضمير راجع الى الشرط ومعنى المعارضة ان اصل التعليق يوجب ثبوت شبهة وقوع الجزء وكون الشرط في معنى الملل يقتضى عدم ثبوتها فامتنع ثبوتها بمعارضته واذا امتنع ثبوتها بمعارضة التعليق بالشرط الذى له حكم الملل لم يشترط قيام محل الجزء بعد لزوال المعنى الموجب له بل يبقى التعليق مطلقا مجردا عن الشبهة وعمله دمة الخالف لانه بين محضة تبقى ببقائها * وباقي الكلام في هذه المسئلة قد مر في فصل التعليق بالشرط (قوله) واما الإيجاب للضاف فهو سبب للحال اذا مانع من انقضاء الإيجاب سببا فيها فاما تقدمه بدسوره من امثلة التعلق الذى هو حائل بين الإيجاب وبين محله ولم يوجد ذلك في الإيجاب المضاف فينقد سببا الا ان حكمه يتأخر الى الوقت المضاف اليه للاضافة الا ترى ان اضافة الإيجاب للصوم على المسافر الى عدة من ايام اخر لا يخرج شهود الشهر من ان يكون سببا في حقه حقيقة مثله في حق المقيم حتى صح الاداء منه كما يصح من المقيم فمرنا ان الاضافة غير مانعة عن سببية الإيجاب * ولهذا لو قال الله على ان اتصدق ب درهم يوم الجمعة فتصدق به قبل عيته صح عن المنذور لان الاضافة دخلت على الحكم فاجله لاعلى نفس السبب فاذا عمل المؤجل صح كما اذا عمل الدين المؤجل او عمل الصوم في السفر * بخلاف ما اذا قال اذا جاء يوم الجمعة فله على ان اتصدق بكذا بفعل قبل عيته حيث لا يقع عن المنذور لان كجة اذا للشرط والمعلق بالشرط لا يستند سببا قبل وجود الشرط فلا يصح

فكذلك الحل وذلك مثل التعليق قبل الملك يصح في امرأة حرمت بالثلاث على الخالف بالملك وان عدم الحل عند الخلف والحجوب عنه ان ذلك الشرط في حكم الملل فصار ذلك معارضا لهذه الشبهة السابقة عليه واما الإيجاب للضاف فهو سبب للمال وهو من اقسام الملل على ما تبين ان شاء الله تعالى * واما السبب الذى له شبهة الملل مثل ما قلنا في العين بالطلاق والعناق والله اعلم بالصواب

التسجيل قبله * وسأيتك زيادة بيان لهذا الفصل ان شاء الله تعالى * فنل ماقلنا ينسب السبب الذي قلنا انه سبب مجازا هو السبب الذي له شبه الملل على ماقرع سمعت قريرة والله اعلم

باب تقسيم العلة *

اي تقسيم ما يطلق عليه اسم العلة او ما يوجد فيه معنى العلة بوجه لا تقسيم حقيقة العلة فانها ليست بتقسمة على هذه الوجوه المذكورة * ثم العلة الشرعية الحقيقية تم باوصاف ثلثة احدها ان تكون علة اسما بان تكون في الشرع موضوعة لموجبها ويضاف ذلك الموجب اليها لا بواسطة * وثانيها ان تكون علة معنى بان تكون مؤثرة في اثبات ذلك الحكم * وثالثها ان تكون علة حكما بان يثبت الحكم بوجودها متصلا بها من غير تراخ فاذا تمت هذه الالوجه كانت علة حقيقية واذا لم يوجد فيها بعض هذه الاوصاف كانت علة مجازا او حقيقة قاصرة على اختيار الشيخ * ثم انها تنقسم بحسب استكمال هذا الاوصاف وعدم استكمالها الى سبعة اقسام خمسة عقلية علة اسما ومعنى وحكما وفي نظايرها ككرة * وعلة اسما ومعنى لا حكما كالبيع لشرط الخيار وعلة اسما وحكما لا معنى كالسفر وعلة معنى وحكما لا اسما كالوصف الاخير من علة ذات وصفين وعلة معنى لا اسما ولا حكما كالوصف الاول منها وهو الذي سماه الشيخ وصفا له شبه الملل * وعلة اسما لا معنى ولا حكما كالطلاق المطلق فهذه الاقسام الستة مذكورة في الكتاب * والقسم المذكور رابعا فيه وهو العلة التي لها شبه بالاسباب وان كان غير خارج عن هذه الاقسام لانها ما علة اسما ومعنى لا حكما كالانجاب المضاف او علة معنى لا اسما ولا حكما كاملة العلة ولكن باعتبار شبه بالاسباب الذي قد يخلو القسيمان عنه جملة الشيخ قسما آخر فصارت الاقسام به سبعة * وللقسم السابع بالقسمة الدالية وهو العلة حكما لا اسما ولا معنى مذكور في الباب الذي يليه وهو الشرط الذي سلم عن معارضة العلة * والضمير في وهو الحقيقة وهو المجاز راجع الى القسم معنى في حين الاسباب اي في درجتها ومحلها والخير كل مكان فيعمل من الحوز الجمع * وفي الصحاح الخير ما انضم الى الدار من مراقبها وكل ناحية خير * فنل البيع المطلق اي البيع البات الخالي عن شرط الخيار ونحوه * وما يجري مجرى ذلك اي يجري ما ذكرنا من الملل مثل التطبيق لوقوع الطلاق والاعتناق لازالة الرق واثبات الحرية والنذر لايجاب المذخور ونحوها * لما ذكرنا من تفسيرها اللام متعلقة يكون هذه الامثلة من القسم الاول يعني هذه الاشياء على حقيقة لهذه الاحكام لما ذكرنا من تفسير العلة لغة انها عبارة عن الغير * وحقيقة ما وضعت له في الشرع انها عبارة عما يضاف اليه الحكم ابتداء وهذه الاشياء بهذه المثابة فتكون عللا حقيقية * قال شمس الائمة رحمه الله بعد ذكر هذه الامثلة كل واحد منها علة اسما من حيث انه موضوع لاجل هذا الموجب وان هذا الموجب مضاف اليه بغير واسطة * وعلة معنى من حيث انه مشروع لاجل هذا الموجب * وعلة حكما من حيث ان هذا الحكم يثبت به ولا يجوز ان يتراخي عنه فكان علة حقيقية * وانما فسر المعنى قوله

باب تقسيم العلة *

وهي سبعة اقسام علة اسما وحكما ومعنى وهو الحقيقة في الباب وعلة اسما لا حكما ولا معنى وهو الخيار وعلة اسما ومعنى لا حكما وعلة هو في حين الاسباب لها شبه بالاسباب و وصف له شبه الملل وعلة معنى وحكما لا اسما وعلة اسما وحكما لا معنى اما الاول فنل البيع المطلق للثلاث والنكاح للملل والقتل للقصاص وما يجري ذلك من الملل لما ذكرنا من تفسيرها وحقيقة ما وضعت له وانما نفعي بالمعنى ما تقدم وهو الاثر

وانما انفي بالمضى كذا لئلا يشوه انه اراد به المعنى اللغوي او الاصطلاحي كما يشير اليه كلام
شمس الاثمة (قوله) وليس من صفة الملة الحقيقية تقدمها على الحكم * لاختلاف في ان
الملة عقلية كانت او شرعية تتقدم في المألوف رتبة * ولا خلاف بين اهل السنة في ان الملة
العقلية تقارن معلولها زمانا كحركة الاصبع تقارن حركة الحاتم وفعل التحرك يقارن سيرورة
الفاعل متحركا وكالكسر يقارن الانكسار والاستطاعة تقارن القتل اذ لو لم يكونا متقاربين
لزم قضاء الاغراض او وجود المعلول بلا علة وكلاهما فاسد * ولكنهم اختلفوا في جواز
تقدم الملة الشرعية الحقيقية على معلولها وتأخر الحكم عنها مقدما وتأخرا زمانيا * فذهب
المحققون منهم الى انها مثل الملة العقلية في اشتراط المقارنة واليه اشار الشيخ بقوله وذلك
كالاستطاعة مع القتل * وقوله عندنا متعلق بقوله الواجب كذا يعني الواجب في الملة
الشرعية الحقيقية اقتران الملة والحكم عندنا كما ان الواجب في الاستطاعة والفعل اقترانهما
عند جميع اهل السنة فاذا تقدمت اى الملة الشرعية على الحكم لم تسم علة مطلقة اى تامة
حقيقية بل تسمى علة مجازا او سياقية معنى الملة * ومن مشايخنا مثل ابى بكر محمد بن الفضل
 وغيره من فرق بين الفصين اى الملة الشرعية والملة العقلية او الملة الشرعية والاستطاعة
 فلم يجوز تراخي الحكم عن الملة العقلية او تراخي الفعل عن الاستطاعة وجوز ذلك في الملة
 الشرعية وقال لا يجوز خلوها عن الحكم ولكن يجوز ان لا ينصل الحكم بها ويتأخر
 عنها لما نفع * كذا ذكر شمس الاثمة وهذا اللفظ يشير الى جواز تأخر الحكم عنها عندهم
 دون الوجوب والى عدم اشتراط الاتصال * ولفظ الكتاب يشير الى وجوب التأخر
 وعدم جواز المقارنة عندهم * وذكر صدر الاسلام ابو اليسر في اصول الفقه قال بعض
 الفقهاء حكم الملة ثبت بعد الملة بلا فصل وهذا يدل على جواز التأخر بشرط الاتصال *
 وجه قولهم ان الملة ما لم توجد تمامها لا يتصور ان تكون موجبة حكمها لان المدة لا يؤثر
 في شيء واذا كانت الملة توجب الحكم بعد وجودها ثبت الحكم عقيبا ضرورة واذا جاز
 تقدمها زمان جاز زمانين وازمنة * بخلاف الاستطاعة لانها عرض لا يبقى زمانين فلزم
 القول بمقارنة الفعل ايها لئلا يلزم وجود المعلول بلا علة او خلو الملة عن المعلول فاما
 المال الشرعية فوصوفة بالبقاء لانها في حكم الجواهر والاعيان الا ترى ان فسح البيع
 والاجارة ولزهن والصرف والسلم والوديعة وسائر العقود جائز بعد اذمنة متطاولة ولولم
 يكن لها فاء شرعا لما تصور فسحها بعد مدة واذا كان كذلك لا يلزم من تأخر الحكم عنها
 ما لزمت في الاستطاعة * وهو معنى قوله في تصور بقاؤها وتراخي الحكم عنها بلا فصل اى بلا
 لزوم فصل بين الملة والمعلول لانها لما كانت باقية وقت وجود الحكم ثبت الاتصال بينهما
 ضرورة * والحوادث عنه انه قد ثبت بالدليل مقارنة الملة العقلية معلولها ومقارنة الاستطاعة
 الفعل والاصل اتفاق الشرع والمقل فوجب ان يكون الملة الشرعية مقارنة لحكمها ايضا
 على ان على الشرع اعراض في الحقيقة فكانت كالاستطاعة في عدم قبول البقاء * وما قالوا انها

وليس من صفة الملة
الحقيقية تقدمها على
الحكم بل الواجب تراجا
معا وذلك كالأستطاعة
مع الفعل عندنا فاذا
تقدم بل بسم علة مطلقة
ومن مشايخنا من فرق
بين الفصين وقال لا يلز
من صفة الملة تقدمها
على الحكم والحكم يعقبها
ولا يقارنها بخلاف
الأستطاعة مع الفعل لان
الأستطاعة عرض لا بقاء
لها ليكون الفعل متعقبها
فلفظ ضرورة عدم البقاء
يكون مقارنة للفعل فاما
العلل الشرعية فلها بقاء
وانها في حكم الاعيان
فيصور بقاؤها وتراخي
الحكم عنها بلا فصل

موصوفة بالبقاء غير مسلم فإن كثيرا من الفقهاء ذهبوا الى انه لا بقاء للعقود الشرعية لان العقد كلام مخلوق ولا بقاء له حقيقة فلو بقي لبقى حكما لحاجة الناس ولا حاجة لها الى بقائها لانهم يحتاجون الى الحكم وانه يبقى بلا سبب لان ما وجد يبقى حتى يوجد ما يرفقه . وهؤلاء يقولون النسخ برده على الحكم فيطيل الحكم لا على العقد ولئن سلمنا انها موصوفة بالبقاء كما هو مذهب البعض فذلك ضروري ثبت دفعا للحاجة الى فسخا حكامها اذ فسخا الحكم لا يمكن الا بفسخ العقد لان الحكم ليس بمنته قد حتى يمكن فسخه فلم يثبت البقاء فصار موضع الضرورة اليه اشار صدر الاسلام في اصول الفقه (قوله) واما الذي اى القسم الذي هو علة اسما فاسبق ذكره من الایجاب المعلق واليمين قبل الحث فان كل واحد منهما علة اسما لوجود صورة العلة وكذا الحكم اذا ثبت يضاف اليه بلا واسطة فان الكفارة تصاف الى اليمين والطلاق والنساق الواقع يضاف الى التطلق او الاعتاق السابق ولكنه ليس بعلة معنى لانه لا يؤثر في الحكم قبل وجود الشرط والحث ولا حكما وهو ظاهر . وكذلك بيع الحر علة اسما لوجود صورة الایجاب والقبول لا معنى ولا حكما لعدم التأثير والحكم قال شمس الائمة رحمه الله العلة معنى وحكما ما يكون ثبوت الحكم عند تقريره لا عند ارتقائه وبعد الحث لا يلقى اليمين بل ترضع وكذا بعد وجود الشرط في اليمين بالطلاق والنساق لا يلقى اليمين فكيف يكون عليه معنى وحكما (قوله) واما العلة اسما ومعنى لاحكاما فثل البيع الموقوف كبيع الفضولي مال غيره بغير اذنه هو علة اسما لانه بيع مشروع لان البيع المشروع هو ان يوجد ركنه من امله مضاعفا الى محله وقد وجد ومعنى لان البيع لغة وشرعا وضع حكمه . وذلك مناه اى ان البيع ان يكون مقيدا للملك لان البيع لغة وشرعا موضوع لا فائدة الملك وهذا البيع بهذه الصفة لانه انقضاء فائدة الملك وقد ظهر اثره في الحال فان الملك في البيع ثبت لمشتري موقوفا على اجازة المالك حتى لو اعقب المبيع يتوقف اعتاقه ولا يبطال ولو لم يثبت الملك موقوفا لا يتوقف وبطل كالو اعقبه قبل العقد ثم اشتراه ثبت انه علة معنى ولهذا لو حلف لا يبيع فباع مال الغير بغير اذنه يحنث كذا في اجازات الاسرار . لا احكاما لان حكمه اى حكمه الاصل وهو اثبات الملك اليه تراخي الى اجازة المالك مانع وهو حق المالك لان ملكه محترم لا يجوز ابطاله عليه بغير اذنه فلو ثبت الملك اليه قبل الاجازة لتضرره لخروج الدين عن ملكه بدون رضاه . فاذا زال المانع بالاجازة ثبت الحكم بهذا البيع من الاصل اى يستند الى وقت العقد حتى يملكه المشتري بزوائده المتصلة والمفصلة جميعا فيظهر به انه كان علة لاسيا معنى لاشترطهم بتأخر الحكم عنه انه سبب لاعلة لان العلة قد تأخر حكمها المانع فان اصل البيع صحيح من المالك والحكم متأخر على اصل الشافي الى ان يتقرا وهذا تأخر مانع وهو الحيار وشهر رمضان سبب اى علة لوجوب الصوم في حق المسافر والحكم متأخر الى ادراك عدة من ايام اخر كذا ذكر القاضي الامام في الاسرار في هذا المسئلة . وهذا الكلام منه مستقيم لانه قابل لجواز تخصيص العلة ولكن ما ذكره الشيخ رحمه الله ان حكمه تراخي مانع مشكل على اصله لانه ينكر تخصيص العلة وما ذكره يؤدى الى القول بالتخصيص . ويمكن ان يجاب

واما الذي هو علة اسما فاسبق ذكره من الایجاب المعلق بالشرط على ما مر ذكره واما العلة اسما ومعنى لا حكما فثل البيع الموقوف هو علة اسما لانه بيع مشروع ومعنى لان حكمه لغة وشرعا وضع حكمه وذلك مناه لاحكاما لان حكمه تراخي مانع فاذا زال المانع ثبت الحكم به من الاصل فيظهر انه كان علة لاسيا وكذلك البيع بخيار الشرط علة اسما ومعنى لاحكاما لان الشرط دخل على الحكم دون السبب لان دخول الشرط فيه مخالف للقياس ولو حصل داخلا لاهل السبب لدخل على الحكم ايضا واذا دخل على الحكم لم يدخل على السبب وكان اقلهما اولى فيق السبب مطلقا فذلك كان علة اسما ومعنى لاحكاما لدلالة كونه علة لاسيا ما قلنا ان المانع اذا زال وجب الحكم به من حين الایجاب

عنه بأنه إنما انكر التخصيص على معنى أن يكون الملة قائمة حقيقة وتختلف الحكم لما منع
وهنا وإن وجدت الملة أسما ومعنى لكنها ليست بملة حقيقة لتختلف الحكم عنها فلا يكون
تخصيصا * ولقائل أن يقول لا تصود للتخصيص مع قيام حقيقة الملة لأن الحكم إذا تخلف
عنها لمانع لم يبق علة حقيقة وحينئذ يجوز التخصيص ويرتفع الخلاف والأمر بخلافه
وكذلك أي ومثل البيع الموقوف البيع بشرط الخيار علة أسما ومعنى لاحكما * لأن دخول
الشرط في البيع مخالف للقياس فإن القياس يقتضي عدم جواز اشتراط الخيار فيه لكونه متضمنا
لتعليق التملك بالخطر وهو قار إلا أن الشارع جوزه للضرورة والحاجة والضرورة تندفع
بإدخال الشرط في الحكم الذي هو أقل خطرا فكان أولى بالاعتبار من إدخاله في السبب الذي
هو أكثر خطرا قليلا للخطر بقدر الامكان * فيبقى السبب وهو البيع مطلقا أي غير معلق
بالشرط كالبيع الخالي عن الخيار * فذلك أي لكونه مطلقا كان علة أسما ومعنى لاحكما لتعلق
الحكم بالشرط ودلالة لكونه علة لاسيما ما قلنا في البيع الموقوف أن المانع وهو الخيار إذا زال
بمضي المدة أو بإسقاط من له الخيار * وجب الحكم أي ثبت الملك للمشتري بهذا البيع من
وقت الإيجاب حتى يملك المشتري زوائده المتصلة والمنفصلة * إلا أن أصل الملك لما صار
معلقا بالشرط لم يكن موجودا قبل الشرط فالقول الموجود في هذه الحالة من المشتري لا يتوقف
على أن ينفذ ثبوت الملك له إذا سقط الخيار وفي البيع الموقوف ثبت في الملك صفة التوقف
لا تعليق بالشرط وتوقف الشيء لا يعدم أصله ثبت اعتاقه بصفة التوقف أيضا على أن ينفذ
ثبوت الملك له كذا ذكر شمس الأئمة رحمه الله * وأما ذكر قوله ودلالة كونه علة لاسيما
إشارة إلى الفرق بينه وبين عقد الإجارة فإن له شبا بالسبب كما سنذكره * وقوله وهنا أي
المانع إذا زال يشير إلى تخصيص العلة أيضا إلا أن الجواب مأمور (قوله) وكذلك أي ومثل
ما ذكرنا من البيع الموقوف والبيع بشرط الخيار عقد الإجارة علة للملك المنفعة والإجارة *
أسما لأنه وضع له والحكم يضاف إليه ومعنى لانه هو المؤثر في ثبات الملك دون غيره * لاحكما
لما عرف في موضعه من المبسوط وغيره أن هذا المقدم وارد على المدوم وهو المنافع التي
توجد في مدة الإجارة والمدوم ليس يحمل للملك وإذا لم يثبت الملك في المنافع في الحال لم يثبت في
بدلها وهو الإجارة لاستوائهما في الثبوت كالثمن والمثلن ثبت أنه ليس بملة حكما * وكان ينبغي
أن لا يجوز هذا المقدار لأن المدوم ليس يحمل المقدم كما أنه ليس يحمل للملك إلا أن العين
المتنفع بها موجودة في ملك المالك أقيمت مقام المنفعة في حكم جواز التدوير وما الحاجة كإقام عين
المرأة مقام ما هو المفصود بالسكاح في المقدمو التسليم وقام الذمة التي هي محل السلم فيه مقام تلك المقدمو عليه
في حكم جواز السلم * ولذلك أي ولكونه علة أسما ومعنى صح تعجيل الإجارة قبل الوجوب وصح اشتراط
التعجيل كما صح إذا لم يركب من قبل الحلول وأدله الصوم من المسافر لوجود العلة أسما ومعنى لكنه عقد أي عقد
الإجارة يشبه الإيجاب لما فيه من معنى الإضافة بين هذا المقدمو وضع في الحال بإضافته إلى العين التي هي
محل المنفعة لكنه في حق ملك المنفعة بمنزلة المضاف إلى زمان وجودها كأنه يتقدم وقت وجود
المنفعة ليقترن الانقضاء بالاستيفاء * وهو معنى قول مشايخنا أن الإجارة عقود متفرقة تتجدد

وكذلك عقد الإجارة علة
أسما ومعنى لاحكما لما
عرف في موضعه ولذلك
صح تعجيل الإجارة لكنه
يشبه الأسباب لما فيه من
معنى الإضافة حتى لا يمتد
حكمه

وانقادها بحسب ما يحدث من المنفعة ولذلك يقتصر الملك في الاجرة على حال استيفاء المنفعة حقيقة او تقديرها بتسليم العين ولا يثبت مستندا الى وقت العقد لان اقامة الغير مقام المنفعة في حق العقود عليه بمنزلة المضاف الى معدوم سيوجد كالوصية المضافة الى ما يمر تحليه العام والطلاق المضاف الى شهر واذا تحقق معنى الاضافة فيه لعدم العقود عليه في الحال ثبت فيه شبه السبب بقدره لان اضافة الانقضاء الى زمان سيوجد توجب عدم العلية في الحال ولكن ما وجد من الايجاب والقبول مقض الى الحكم بواسطة انقضاءه في حق الحكم عند وجود المنفعة فكان له شبه بالاسباب من هذا الوجه * بخلاف البيع الموقوف والبيع بشرط الخيار فان انقضاءه ثبت في الحال لقيام العقود عليه حالة العقد فلم يحتاج فيما الى اثبات معنى الاضافة فلم يثبت لهما شبه بالاسباب فاستند الحكم فيما الى زمان الايجاب واقتصر فيما نحن فيه على زمان وجود المنفعة لما ذكرنا * ولا يخال لما ثبت معنى الاضافة في هذا العقد لعدم العقود عليه فلم ينقد في حقه ينبغي ان لا يثبت الاضافة في حق الاجرة لقيام محلها وهو القيمة فيثبت ملك الاجرة به في الحال كما يثبت ملك الثمن بالبيع * لانا نقول نحن لا يثبت الاضافة في حق الاجرة ولكن لا يثبت ملك الاجرة في الحال رعاية للمساواة بين البدين ونظرا لجهتين فان ملك المنفعة لما لم يثبت للمستأجر لا يثبت ملك الاجرة للمستأجر ايضا حتى لو شرط في العقد تعجيل الاجرة يثبت الملك فيها للمستأجر ايضا لان حق المستأجر سقط بقبول شرط التعجيل فلم يبق للعائلة واجبة الرعاية * وهذا بخلاف ما اذا عجل المشتري الثمن الى البائع والخيار للمشتري حيث لا يملك البائع لان المانع من ثبوت الملك وهو الخيار قائم فلا يثبت الملك مع المانع كالدبون اذا عجل الزكوة قبل الحول لا يقع زكوة بعد تمام الحول لان المانع وهو الدين قائم فاما المانع ههنا فحق المستأجر وقسط فيثبت الملك في الاجرة (قوله) وكذلك اى وكقد الاجارة كل ايجاب مضاف الى وقت كالطلاق المضاف الى وقت وكالتذر المضاف الى وقت في المستقبل * علة اسمها لكونه موضوعا للحكم المضاف اليه ومعنى تأثيره في ذلك الحكم * لاحكاما تآخره الى الزمان المضاف اليه وعدم ثبوته في الحال لكنه يشبه الاسباب لما قلنا ان الاضافة تقديرا اوجبت شبهة السبب فحقيقة الاضافة اولى بذلك ولما ثبت معنى السببية في هذا الايجاب يثبت الحكم عند محي الوقت مقتصر على الاستدنا الى اول الايجاب * ولما كان علة اسمها ومعنى قبل محي الوقت صح تعجيل الاداء فيما اذا قال الله على ان التصديق بدينهم غدا حتى لو تصدق به قبل محي الدين وقع عن المذكور عندنا خلافا لفرز رحمه الله كاداء الزكوة بعد كل النصاب قبل حلول الحول وكاداء صدقة الفطر قبل يوم الفطر وكذا لو اضاف النذر بالصوم او بالصلوة الى زمان المستقبل يجوز تعجيله عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمه الله اوجود العلة اسمها ومعنى * وعند محمد وزفر رحمه الله لا يجوز لان الايجاب البدن مقبر بايجاب الله تعالى وما لوجه الله تعالى من العبادات الدينية في وقت بعينه لا يجوز ادائه قبله فكذا ما توجب على نفسه بخلاف الواجبات المالية * الا

وكذلك كل ايجاب مضاف الى وقت فانه علة اسمها ومعنى لاحكاما لكنه يشبه الاسباب وذلك ان يوجد ركن العلة اسمها ومعنى وتراخي عنه وصفه في تراخي الحكم الى وجوده واذا وجد الوصف اتصل بالاصل لحكمه فكان بمعنى الاسباب حتى يصح اداء الحكم قبله

ان اباحيفة والابوسف رحمهما الله يقولان ان الناذر يلتزم بنذر الصلوة والصوم دون الوقت لان
 معنى القرينة في الصوم والصلوة لا في تعيين الوقت فلا يكون الوقت فيه متبركا في الصدقة * ولا يقال
 العبادة في بعض الاوقات قد يكون افضل كما ورد به الاثر * لانا نقول النذر لا يستعد بالفضيلة
 بالاجماع فان من نذر ان يصوم يوم عرفة او عاشوراء فصام بعد مضي ذلك اليوم وما دونه في الفضيلة
 عن موجب نذره مع قدرته على مثل ذلك الوقت فيما بعد بخلاف الصوم الفرض والصلوة
 الفرض لان الشروع جعل الوقت سببا فيها فاذا آما قبل الوقت كان اداء قبل السبب
 فلا يجوز اليه اشير في المبسوط * وكان ذلك اى ما ذكرنا من عقد الاجارة والايجاب المضاف
 من القسم الرابع * ثم شرع في بيان القسم الرابع فقال ذلك اى القسم الرابع ان يوجد ركن
 الملة ويتراخى عنه وصفه فيترأى الحكم وهو وجوب الاداء الى وجود الوصف فن
 حيث وجود الاصل كان الموجود علة لان الوصف تابع للاصل فيعدمه لا ينعدم الاصل
 ولهذا يضاف الحكم الى الاصل دون الوصف ومن حيث ان ايجاب الحكم باعتبار الوصف
 وهو منتظر بعد كان الاصل قبل وجود الوصف طريقا للوصول الى الحكم فكان سببا *
 فاذا وجد الوصف اتصل بالاصل بحكمه اى اذا وجد الوصف وثبت الحكم اتصالا بالاصل
 بطريق الاستاذ اذا لوصف لا يتصل بنفسه فيصير الاصل بذلك الوصف علة * فكان
 اى الاصل قبل وجود الوصف بمعنى الاسباب لتوقف الحكم على واسطة وهى الوصف
 * وقوله حتى يصح اداء الحكم اى الواجب قبله اى قبل الوصف متصل بقوله ان يوجد
 ركن الملة * اما ومعنى ويتراخى عنه وصفه * ويحتمل ان يكون متصلا بقوله بمعنى الاسباب
 اى له حكم الاسباب باعتبار عدم الوصف ولكنه ليس بسبب حقيقة بل هو بدون الوصف
 علة حتى صح الاداء قبله * وذلك اى ما يشبه الاسباب من الملة مثل نصاب الزكاة *
 قال ما لك رحمه الله ليس النصاب قبل تمام الحول حكم الملة بل كونه تاما بالحول : نزلة
 الوصف الاخير من علة ذات وصفين فلا يجوز تمجيل الزكاة قبل الحول كالايجوز تمجيل
 الكفارة قبل الحنث وتمجيل الصلوة قبل الوقت * وعند الشافعي رحمه الله النصاب قبل
 الحول علة تامه لوجوب الزكاة ليس فيها شبه الاسباب بل الحول اجل اخر المطالبة
 عن صاحب المال تيسير اكال سفر في حق الصوم ولهذا صح التمجيل قبله ولو كان وصف
 كونه حولا من الملة لما صح التمجيل قبله كالموعجل قبل تمام النصاب * وقيل ان يجعل الاصل
 سائما * واذا كان كذلك وقع المؤدى زكاة غير موقوف على حلول الاجل كالمدين اذا
 عجل الدين كالمسافر اذا صام صح فرضا كالقيم اذا صلى في اول الوقت * واذا وقع المؤدى
 زكاة لم يكن له ان يسترد من الفقير ولا من الامام عند هلاك النصاب قبل الحول او عدم تمامه
 عند الحول كذا في الاسرار * ولكن اذ ذكر في المبسوط وكتب اصحاب الشافعي ان النصاب
 اذا هلك قبل الحول له ان يسترد الممحل الى التقدير منه اذ ادين له ان يعطيه ممجلا وان اطاع
 عند الاداء لم يكن له ان يرجع عليه فقل هذا يجوز ان يكون المذكور في الاسرار بعض اقواله

وذلك مثل زكاة النصاب
 في اول الحول هو علة
 اسما ومعنى اما اسما لانه
 وضع له ومعنى لكونه
 مؤثرا في حكمه لان الفناء
 يوجب المواساة لكنه جل
 علة بصفة التام في تراخي
 حكمه اشبه الاسباب الا
 يرى انه انما يتراخى الى
 ما ليس بمحدثه والى
 ما هو شبيه بالصل

* وعندنا هو علة في اول الحول ولكنه شبه الاسباب كاذكر في الكتاب * لانه اى
 النصاب وضع له اى لا يجاب الزكوة شرعا ولهذا تضاف الزكوة اليه ومعنى اكون النصاب
 مؤثرا في حكمه وهو الوجوب اذ الفناء بوجوب المواساة اى الاحسان الى الغير لقوله تعالى
 واحسنوا وافقروا والفناء في النصاب دون وصفه وهو النماء * وفي المغرب يقال آسيت لالى
 مؤاساة اى جعلته اسوة اتقدي به ويتقدي هو بى او واسيته لغة ضيقة * لكنه اى النصاب
 علة بصفة الفناء لقوله عليه السلام لا زكوة في مال حتى يحول عليه الحول * فلما تراخى
 حكمه اى حكم النصاب وهو وجوب الزكوة الى وجود وصف النماء * شبه النصاب قبل
 وجود الوصف الاسباب * ثم اوضح مشابهته بالاسباب بوجهين * احدهما ان الحكم وهو
 الوجوب آثار تراخى عن اصل النصاب الى ما ليس بمحدث بالنصاب وهو النماء فان النماء الحقيقي
 وهو الدر والنسل والسمن في الاسامة وزيادة المال في التجارة والنماء الحكمي وهو حولان
 الحول لا يشان بالنصاب بل السمن والدر والنسل في الحيوان يحصل بسومها في البرعى وسفادها
 وزيادة المال في اموال التجارة يحصل بكثرة رغبات الناس وتغير الاسعار الحادث بخلافه
 تعالى واذا لم يكن متاعا للحكم به وهو النماء حادثا بملك تأكد الاتصال بينه وبين الحكم
 من هذا الوجه فتقوى شبه السبب * وثمة احتراز عن الرعى وبحومقاة علة الجرح وان توقف الجرح
 على تحرك السهم ومضيه في الهواء * ووصوله الى الرعى اليه وتفوقه فيه الا ان بعض الوسائط
 لماحدثته لم يثبت له شبه بالاسباب في حق الحكم بل جعل علة للجرح حقيقة كذلك * والثاني
 ان الحكم تراخى الى ما هو شبه بالمال لان النماء الذى هو في الحقيقة فضل على الفناء بوجوب
 المواساة كاهل الفناء ونبت او زيادته اليسر في الواجب وهو مقصود فيه على ما عرف فكان
 اثره في وجوب الزكوة من هذا الوجه ثم لو كان الحكم متراخيا الى ما هو علة حقيقة غير مضافة
 الى النصاب كان النصاب سباحة حقيقيا كما ينشأ في دلالة السارق فاذا تراخى الى ما هو شبه بالمال كان له شبه
 بالاسباب ايضا * ثم بين جهة العلية في النصاب وجهة اصلها فقال ولما كان اى الحكم
 متراخيا الى وصف لا يستقل بنفسه * شبه اى النصاب بالمال اذ السبب الحقيقي ان تراخى
 الحكم عنه الى ما هو مستقل بنفسه غير مضاف الى السبب كافي دلالة السارق ولم يوجد *
 وكان شبه العلة غالب لان النصاب اصل والنماء وصف يمتد بالنصاب شبه المال من جهة نفسه
 وشبه السبب من جهة توقف الحكم على النماء الذى هو وصفه وتاميمه فيرجع شبه
 الذي ثبت له من جهة نفسه على الشبه الذي ثبت له من جهة وصفه * ومن حكمه
 اى حكم النصاب الذى ينشأ عنه شبه الاسباب ان لا يظهر وجوب الزكوة في اول
 الحول قطعا * فقوله قطعا داخل تحت التثنية يعنى لا يمكن القول بوجوبها في اول الحول
 بطريق القطع وان وجد اصل العلة لقوات الوصف عنها وهو النماء اذ العلة الموصوفة
 بوصف لا تعمل بدون الوصف كالارض علة لوجوب الشر أو الحراج بصفة النماء تحقيا
 او تقدرا بالتسكين من الزراعة فاذا فاق هذا الوصف من الارض لم تنب سببا للوجوب *

ولما كان متراخيا الى وصف
 لا يستقل بنفسه شبه المال
 وكان هذا شبه غالباً لأن
 النصاب اصل والنماء
 وصف ومن حكمه انه لا يظهر
 وجوب الزكوة في اول الحول
 قطعا بخلاف ما ذكرنا من البيوع
 ولما شبه العلة وكان ذلك
 اصلا كان الوجوب ثابتا
 من الاصل في التقدير
 حتى صبح التجهيل لكن
 ليصير زكوة بعد الحول

بخلاف ما ذكرنا من البيع الموقوف والبيع بشرط الخيار فإن الله تركها ووصفها
موجودة قبل وجود الاجارة والشرط الا ان حق المالك التعليق بالشرط يمتنع ثبوت الحكم فعند
زوال المانع يثبت الحكم من اول الإيجاب بلا شبهة فاذن تلك المشتري المبيع بزوايد المتصلة
والمتصلة * وبخلاف المسافر اذا صام شهر رمضان والمقيم اذا صلى في اول الوقت فان المؤدى
يقع عن الواجب بلا شبهة لوجود الله مطلقا بصفتها * ولما اشبه الصاب الغل وكان
التصاب اصلا كان وجوب الزكاة تبعا من الاصل في التقدير لان الوصف متى ثبت والوصف
لا يقدم بنفسه بل بالموصوف استند الى اصل التصاب وصار من اول الحول متصفا به حول
كرجل يمشي مائة يكون الوصف من البقاء ذلك الوليد بعينه من اول ما ولد الى هذا الزمان
واذا استند الوصف استند الحكم وهو الوجوب الى اوله ايضا فيصح تمجيل الزكاة قبل تمام
الحول على خلاف ما قاله مالك رحمه الله لوقوع الاداء بعد وجود اصل الله * لكن ليصير
المؤدى زكاة بعد الحول على خلاف ما قاله الشافعي رحمه الله لعدم وصف الله في الحال فاذا
تم الحول ونصاه كامل جاز المؤدى عن الزكاة لاستناد الوصف الى اول الحول وان لم يكن
كاملا كان المؤدى تطلوعا حتى لو كان ادائه الى الفقير لم يكن له ولاية الاسترداد منه بحال لان
القرينة قد تمت بالوصول الى يده وان لم يتم زكاة * وان اداه الى الامام كان له ان يسترد منه
اذا كان قائما في يده لان الدفع اليه لا يزيل ملكه عن المدفوع (قال قيل) لوعجل الزكاة
الى الفقير فصار غنيا قبل الحول وارادوا العياذ بالله ثم تم الحول والتصاب كامل جاز المؤدى
عن الزكاة كذا في التحسين ولو صار المؤدى زكاة بعد الحول لشرط اهلية المصرف عند
تمام الحول كالشرط كمال التصاب (قلنا) وصف كون التصاب حوليا وان ثبت بعد تمام الحول
لكنه يثبت مستندا الى اول السبب بحكمه فيصير المؤدى زكاة بعد الحول من حين الاداء
لامقتصرا على تمام الحول فيعتبر اهلية المصرف عند الاداء لا عند تمام الحول فكان استثناءه
اوارتداده قبل الحول ويعتبه سواء * والحول ليس بمعنى الاجل كما زعم الخصم لان الاجل
يسقط بموت المديون ويصير الدين حالا ويؤخذ من تركته ويموت صاحب المال في انشاء
الحول ههنا يسقط الواجب ولا يؤخذ من تركته * وكذا المديون تلك اسقاط الاجل
ولا يملك صاحب المال ههنا اسقاط الحول فرقا انه ليس بمعنى الاجل (قوله) وكذلك اى
ومثل التصاب مرض الموت علة لتغير الاحكام من تعلق حق الوارث بالمال وحجر المريض
عن التبرع بما تعلق به حق الوارث من الهبة والصدقة والحجابة والوصية ونحوها * اسما
لانه وضع في الشرع لتغير من الاطلاق الى الحجر * ومعنى لانه مؤثر في الحجر عن التصرف
فما هو حق الوارث بعد الموت كما اشار اليه النبي صلى الله عليه وسلم في حديث سعد بن مالك
انك لان تدع ورثتك اغنياء خير من ان تدعهم عالة يتكففون الناس فتمه عن التبرع فيها
وراء الثلث لحق الورثة * الا ان اى لكن حكم المرض وهو الحجر عن التصرف يثبت
بالمرض بوصف اتصاله بالمت فاشبه الاسباب من هذا الوجه وهو ان الحكم توقف على امر

وكذلك مرض الموت علة
لتغير الاحكام اسما ومعنى
الا ان حكمه يثبت به بوصف
الاتصال بالمت فاشبه
الاسباب من هذا الوجه
وهو في الحقيقة علة

آخر كتوقف وجوب الزكوة على النساء ولما كان هذا الوصف معدوما في الحال لم يثبت
الحجر بآثار حتى لو وهب المريض جميع ماله وسلمه الى الموهوب له يصير له ملكا في الحال لان
الملك لم يتم بوصفها فاذا اتصل به الموت تمت العلة وانصف المرض بكونه مرضا يمينا من
اول وجوده لان الموت يحدث بالام تجتمع وعوارض من يله لقوى الحياة وهذه العوارض
ثابتة من ابتداء المرض فيضاف اليها كلها بمنزلة جراح متفرقة سرت الى الموت فانه يضاف
الى الكل دون الاخير واذا استند الوصف الى اول المرض استند بحكمه وهو الحجر
فيصير كانه تصرف بعد الحجر فلا ينفذ الا باجازه صاحب الحق واذا برأ من المرض كان
تبرعه نافذا لان العلة لم تتم بصفتها * وهذا اي المرض اشبه بالعلل من النصاب لان الوصف
الذي تراخي الحكم اليه وهو الموت حادث به فان ترادف الآلام التي تحدث بالمرض مفق
الى الموت بخلاف النصاب فان الوصف فيه ليس بمحدث به كما ينسأ * وكذلك اي ومثل
المرض والنصاب الجرح علة للهلاك * اسما لانه موضوع له ويضاف الهلاك اليه يقال
مات فلان بجرح فلان * ومعنى لانه مؤثر فيه ولكن تراخي حكمه عنه وهو الهلاك
الى وصف السراية * وذلك الوصف قائم بالجرح اي ثابت به كثيوت الموت بالمرض
لا كوصف النجاء في النصاب فانه ليس ثابت به فكان الجرح قبل السراية علة تشب الاسباب لتوقف
حكمه على الوصف * قال شمس الائمة رحمه الله وكذلك الجرح علة لوجوب الكفارة في الصيد
والادعى بصفة السراية وهي صفة منتظرة فكان الموجود قبل السراية علة تشب السبب حتى
يجوز اذا الكفارة بالمال والصوم جميعا واذا اتصل به الموت كان المؤدى حائرا عن الواجب * قال
وهذا كله لان الوصف لا يقوم بنفسه وانما يقوم بالوصف فلا يمكن جعل الموصوف احدوصفي
العلة ليكون سببا لالة * ولا يمكن جعل الوصف علة معنى وحكم بمنزلة اخر الوصفين وجودا من
علة هي ذات وصفين فلذا جعلناها اي النصاب والمرض والجرح علة تشب السبب (قوله) وكذلك
اي ومثل ما ذكرنا من النصاب وغيره ماهو علة الملك * فانه الضمير راجع الى ما * علة تشب
الاسباب وذلك لان علة الحكم لما كانت مضافة الى علة اخرى كان الحكم مضافا الى الاولى بواسطة
الثانية فكذلك مقتضى مضاف الى المنتضى بواسطة المنتضى وكانت العلة الاولى بمنزلة علة توجب
الحكم بوصف هو قائم بالعلة فكذلك الحكم هناك يضاف الى العلة دون الصفة فهنا ايضا يضاف الى
العلة دون الواسطة فنحن ان العلة الاخيرة يحكم بها تصاف الى الاولى كانت الاولى علة * ومن حيث
انها لا توجب الحكم الا بواسطة اخذت شبه بالسبب * وهذا القسم هو الذي ساء الشيخ سبا
في معنى العلة في باب تقسيم السبب اورده في الموضعين باعتبار الشبهين * وذلك اي ماهو علة
العلة مثل شراء القريب فانه علة لتعق بواسطة الملك اذا اشترى بوجوب الملك والمالك في القريب
بوجوب التعق بقوله عليه السلام من ملك ذارحم محرم منه عتق عليه فيصير التعق مضاعفا للشراء
لكون الواسطة وهي الملك من موجباته فكان شراء القريب اعتاقا حتى لو اشترى ما وابعن الكفارة
تدأ به * بخلاف ما اذا اشترى الخلو في بتمه بنية الكفارة حيث لا يتأدى به الكفارة لان

وهذا اشبه بالعلل من النصاب
وكذلك الجرح علة اسما
ومعنى لكن تراخي حكمه
الى وصف السراية وذلك
قائم بالجرح فكان علة
يشبه الاسباب وكذلك
ماهو علة العلة فانه علة
يشبه الاسباب وذلك مثل
شراء القريب لما كان علة
للالكان علة لتعق ايضا

الواسطة وهي الشرط يضاف اليه التيق وجودا عنده لا وجوبا به والتيق عند وجوده مضاف الى ما هو باق بعد وجود الشرط وهو قوله انت حر ولم يقرن به نية الكفارة حتى لو اقترنت به النية عند التعلق بان عني قوله ان اشتريتك فانت حر الحرية عن الكفارة اجزى عنه لاقران نية الكفارة بالاعتاق كذا في المبسوط * وكذلك اى مثل شراء القرب الرمي عليه للقتل شبهة بالاسباب لانه يوجب تحريك السهم ومضيه في الهواء وتفوزه في المقصود بالرماية الا ان هذه الوسائط لما كانت من موجبات الرمي كان الرمي عليه للقتل كالشراء للعتق حتى وجب القصاص على الرامي ولم تقصر هذه الوسائط شبهة في وجوب القصاص ولما رآه الحكم عن الرامي الى وجود هذه الوسائط حتى لم يجب القصاص بمجرد الرمي اشبه الاسباب * وكذلك اى وكالرمي التزكية اى بتدليل الشهود عند ابي حنيفة رحمه الله بمنزلة علة الملحة للحكم بالرجم فيما اذا شهدوا بالزنا على محسن لان الموجب للحكم بالرجم شهادة الشهود وهي لا تكون موجبة بدون التزكية فكانت التزكية علة الملحة حتى اذا رجع المزكون بان قالوا نكذب ضمنوا الدية عنده لما ذكرنا يفتى في مسألة شراء القرب ان علة الملحة بمنزلة علة الملحة في اضافة الحكم فمن هذا الوجه يصير الحكم مضافا الى التزكية * ولكن من حيث ان التزكية صفة للشهادة يتي الحكم مضافا الى الشهادة فضمن الشهود عند الرجوع ايضا وعنده ابي يوسف ومحمد وهما الله لاضمان عليهم بحال لانهم اشروا على الشهود خيرا فكان بمنزلة ما لو اشروا على المشهود عليه خيرا بان قالوا هو محسن والاضمان يضاف الى السبب هو تمتد لآل ما هو حسن وخير الا ترى ان الشهود لو رجعوا مع المزكين لم يضمن المزكون شيئا والجواب ان المزكين ليسوا كشهود الاحصان فانهم لم يحملوا ما ليس بموجب موجبا اذ الشهود بالزنا بدون الاحصان موجب للعقوبة ولكنها لا توجب شيئا بدون التزكية فالزكوة بن بناء الخير كذا اعملوا سبب التلف بطريق التعدي فضمنوا واما اذا رجع الشهود معهم فقد اقبلت الشهادة تعديا وامكن الاضافة اليها على القصور لانها تمتد لم يحدث بالتزكية لاختيارهم في الاداء فلم يضاف الى علة العلة كذا في الاسرار (قوله) واما الوصف الذي له شبهة المال فكل حكم تعلق بكذا اى الوصف الذي كذا فاحد الوصفين المؤثرين من العلة التي هي ذات وصفين فان لكل واحد منهما شبهة الملحة لا يترك كل واحد منهما في الحكم حتى اذا قدم احد هـ لم يكن سببا * وهذا رد لما ذكره القاضي الامام وشمس الاثمة رحمه الله ان وجود بعض ما يتم علة بانضمام معنى آخر اليه كاحد شرطى البيع وصفى علة الربوا من الاسباب المحضة لان الحكم لا يثبت ما لم تتم العلة فكان المبدأ معتبرا لمانه وكان كالطريق الى المقصود عند غيره وذلك الغير ليس بمضاف اليه فيكون سببا محضا فقال احد الوصفين اذا قدم لم يكن سببا لانه ليس بطريق موضوع لثبوت الحكم بعينه بل مؤثر في اثبات الحكم ومن اركان العلة ان لم يكن سببا وليس بعلته بنفسه ايضا لقوات الشطر الثاني من العلة لكن له شبهة المال لكونه احد ركبي العلة او اركانها * وهذا القسم هو الذي سميته علة معنى لاسما ولا حكما وكان هذا الخلاف راجع الى ان العلة اذا تركبت من وصفين او اوصاف كان المجموع هو العلة عند

وكذلك الرمي الا ان الحكم لما رآه عند اشبه الاسباب وكذلك التزكية عند ابي حنيفة رحمه الله بمنزلة علة الملحة حتى اذا رجع المزي ضمن لما ذكرنا واما لوصف الذل له شبهة المال فكل حكم تعلق بوصفين مؤثرين لا يتم نصاب العلة الا بهما فكل واحد منهما شبهة المال حتى اذا تقدم احد هـ لم يكن سببا لانه ليس بطريق موضوع وليس بعلته لكن له شبهة المال ولهذا قلنا ان الجنس بانقراده يجرم النسبانية وكذلك القدر لان ربوا النسبانية شبهة الفضل فثبت بشبهة العلة وهو احد الوصفين

بعض بوصفة الاجتماع هي الملة عند قوم والوصف الزائد المجهول الذي لا يتصور انعقاد الملة بدون عند آخرين حتى قالوا في سفينته لا تفرق بوضع كره وتفرق اذا زيد على الكره قفيز اذا وضع فيها كره وقفيز حتى غرقت كان الكره والقفيز جميعا ملة فثلب عند الفريق الاول وصفة الاجتماع عند الفريق الثاني وقفيز واحد غير عين من الجملة عند الفريق الثالث على ما عرف تمامه في الميزان فكان الشيخين اختارا القول الثاني والثالث فكان الوصف الاول قبل وجود الوصف الثاني خاليا عن صفة الاجتماع وعن كونه واحدا من الجملة غير عين لكونه عينا فلا يمكن له تأثير في الحكم فكان سياحضا واختار الشيخ المذهب الاول فكان للوصف الاول نوع تأثير في الحكم قبل وجود الآخر فلم يحل عن معنى الملة ولهذا ولان لاحد الوصفين شبهة الملة قلنا ان الجنس الذي هو احد وصفي ملة الربوا يحرم ربوا النسبة حتى لو اسلم قوها في قوهي لا يجوز وكذا القدر حتى لو اسلم شعيرا في حنطة او حديدا في رصاص لا يجوز ايضا لان ربوا النسبة شبهة الفضل فان للتقدم منزلة على النسبة عرفا وعادة حتى كان الثمن في البيع نسبة اكثر منه في البيع بالتقدم ثبتت شبهة الملة لان حرمة النسبة منية على الاحتياط وهي اسرع ثبوت من حرمة الفضل لقوله عليه السلام اذا احتلف التوابع فبيعوا كيف شئتم بعد ان يكون بدا بيد ويجوز ان ثبت باحد الوصفين الذي له شبهة الملة ولا يثبت به حرمة الفضل لانها اقوى الحرمتين ولهاعلة معلومة في الشرع فلا ثبت بما هو دونها في الدرجة ولا يقل ولو ثبت حرمة شبهة الفضل لشبهة الملة لزم توزيع الحكم على اجزاء الملة وهو باطل لانا قول ثبوت حرمة النسبة باحد الوصفين باعتبار انه عام ثبوتها لا باعتبار التوزيع اذ التوزيع ان ثبت باحد الوصفين بعض حرمة الفضل ولم يثبت شيء منها به (قوله) واما الملة معنى وحكما لاسما فهي الوصف الآخر وجودا من ملة ذات وصفين مؤثرين واحتراز بهذا القيد عما اذا توقف الحكم على وصفين احدهما مؤثر فيه دون الآخر فان الوصف المؤثر هو الملة والوصف الآخر شرط اما كونه ملة حكما فلان الحكم يوجد عنده ويضاف اليه لانه اي الوصف الوجودي آخر اشاركه الاول في الوجوب اي في انجاب الحكم ولكن ترجيح على الاول بالوجود اي بوجود الحكم عنده فيضاف الحكم اليه فان قيل للمشارك الاول في الوجوب ينبغي ان يكون الحكم مضافا اليهما جميعا قلنا لا ترجح الوصف الاخير بوجود الحكم عنده عدم حكم الاول قدبرا لان الملة تارة تنعدم بمعارضة الراجح وتارة تنعدم لمعنى في ذاته فانعدم الاول بالراجح وصار الحكم مضافا الى الوصف الاخير كافي للمعنى الاخير في السفينة والقدرح الاخير في السرور وردة احد الزوجين فان الحكم فيها مضاف الى الوصف الاخير وفي اسلام احد الزوجين كان ينبغي ان يكون كذلك غير اناما اخفنا الفقرة اليه لانه عاصم على ما عرف كذا ذكر الشيخ رحمه الله في بعض مصنفاته وذكر في التتويج ان الحكم اما يضاف الى آخر اوصاف الملة لان ماضى ان يصير موجبا بالاخير ثم الحكم يجب بالكل فيصير الوصف الاخير كلمة الملة فكان له حكم الملة وذلك اي تعلق الحكم بوصفين مؤثرين ثم اضافته الى آخرها وجودا مثل القرابة والملك للمعنى القريب فان كل واحد

واما الملة معنى وحكما لاسما
فكل حكم تعلق بملة ذات
وصفين مؤثرين فان اخرها
وجودا ملة حكما لان
الحكم يضاف اليه لانه
ترجح على الاول بالوجود
وشاركه في الوجوب
ومعنى لانه يؤثر فيه لاسما
لان الزك نتم بهما فلا يسمى
بذلك احدهما

من الوصفين مؤثر فيه * اما القرابة فلان المتق صلة والقرابة توتر في انجاب الصلة * والرق موجب للقطع لاستلزامه الاستدلال فوجب صيانة القرابة عما يوجب القطع الا ترى انها صنت عن ادنى الرقن وهو التكاح احتراز عن التطلع فلان تصان عن اعلاها كان ادنى * وكذا الملك مؤثر في انجاب الصلات حتى استحق العبد النفقة على مولاه بالملك حتى لو كان العبد بين اثنين يلزمهما النفقة بعدد الملك والنفقة صلة * والزكوة تجب صلة * للفقراء بالملك وكذا العشرة * توضحه ان الملك علة * لملك الاعتاق كالتكاح علة * لملك الطلاق فكان في الملك معنى العلة * لانه معمل للعلة * واذا ظهر التأثير للوصفين وعدم الحكم بفوات احدهما كان المجموع علة * واحدة لان يكون القرابة علة * للملك شرطا كما زعم الشافعي رحمه الله * ثم الحكم يضاف الى الوصف الاخير منهما وجودا لما ينشأ فاذا كانت القرابة ساقطة ثم وجد الملك كان التق مضافا اليه حتى صار المشتري مضافا لان الشراء يوجب الملك * والملك يوجب التق فكان التق الثابت مضافا الى الشراء فيكون الشراء اعتاقا بواسطة الملك بطريق الحقيقة لا كناية عن الاعتاق كما قال الشافعي رحمه الله لان الحكم لا يتغير بالواسطة حتى كانت الواسطة ثابتة بالاولى كالرعي يكون تقلا بواسطة التفوذ والوصول الى الرعي بطريق الحقيقة لا بطريق المجاز اليه اشير في الاسرار واذا ثبت ان الشراء اعتاق وقع عن الكفارة عند التيق يخرج به عن العهدة لانه تحرر ربة على قدر ما لزمه بالنص * فتبين بهذا ان الحكم مضاف الى الوصف الاخير اذ لو كان مضافا اليهما بعد وجود الوصف الثاني لما كان الشراء اعتاقا ما واما وقع عن الكفارة كما عتاق ام الولد * وحتى تأخرت القرابة اضيف التق اليها حتى لو ورت اثنان عبدا مجهول النسب او اشترياه ثم ادعى احدهما انه ابنه غرم لشرى كقيمة نصيبه لان القرابة التي هي اخر الوصفين وجودا حصلت بضمه فيضاف التق اليه ويجعل المبدى معتقا بواسطة القرابة كما جعل المشتري معتقا بواسطة الملك وهذا كالمشهد الرجلان بنسب رجل فورث به وجب الا بعد ثم رجعا فان كانا شهدا به بعد الموت ضمنا بالابعد ما اتلفا عليه من الارث وان كان قبل الموت لم يضمن لان الارث يثبت بالموت والنسب جميعا فان كان الموت سابقا اضيف الى النسب فصارا متلفين على الا بعد نصيبه باثبات نسب الاقرب وان كان متأخرا كان الارث مضافا الى الموت الثابت بعد النسب فلم يصر الشاهدان متلفين لان الموت لم يثبت بشهادتهما فكذا ههنا كذا في الاسرار * ورايت في بعض فوايد هذا الكتاب انه لو ملك عبدا مجهول النسب ثم ادعى انه ابنه ناولا عن الكفارة لا يجزيه عن الكفارة لان التق يضاف الى القرابة وهي امر جبري فلا يصلح للتكفير بخلاف الشراء لانه امر اختياري فيصلح للتكفير * وهذا الفرق لا يصح لان الملك الذي تعلق به التق في الشراء امر جبري ايضا كقرابة ههنا والدعوى التي توجب القرابة ههنا امر اختياري كالشراء ههنا فكيف يمكن ان يجعل بالدعوة معتقا كما جعل بالشراء ولهذا جعل معتقها في ضمان نصيب الشريك لكن ان ثبت الزاوية بالفرق الصحيح ان القرابة وان ثبت بالدعوة لم يثبت مقتصرة على حال الدعوة بل ثبت من حال الطوق فيستند التق الى زمان الملك من هذا الوجه وقد خلا عن التية في ذلك الزمان فلا ينوب عن الكفارة كما ينوب في الخوف بمتقه فيكون الدعوة

وذلك مثل القرابة والملك
للتق فان الملك الذي تأخر
اضيف اليه حتى يصير
المشتري معتقا ومعنى
تأخرت القرابة اضيف
اليها حتى لو ورت اثنان
عبدا ثم ادعى احدهما انه
ابنه عزم لشرى كقيمة
نصيبه الى القرابة بخلاف
شهادة الشاهدان فان
آخرهما شهادة لا يضاف
الحكم اليه لانه لا يملك
الا بالفضل والفضل يقع
بالجملة فلا يترجح البعض
على البعض في الحكم فاما
علة اسمها وحكما لا معنى
خلل السفر للرتبة

اعتاقا في الحال من وجه دون وجه بخلاف الشراء فان الملك يثبت به مقتصرا عليه من كل وجه
فيكون الشراء اعتاقا من كل وجه كما ينبت في الكفارة ولا يلزم على ما ذكرنا اذا اورثناه
بنوى به الكفارة حيث لا يجزىه او وورث رجلان عبدا هو قريب احدهما حتى عتق عليه
حيث لا يضمن نصيب شريكه وان كان موسرا لان الميراث يثبت للمرء بدون وضع اليد
فلا يمكن ان يحمل اعتاقا بواسطة الملك والتكفير يتأدى بالاعتاق بخلاف شهادة الشاهدين
فان اخرها شهادة لا يضاف الحكم اليه ولا يحمل علة للاستحقاق معنى وحكما وان كان يثبت
استحقاق الحكم عنده * لانه اى المذكور وهو الشهادة لا يعمل الا بالقضاء ان ليس الشاهد
ولاية الزام والقضاء يقع بشهادتهما جملة ولا يصور فيه كون احدهما سابقا والاخر متما
لمعة الاستحقاق * ولان الشاهد نقل علمه الى القاضي وعلمه اوجب القضاء عليه ولا يتصور
الرجوعان في حصول العلم له ولان في الشهادة وصف الكرامة للشاهد فان قبول قوله كرامة له ووصف
الحجة للمشهود له والثاني تبع للاول فلا يمكن ان يحمل احدهما اصلا * وبخلاف ما اذا جرح
رجلان رجلا احدهما بعد الاخر فبات المجرع كان الموت مضاعفا الى الجرحين لاني الجرح
الاخير لان كل جراحة علة تامة بنفسها والحكم في الملل اذا اجتمعت تضاعف الى كل واحدة
كان ليس معها غيرها وكلا منا في علة واحدة لها وصفان وكذا لا يتقن بان الحكم وهو الزهوق
بأيهما حصل فلا يمكن الترجيح حتى لو جرح احدهما وجز الاخر رقبته كان الحكم مضاعفا
الى الجز لا لتصل الحكم به بقنا * وبخلاف الايجاب والقبول في البيع حيث لم ينف الحكم
الى اخرها وجودا بل يضاف اليهما جميعا لان كل واحد منهما علة على حدة فلا يوجب علة ملك
المبيع والقبول شرط في حقه والقبول علة ملك الثمن والايجاب شرط في حقه فيضاف كل
واحد من الحكمين الى علة كذا في الطريقة البرغرية * والاولى ان يقال علة الملك هي
العقد الذي حكم الشرع بوجوده بعد الايجاب والقبول وهو الذي يسمى بالبيع ويوصف
بالبقاء ويرد عليه الفسخ فكان الحكم مضاعفا اليه دون الايجاب والقبول (قوله) والمرض
عطف على السفر اى السفر والمرض كل واحد منهما علة للرخصة النابتة به اسما وحكما
لامعنى * وذلك اى كون السفر علة اسما وحكما ان السفر تعلق به في الشرع الرخص اى
ثبتت متصله به حتى اذا جاوز ثبوت المرص قصر الصلوة فكان علة حكما * ونسبت الرخص
الى السفر شرعا يقال رخصة السفر القصر والافطار فكان علة اسما ايضا * الا ترى
ايضا ان لكونه علة اسما * لم يحل له الفطر يعنى في هذا اليوم لانه حين اصبح مقيا وجب
عليه اداء الصوم حقا لله تعالى وانما انشأ السفر باختياره فلا يسقط به ما قرر وجوبه عليه
اذا السفر ليس يتألف للاستحقاق * وهذا اى هذا السفر في حق هذا اليوم ليس بمله حكما
لعدم تعلق الرخصة به حيث لم يحل له الافطار فيه * ولا معنى لان المؤثر هو المشقة لا نفس
السفر فلما صار هذا السفر شبهة في سقوط الكفارة مع انه ليس بمله حكما ولا معنى علمنا
انه علة اسما اذ لو لم يكن علة اسما ايضا لوجب الكفارة لوجود الافطار بلا ترجص صورة

والمرض ومثل النوم
الحدث وذلك ان السفر
تعلق به في الشرع
الرخص فكان علة حكما
ونسبت الرخص اليه
فصار علة اسما ايضا
الا ترى ان من اصبح صائما
ثم سافر لم يحل له الفطر
ومع ذلك اذا افطر لم يلزمه
الكفارة وهذا ليس بمله
حكما ولا معنى فلما صار
شبهه علمنا انه علة اسما
واما المعنى فلان الرخصة
تعلقت بالمشقة في الحقيقة
الا انه اضيف الى السفر لانه
سبب المشقة فاقسم مقامها
وكذلك المرض لانه

ومعنى * واما المعنى اى فوات معنى العلة عن السفر فلان الرخصة تعلقت بالمشقة في الحقيقة دون السفر لانها هى المؤثرة في إيجاب الرخصة التى منها على اليسر والسهولة كما اشار الله تعالى اليه بقوله يري الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر . الا انه اى لكن الحكم وهو ثبوت الرخصة انصف الى السفر دون حقيقة المشقة لانها امر باطن يتفاوت احوال الناس فيه فلا يمكن الوقوف على حقيقته فاقام الشرح السفر الخصوص مقام المشقة لانه سبب المشقة في الغالب . قال الشيخ رحمه الله في مختصر التقوم السفر علة موجبة للمشقة على كل حال فان المسافر وان كان قد فاهة لا يخلو عن قليل مشقة وقد تعدد الوقوف عليها فسقط اعتبارها وتعلق الحكم بالسفر الذى هو علة العلة . واذا يضاف الحكم الى علة العلة عند تعدد اضافته الى الله . فلذلك دار الحكم مع السفر وجودا وعدما . وكذلك اى ومثل السفر المرض علة للرخصة . اسما لان الرخصة المتعلقة به تسبب اليه كما تسبب الى السفر رخصة . وحكما لان الحكم ثبت مقتربا به من غير تأخر . لامنى لان العلة المنعوية ماله اثر في إيجاب الحكم ولا اثر لنفس المرض في إيجاب الرخصة بل الموجب الحقيقي معنى تحته وهو خوف التلف وازدياد المرض لكن لما كان المعنى اسما باطنا سقط اعتباره في اضافة الحكم اليه وصار الحكم متعلقا بالمرض الذى هو سبب الخوف والمشقة . وهذا دون الاول لان السفر يوجب المشقة بكل حال فاما المرض فقد يوجب خوف التلف والمشقة وقد لا يوجب كذا ذكر المصنف في شرح التقوم وهو معنى قوله الا انه اى المرض متبوع الى آخره (قوله) وكذلك اى ومثل المذكور سابقا للاستبراء هو الاحتراز عن الوطئ ودواعيه في الامة عند حدوث الملك فيها الى اقضاء حيشه او ما يقوم مقامها . متعلق بالشفل اى وجوبه متعلق بالشفل هو مصدر شغل المعنى للمغول لاشغل المعنى للفاعل يعنى هو متعلق في الحقيقة بوجه اشتغال الرحم بما الغير لانه هو المؤثر في إيجابه اذ المقصود منه صون الماء عن الخلط بما آخر والاحتراز عن سقى زرع الغير التهي عنه بقوله عليه السلام من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يسقى ماء زرع غيره وذلك يجب تحسد توهم الشغل لكن الشغل لما كان باطنا سقط اعتباره وتعلق الحكم باستحداث ملك الوطئ ملك العين الذى هو سبب ظاهر لان الشغل يكون بالوطئ . وبذلك يمكن من الوطئ فن حيث ان التمكن من الوطئ لا ينفك عن الملك كأن للملك اتصال به فاقام مقامه كذا في شرح التقوم . واشير في التقوم الى ان العلة صيانة الماء عن الاختلاط بما قد وجد الا انه لو علق بالماء وهو امر باطن لتعدد علته مراتبه فعلق بالسبب المؤدى الى خلط المياه وهو استحداث ملك الوطئ ملك العين لان هذا الاستحداث يصح من غير استبراء لزم الباع ومن غير ظهور براءة رحمها عن ماء فلو اجنا الوطئ لثاني بنفس الملك لادى الى الخلط فكان الاطلاق بنفس الملك سببا مؤديا اليه فوجب الاستبراء لهذا المعنى * وانما لم يجب الاستبراء باستحداث ملك الوطئ بالكاح في الحرة والامة حتى لو تزوج امة لا يجب عليه الاستبراء وان احتمل رحمها

متنوع فهاهوى سبب للمشقة
 اقيم مقامها ما لا تفلو وكذلك
 التوم بما كان منه سببا لاسترخاء
 للمفاصل اقيم مقامه فصار حدثا
 وانما نقل الى السبب
 الظاهر لتيسير وكذلك
 الاستبراء متعلق بالشفل
 ثم نقل الى استحداث سبب
 الشغل تيسيرا وامثلة هذا
 الاصل اكبر من ان يخصى
 وذلك بطريقين يكون
 اقاعدة السبب الداعى مقام
 الدعو مثل السفر والمرض
 والنوم والمس والنكاح
 مقام الوطئ والثاني ان
 يقوم الدليل مقام المدلول
 مثل الخبر عن الحببة مقام
 الحببة ومثل الطهر مقام
 الحاجة في اباحة الطلاق
 ومثل مسائل الاستبراء
 وطريق ذلك وقفه من
 ثلاثه اوجه احدها
 لدفع الضرورة والعجز
 وثبت في قوله ان احببني
 او ابغضتني فانت طالق
 وفي الاستبراء وفي قيام
 النكاح مقام المال للاحتياط
 كما قيل في تحريم الدواحي
 في الحرمان والمبادات

الشغل بما المولى لعدم وجوب الاستبراء على المولى قبل الزوج * لأن الكاح مامر في
الاصل الاعلى رحم فارغة او بعد المبالغة في الاحتياط لمرفة الفراغ بترتيب ثلاثة اقراء الزائدة
على مدة الاستبراء فلم يتعلق به وجوب الاستبراء ثم لما كان الفراغ امرا باطنا دار الحكم
على التكاح فقيل لا استبراء في التكاح بحال اعتبارا لاصله كما ان الاستبراء واجب في حدوث
ملك اليين وان كنت الحاربة بكرا او مشترأة من امرأة اعتبارا لاصله * وذكر في المبسوط
ان الاستبراء وظيفة ملك اليين كما ان العدة وظيفة ملك التكاح فكما لا يتقل وظيفة ملك
التكاح الى ملك اليين لا يتقل وظيفة ملك اليين الى ملك التكاح * واسئلة هذا الاصل
وهو اقامة الشيء مقام غيره اكر من ان تحصى كاتامة البلوغ مقام اعتدال العقل والتكاح
مقام العلوق في ثبوت النسب والتقاء الحائنين مقام خروج النى في انجاب النسل والحلوة
مقام الدخول وغيرها * وذلك اى وضع الشيء مقام غيره بطريقين * والفرق بينهما
ان السبب لا يخلو عن تأثير له في المسبب او فاضا اليه والدليل يخلو عن ذلك كذا قيل .
والمس والتكاح قيام اى كل واحد منهما مقام الوطى في ثبوت حرمة المصاهرة لان كل
واحد منهما سبب دواع اليه * مثل الخبر اى الاخبار عن الحجة قام مقام الحجة فيها اذا
قال لامرأته ان كنت تحبيني فانت طالق فقالت احبك لان اخبارها دليل على وجود
ما جعله شرطا قائم مقام المدلول عند تمدن الوقوف عليه ولكنه مقتصر على المجلس حتى
لو اخبرته عن الحجة خارج المجلس لابقع الطلاق لانه يشبه التخيير من حيث انه جعل
الامر الى اخبارها ومحببتها والتخيير مقتصر على المجلس ولو كانت كاذبة في الاخبار
يقع الطلاق فيما بينه وبين الله تعالى لان حقيقة الحجة لا يوقف عليها من جهة غيرها ولا
من جهتها لان القلب متقلب لا يستقر على شيء فالايوقف عليه يتعلق الحكم بدليله كالسفر
مع المشقة والنوم مع الحدث فصار الشرط الاخبار عن الحجة وقد وجد فيثبت الحكم كذا
في شرح المبسوط للمصنف رحمه الله * ومثل الطهر اى الطهر الحالى عن الجماع قام مقام
الحاجة الى الطلاق في اباحة الطلاق * وبانه ان الطلاق امر محظور في الاصل لما فيه من قطع
استكاح المسنون ولكن المحظور قد يحمل مباشرة لضرورة كتناول الميتة وقد يقع الحاجة الى
الطلاق عند العجز عن المضى على مقتضى المقد وائمة حقوق الله تعالى المتعلقة بالتكاح فلو
لم بقدر على الطلاق لا تقلب التكاح المشروع للمصالح مفسدة فشرع الطلاق للحاجة اليه
ثم هي امر باطن لا يوقف عليه قائم دليل الحاجة وهو الاقدام على الطلاق في زمان يحدد
الرغبة اليها وهو الطهر الحالى عن الجماع مقام حقيقة الحاجة يسيرا * ومثله سائل الاستبراء
فان دليل الشغل فيها وهو استحداث الملك اقيم مقام المدلول وهو الشغل حتى دار الحكم
معه وجودا وعندما كذا في المبسوط * فلذلك وجب الاستبراء في الحاربة المشتراة من المرأة
ومن الصغير بانها عماله ابوه والحاربة البكر لوجود الاستحداث وان يتقا بدم الشغل *
وعن ابى يوسف رحمه الله انه اذا تيقن لفراغ رحمها من ما بالبيع لا يجب عليها استبراء لان

ولدع الحرج كافي في
السفر والطهر القائم مقام
الحاجة والتقاء الحائنين
والمباشرة الفا حشة
لا يجب الحدث عند ابى
حيفة وابى يوسف رحمه الله

الاستبراء كاسمه لتبين فراغ الرحم وقاس بالملقة قبل الدخول انه لا يلزمها المدة لان المقصود من المدة في حال الدخول تبين فراغ الرحم * ولكننا نقول هذه حكمة الاستبراء والحكم يتعلق بالملقة لا بالحكمة والملقة استحداث الملك كابتنا * ثم الشيخ رحمه الله سمي الاستحداث سببا للشغل قيل هذا مخطوط ووجهه ما بينا * ثم جملة دليلا على الشغل حيث اوردته في هذا القسم ووجهه ان الاستحداث يدل على ملك من يستحدث منه ويتلقى من جهة ومملكه يمكنه من الوطى والوطى عيب للشغل الذى هو الملقة فكان الاستحداث بهذه الوسائط دليلا على علة وجوب الاستبراء فاقم مقام المدلول للضرورة * ولاننا فى بين الجهتين لان كونه سببا بالنظر الى مطلق الشغل وكونه دليلا بالنظر الى الشغل بما المالك الاول واهذا جمع شمس الاثمة بين الفطنين فقال ققام السبب الظاهر الدال عليه مقام كذا * ولكن جملة دليلا اولى من جملة سببا لان علة الاستبراء الشغل بما الغير لامطلق الشغل والاستحداث ليس بسبب للشغل بما الغير بل هو دليل عليه من الوجه الذى قلنا فكان جملة دليلا اولى * وطريق ذلك اى طريق وضع الشيء مقام غيره * وقفه اى المنى الذى حوز ذلك شرعا * كذا * احدها لدفع الضرورة اى حوز ذلك لدفع الضرورة والعجز عن الوقوف على حقيقة الملقة كما فى المسائل المذكورة * وللاحتياط كما قيل فى تحريم الدواى فى الحرمان فان الزنا حرم صونا للقرش عن الفساد وحفظا للنسل عن الضياع ثم اقيمت الدواى من المس والقبلة والنظر مقامه فى الحرمة وكذلك فى الظهار * والعبادات اى اقيمت الدواى مقام الوطى فى العبادات فان الجماع فى حالى الاعتكاف والا حرام ثم احدث الدواى حكمه للاحتياط * وقبل مناه ان فى العبادات قد قام الشيء مقام غيره للاحتياط فان الصلوة بالجماعة اقيمت مقام الاسلام حتى وجب الحكم بالاسلام بها وان لم يعرف منه تصديق ولا اقرار وكذا الاقرار المجرد اقيم مقام الاسلام فى احكام الدنيا حتى وجب العبادات به احتياطا واعلاء للدين بقدر الامكان ولدفع الحرج اى الضيق والمشقة والفرق بينه وبين القسم الاول ان فى القسم الاول لا يمكن الوقوف على الحقيقة اصلا وفى هذا القسم يمكن ذلك ولكن مع نوع مشقة واما فى الحكم سواء لان الحرج مدفوع فى الشرع كالضرورة * وهذه اى الاقسام التى ذكرناها فى تقسيم السبب والملقة وجوه متقاربة

وهذه وجوه متقاربة فى ضبطها معرفة حدود لفقه والله اعلم

﴿ باب تقسيم الشرط ﴾

وهو خمسة اقسام بشرط محض وشرط له حكم العلة وشرط له حكم الاسباب وشرط اسم لا حكما فكان مجازا فى الباب وشرط هو معنى العلامة الحاصلة اما الشرط المحض فما يتبعه وجود الملقة فاذا وجد الشرط وجدت الملقة فبصرف من حروف الشرط مثل قوله ان دخلت الدار فانت حر او متى دخلت اوازدا دخلت فالدخول الذى دخل عليه حرف الشرط شرط وامتنعت الملقة وهى قوله انت حر عن الانقضاء بعد وجود صورتها من حيث التكلم لعدم الشرط فى الحال فاذا وجد الدخول منعقد الشرط دون الوجوب

﴿ باب تقسيم الشرط ﴾

(قوله) فما يتبع به وجود الملقة اراد به انه يتبع بالتطبيق وجود الملقة لان يتبع بوجوده وجودها كما يدل عليه اللفظ فانها لا يتبع بوجود الشرط بل توجد به * ولهذا قال فاذا وجد الشرط وجدت الملقة * وذلك اى وجود الشرط بالصفة التى قلنا يوجد فى كل تطبيق بحرف من حروف الشرط مثل قوله ان دخلت الدار فانت حر او متى دخلت اوازدا دخلت فالدخول الذى دخل عليه حرف الشرط شرط وامتنعت الملقة وهى قوله انت حر عن الانقضاء بعد وجود صورتها من حيث التكلم لعدم الشرط فى الحال فاذا وجد الدخول منعقد

وذلك في كل تعليق بحرف

من حروف الشروط نحو
ان دخلت الدار فانت
طالق وكذا دخلت وما
اشبه ذلك وذلك داخل
في العبادات والمعاملات
الا يرى ان وجوب العبادات
يتعلق بأسبابها ثم يتوقف
ذلك على شرط العلم حتى
ان النص النازل لاحكامه
قبل اهل من مخاطب فان
اسلم من في دار الحرب
لم يلزمه شيء من الشرائع
قبل العلم بفرضت الأسباب
والعلم بمنزلة المعلوم لعدم
الشرط وكذلك ركن
العبادات يستلزم لعدم
شروطها وهي الشهادة
والطهارة للصلوة وكذلك
ركن التكاح وهو الإيجاب
والقبول يستلزم عدم
شرطه وهو الأشهاد عليه
وقد ذكرنا ان اثر الشرط
عندنا انعدام العلة وعند
الشافعي تراخي الحكم
وكذلك هذا في كل الشروط
وانما يعرف الشرط
بصيفته او دلالة وقط
لا يتك صيفته عن معناه
فاما قول الله تعالى
فكاتبوهم من حيثهم فيه خيرا
فقد قال بعضهم هو شرط
مادة وليس كذلك وهذا
قول بانه لغو وكتاب الله
تعالى مقرر عن ذلك

عله ويصير تحريرا فثبت به التعلق وذلك اي الشرط المحض الذي يتوقف وجود العلة
على وجوده داخل في العبادات والمعاملات جميعا لا ترى ان وجوب العبادات يتعلق
بأسبابها على ما صرح به في باب بيان اسباب الشرائع ثم يتوقف ذلك اي صيرورة السبب
سببا على شرط علم العبد بالخطاب الذي به صار السبب سببا نحو قوله تعالى اقم الصلوة
لداوكة الشمس فمن شهد منكم الشهر فليصمه وقه على الناس حج البيت اوعى ما يقوم مقام
العلم من شيوع الخطاب في دار الاسلام وانما شرط العلم لان التكليف لا يصح الا بالقدرة
وهي لا تحصل بدون العلم فشرط العلم لصحة التكليف ولا يقال ان المتوقف على العلم
وجوب الاداء الذي هو اثبات الخطاب لا كونه سببا ولا نفس الوجوب بدليل وجوب
الصلوة على التام والمتى عليه وجوب الصوم على المجنون الذي لم يستغرق جنونه الشهر
مع عدم حصول العلم لهؤلاء لا نقول العلم ثابت في حق هو لانه قدرا لان شيوع الخطاب
وبالوجه الى الدعا بمنزلة البلوغ الى كل احد فان من اسلم يعني من اهل دار الحرب في
دار الحرب لم يلزمه شيء من الشرائع قبل العلم حتى لو علم بها بعد مدة لا يجب عليه قضاء
ما مضى لان الشرط لما فات في حقه منع السبب من الانقضاء فلم يثبت الوجوب ولو اسلم
الكافر في دار الاسلام ولم يعلم بالشرائع حتى مضى عليه زمان ثم علم بها وجب عليه قضاء
ما مضى لان العلم ليس بشرط ولكن لان شيوع الخطاب في دار الاسلام وتيسر الوصول
اليه بادنى طلب يقوم مقام وجوده فيصير العلة موجودة حقيقة بوجود الشرط حكما
فصارت الاسباب مثل الوقت للصلوة وشهود الشهر للصوم والبيت للحج والعلم مثل
الكيل والجنس للربوا بمنزلة المعلوم اي الشيء المعلوم في حقه لعدم الشرط وهو العلم
وكذلك اي وكما يستلزم الاسباب والعلم في حق الذي اسلم في دار الحرب لعدم الشرط يستلزم
ركن العبادات وكذلك اي ومثل انعدام ركن العبادات انعدام ركن التكاح لعدم الشرط
وقد ذكرنا يعني في بيان التمسكات الفاسدة ان اثر الشرط اي اثر التعلق بالشرط كذا
وكذلك هذا في كل الشروط اي ومثل الاختلاف المذكور هناك الاختلاف في كل الشروط
او ومثل الحكم المذكور في هذه الصور المذكورة الحكم في سائر الشروط وانما يعرف الشرط
بصيفته بان دخل في الكلام حرف من حروف الشرط فكان الفعل الذي دخل عليه شرطا
اودلا كما بينا في قوله المرأة التي تزوجها ففهي طالق (قوله) وقط لا يتك صيغة الشرط
عن معنى الشرط ذكر بعض العلماء منهم القاضي الامام ابو زيد رحمه الله ان صيغة الشرط
قد تخلو عن معنى الشرط ويسمون ذلك الشرط شرط تعليق على معنى ان مداخل عليه
الشرط لا تخلو في الغالب عن هذا الشرط وان كان قد ثبت الحكم بدونه في بعض الاحوال
كما في قوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيه خيرا فانه مذكور على سبيل التعليل والمادة اذ
المادة الغالبة ان الانسان انما يكتب العبد اذا رأى فيه خيرا لانه شرط حقيقي بدليل جواز
كتابة العبد الذي لا يعلم فيه خير باجماع اهل الفقه ولو كان شرطا حقيقة لم يجز وكما في

قوله تعالى فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم ان يفتككم اى يفتكم الذين كفروا فانه شرط تغليب ومذكور على وفاق المادة فان عامة اسفار المؤمنين في ذلك الزمان لم يكن يخلو عن خوف المدولاة شرط حقيقى بدليل جواز القصر حالة الامن بالاجماع الا ما نقل عن سعد بن ابى وقاص انه كان بشرط الخوف لجواز القصر * وكما في قوله تعالى وربانيكم الاتى في حجوركم من نسائكم فان ذكر الحجر الذى هو معنى الشرط اذ القيد شرط على مامى بيانه على سبيل المادة اذ الرية تربي في حجر الرب في العادة الفسالية لا انه قصد به الشرط حقيقة بدليل حرمة الرية التى لم تكن في حجره عليه بالاجماع اذا كان دخل بامها * قالوا والقائدة في تخصيص الله تعالى حال الاستلاء بتلك الحادثة في السادات بالذكر كونها اولى بالبيان لان الحاجة اليها امس * فرد الشيخ ذلك وقال صيغة الشرط لا تخلو عن معنى الشرط قط خصوصا في كلام الله تعالى لان القول به يؤدى الى النسيبة وادخاله في جنس مالا معنى له من الاصوات وكلام الله تعالى منزعه عن ان يكون فيه لغو * ثم اشار الى الجواب عن متمسكهم فقال في الجواب عن قوله فتكتبوهم ان علمتم فيهم خيرا ان ادنى درجات الامر اى ادنى درجاته التى يوجد فيها معنى الحقيقة وهو الطلب كذا وبعبارة شمس الائمة حيث قال الامر للايجاب تارة وللندب اخرى ابعد عن الاشياء * لا يوجد الاستحباب الا بهذا الشرط وهو رؤية الحرية وعدم الاستحباب قبل هذا الشرط فكان هذا الشرط على حقيقته * فاما الاباحة اى اباحة الكتابة * فيستغنى عن هذا الشرط اى هى غير متعلقة بالشرط فيجوز الكتابة وان لم يوجد - فيه خير لانه تصرف في ملكه الا ترى انه يجوز اعتاقه فالكفاية اولى * والمراد بالخير المال عند البعض كما في قوله تعالى ان ترك خير الوصية ومنه ان يكون العبد كسوبا قد مر على اداء العبد * وقيل المراد منه الديانة وحسن خدمة المولى فاذا رأى المولى ذلك منه استحبه ان يكتبه جزءا على نفسه * والمراد بالامر الاستحباب الا عند داود بن علي وعطاء وابن سيرين فانهم حاولوا على الوجوب اذ علم المولى فيه خيرا وطاب العبد الكتابة * ونقل عن عمر رضي الله عنه انه من عزمات الله اى واجب من واجباته * الا ترى قوله تعالى واتوهم اى حطوا عنهم من بدل الكتابة شيئا ما احسبتم ربما فادونه سنة واستحباب فكذا الاول لان الاصل في الكلام الانظام والاتفاق وان كان القران في الظن لا يوجب القران في الحكم * وهذا التوضيح انما يستقيم اذا حمل الائمة على الخط من بدل الكتابة كما قلنا وان حمل على الاعانة من اموال الزكاة واعطائهم سهمهم الذى جعل الله لهم من بيت المال بقوله في الرقاب واليه ذهب اكثر المفسرين فالامر للوجوب والخطاب عام للمسلمين فلا يصح التوضيح ومثله قوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا فانه غير مذكور على وفاق المادة عند نابل لبيان الندب فان سلك الامة مع طول الحرية ان كان مباحا لكنه غير مندوب اليه وانما يندب اليه بشرط عدم طول الحرية * وعليه يحمل ايضا قوله تعالى فان لم يكونا رجلين فرجل وامر اتان ويقال استحباب شهادة النساء مع الرجال متعلق

ولكن ادنى درجات الحكم استحباب المأثور به واستحباب الكتاب متعلق بهذا الشرط لا يوجد الا به وعدم قبله فاما الاباحة فتستغنى عنه والمراد بالامر الاستحباب الا يرى ان قوله وآتوهم من مال الله الذى آتاكم سنة واستحباب

بعدم شهادة رجلين كافلتا في الكتابة (قوله) وكذلك اى ومثل قوله تعالى فكا تيروهم
 الآية قوله فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم غير مذكور على وقايق العادة
 بل هو شرط اريد به حقيقة موضوع له لان المراد بالآية قصر الاحول لقصر الفئات كذا
 نقل عن ابن عباس رضى الله عنهما * وقصر الاحوال ان يقصر عن بعض اوصاف الصلوة
 كالاداء وركبائها والنجاش في القراءة وتخفيف الركوع والسجود وترك الاعتدال في الاركان
 * ثم استوضح ما ذكر بقوله الا ترى الى قوله تعالى فان خفتم اى فان كان لكم خوف من
 عدو او غيره * فرجا لاجع راجل كفا ثم وقيام اى على اقدامكم * اوركبانا بآباء * فاذا
 انتم فاذا زال خوفكم * فاذكروا اى صلوا كما علمكم من صلوا الامن فعلق بالخوف في هذه
 الآية قصر الاحوال لقصر الذات فيكون هو المراد بهذه الآية ايضا لان القرآن يفسر
 بعضه ببعض * وقال جل ذكره فاذا اطمانتم اى انتم من المد * فاقموا الصلوة اى
 اطيعوا قيامها وركوعها وسجودها على حسب ما يليق بحال الحضر هكذا نقل عن السدى
 وغيره فلم بهذا ان يساق الكلام لبيان ما يباح بالخوف من قصر الاحوال * وقصر الاحوال
 اى جواز * وسقوط كراهته يتعلق بقيام الخوف عينا فكان هذا الشرط على حقيقة ايضا
 * فان قيل المذكور في الآية شرطان الخوف والضرب في الارض والقصر متعلق بهما ثم
 المتعلق بالضرب قصر الذات لقصر الاحوال اذ هو ثابت في حالة الإقامة ايضا فرفقا ان
 المتعلق بالخوف قصر الذات ايضا * قلنا الشرط الاول ليس لتعلق القصر به بل الشرط
 الثاني هو الذى تعلق القصر به كفى قول الرجل لاسرته اذا دخلت قانت طالق ان قلت زيدا
 كان الطلاق متعلقا بالكلام لا بالدخول وكان الدخول شرط الانقضاء فتذا فيما نحن فيه
 لا يتعلق القصر بالضرب في الارض بل بالخوف هذا موجب اللفظ والقصر المتعلق بالخوف
 قصر الاحوال لقصر الذات غير انه يقتضى تعلق القصر بالخوف بمد وجود الضرب لكن
 ترك هذا بدليل الاجماع فان القصر الذى يتعلق بالخوف لا يشترط فيه تقدم السفر بالاجماع
 وفي قصر الذات يشترط السفر دون الخوف فلا يجوز ان يكون هو المراد من النص * ولا غال
 نحن نعلق قصر الذات بالضرب وترك مقتضى قوله ان خفتم بالسنة المشهورة والاجماع ايضا
 * لا نقول الشرط الاول لا يصلح لتعلق الحكم به بل هو شرط لتعلق الحكم بالشرط الثاني
 فكان ما ذهبنا اليه اولى * ولكن للحصص ان يقول يلزم ما ذهبتم اليه خلو صيغة الشرط عن
 معناه ايضا في قوله تعالى واذا ضربتم كما يلزم ذلك ما ذهبنا اليه في قوله تعالى وان خفتم فلا يجديكم
 هذا التأويل فعمالان خلو الصيغة عن معنى الشرط لازم على كلا التقديرين * ولا ينفعكم
 التمسك بالدليل في ذلك لان النزاع واقع فيه فان احدا لم يزل يجاوز خلوه عن معناه بلا دليل
 * فاما قوله تعالى ورباكم اللاتي في حجوركم فلم يذكر الحضور فيه على سبيل الشرط اى ليس
 بشرط صيغة اذ لم يوجد شيء من الفاظ الشرط * ولا دلالة لان قوله تعالى ورباكم معرف والوصف
 في المعروف لا يبيد معنى الشرط كما في قوله هذه المرأة التي اتزوجها طالق * والدليل على انه غير

وكذلك قوله فليس عليكم
 جناح ان تقصروا من
 الصلوة ان خفتم ليس
 بشرط مادة بل هو شرط
 اريد به حقيقة ما وضع له
 لان المراد بالنص قصر
 الاحوال وهو ان يوى
 على الدابة ويضعه القراءة
 والتسبيح الا ترى الى قوله
 فان خفتم فرجالا اوركبانا
 فاذا انتم فاذكروا الله
 كما علمكم وقال تعالى فاذا
 اطمانتم فاقموا الصلوة
 وقصر الاحوال يتعلق
 بقيام الخوف عينا لا بنفس
 السفر فاما قوله ورباكم
 اللاتي في حجوركم من
 نسكم فلم يذكر الحضور
 شرطا وانما الشرط قوله
 فان لم تكونوا دخلتمهن
 فلا جناح عليكم وهو
 شرط اجما وحكما

مذكور على سبيل الشرط انه لم يذكر الحجر في عسكه اعني قوله تعالى فان لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم فلو كانت الحرمة متعلقة بالوصفين جميعا لذكر كل واحد منهما عنده ذكر الاباحة بان قيل فان لم تكونوا دخلتم بهن اولم تكن الراب في حجبكم فلا جناح عليكم لان المتعلق بالشرطين ينشأ باتقاء كل واحد منهما واذا كان كذلك لم يكن لاختصاص الدخول بالثني دون الحجب فائدة لو كان الحجر مذكورا على سبيل الشرط * قال الشيخ رحمه الله في بعض تصانيفه واعاد ذكر الحجر لمراجعة حق الصغير لان من عادة الانسان ان يضع الشيء الذي يحرم عليه ولا يلتفت اليه فاقه تعالى اشار بمراجعة من في حجره مع كونه حراما عليه * وذكر غيره ان الانسان يفيض الريب والريبة طبعاً ويشتر عنهما عادة فكان ذكر الحجر محرضاً له على الترية وترغياً الى مخالفة ما يدعوه اليه الطبع اذ في ذلك تصعيب الصغير والصعرة * وهو شرط اسما وحكما اي عدم الدخول بالمرأة شرط حقيقي محض لا باحة البتة صيغة لوجود حرف الشرط فيه * وحكما لتوقف الحكم وهو الاباحة على تحققه ولم يذكر المعنى لانه داخل في الحكم اذ معنى الشرط ليس الاتوقف الحكم عليه بخلاف العلة لان معناها التأثير وهو غير الحكم (قوله) وكذلك دلالة الشرط اي كما لا ينفسك صيغة الشرط عن معناه لا ينفسك دلالة الشرط عن مدلولها وهو معنى الشرط * وذلك اي ثبوت الشرط دلالة وعدم انفكاك عن المدلول مثل قول الرجل المرأة التي اتزوجها طالق قوله لنسائه المرأة التي تدخل متكن الدار فهي طالق * هذا الكلام بمعنى التعلق بالشرط دلالة والتزوج ودخول الدار بمنزلة الشرط حتى يتوقف وجود العلة على وجود التزوج والدخول والدخول دخل على امرأة غير معينة فكانت نكرة والوصف في النكرة متعبر لتعريفها به فصالح دلالة على الشرط كما سيأتي بيانه في باب الفاظ العموم وصار كأنه قال ان تزوجت امرأة فهي طالق او قال ان دخلت واحدة متكن الدار فهي طالق * ولو وقع الوصف في العين بان اشار الى امرأة وقال هذه المرأة التي اتزوجها او هذه المرأة التي تدخل الدار فكذلك لم يصلح دلالة على الشرط لان الوصف في المعين لغو فيبقى قوله هذه المرأة طالق فيغلو في الاجنبية ويتجزأ في النكحة * ثم اشار الى الفرق بين دلالة الشرط وصريح الشرط فقال ونص الشرط لجمع الوجهين يعني لوقاي بصريح الشرط يتعلق الحكم به في المين وغير المعين مثل ان تقول ان تزوجت امرأة فهي كذا او قول ان تزوجت هذه المرأة فهي كذا يتعلق بالطلاق بالشرط في الوجهين جميعا (قوله) واما الشرط الذي هو في حكم الملل وهو القسم الثاني من اقسام الشرط فان كل شرط لم يارضه علة سالحة لافا فالحكم اليها يصلح ذلك الشرطان يكون علة يضاف اليها الحكم اي يصلح علة في حق اضافة الحكم اليه خلفا عن العلة وان لم يكن له تأثير في الحقيقة * وبقي مارض الشرط علة سالحة لاضافة الحكم اليها لم يصلح الشرط علة لعدم الحاجة الى اثبات الخلافة * وذلك اي عدم صلاحية الشرط للخلافة عند صلاحية العلة للاضافة اليها * لما قلنا ان الشرط يتعلق به الوجود من حيث انه يوجد عند وجوده * دون الوجوب اي الاثبات اذ لا تأثير له

وكذلك دلالة الشرط لا تنفك عن مدلوله وذلك مثل قول الرجل المرأة التي اتزوج طالق ثلاثا هذا الكلام بمعنى الشرط دلالة لوقوع الوصف في النكحة ولو وقع في العين لما صلح دلالة ونص الشرط بجميع الوجهين واما الشرط الذي هو في حكم الملل فان كل شرط لم يارضه علة صلح ان يكون علة يضاف اليه الحكم ومعنى مارضه علة لم يصلح علة وذلك لما قلنا ان الشرط يتعلق به الوجود دون الوجوب فصارت فيها بالملل والعلل * اصول لكنها لما لم يكن عللا بذواتها استقام ان يتجلفها الشرط وهذا اصل كبير لعلنا نأوهجهم الله

فيه * فصار الشرط من هذا الوجه شيئا بالملل . والمثل اصول يبنى في أنسبات الاحكام واضافتها اليها لانها مؤثرة في الالباب والايجاب فلا يجوز مع وجود حقيقة العلة وصلاحها لاضافة الحكم اليها ان يضاف الى ماله شبه العلة . وكان ينبغي ان لا يخلفها الشرط اصلا اذ لا تأثير له في ايجاد الحكم بوجه كما لا يجوز ذلك في المثل العقلي لكن المثل الشرعي لما لم يكن مالا بذواتها بل هي في الحقيقة امارات على الاحكام كالشروط استقام ان يخلفها الشروط في حق اضافة الحكم عند تدبر الاضافة اليها لتحقق الشبه من الجانبين كابتناء . وهذا اصل كبير اى اعتبار العلة عند صلاحها لاضافة الحكم اليها وترجيحها على الشرط اصل كبير لعلما . فقد قالوا في شهود الشرط واليمين اذا رجعوا بان شهد فريق لامرأة قبل الدخول بها بتعليق الزوج طلاقها بدخول الدار او شهدوا للمد بتعليق المولى عتقه بشرط ثم شهد اخرين بوجود الشرط ثم رجعوا جميعا بعد الحكم بوقوع الطلاق ولزوم نصف المهر او بالحرية * ان الضمان اى ضمان العبد وضمان ماداه الزوج الى المرأة وهو نصف المهر * على شهود اليمين اى التعليق خاصة لانهم شهود العلة فانهم ائبوا قول الزوج انت طالق وقول المولى انت حر وكل واحد منهما صالح لاضافة الطلاق او العتق اليه فلم يجوز اضافته الى الشرط فلم يضمن شهود الشرط شيئا . ومضى شهود التعليق شهود العلة وان لم يكن الملق بالشرط عليه قبل وجود الشرط اما باعتبار ان الملق يعرض ان يصير علة فكان هذا تسمية للشيء بما يؤل اليه او باعتبار ان الفريقين لما شهدوا اوقفى الفاض بشهادتهم قد ثبت للمعلق اتصال بالمثل بوجود الشرط في زعمهم وصار علة حقيقة فيصح تسميتهم بشهود العلة . وانما وجب الضمان فيما اذا شهد شاهد ان بانه تزوج هذه المرأة بثلث درهم وشهد اخر ان انه دخل بها ثم رجعوا بعد الحكم على شاهدي الدخول وان كانا شاهدي شرط والعلة في ايجاب المهر هو النكاح لان شاهدي الدخول ابرا لشهود النكاح عن الضمان حيث ادخل في ملك الزوج عوض ماهر من المهر وهو استيفاء منافع البضع وهنا شهود الشرط لم يبرئوا شهود التعليق عن الضمان لانهم لم يدخلوا في ملك الزوج عوض ملك النكاح الموجب لاستيفاء منافع البضع فيبقى هذه شهادة عن شرط محض فلم يضمن الضمان اليهم . وكذلك اى وكما سقط اعتبار الشرط عند صلاح العلة لاضافة الحكم اليها سقط حكم السبب اذا اجتمع السبب والعلة الصالحة للاضافة ايضا . كشهود التخير والاختيار اذا اجتمعوا في الطلاق بان شهد جماعة بان الزوج قال لامرأته قبل الدخول بها في المجلس الفلاني ففكك وشهد اخرين بانها اختارت نفسها في ذلك المجلس . والعناق بان شهد فريق بان المولى قال لعبد في المجلس الفلاني انت حر ان شئت او قال له اختر عتقك وشهد اخرين بان البتة قال في ذلك المجلس قد شئت او قال اخترت العتق . ثم رجعوا جميعا بعد الحكم بالطلاق والعناق * فان الضمان اى ضمان نصف المهر في الطلاق وضمان العبد في العتق * على شهود الاختيار خاصة لان الاختيار هو العلة لان لزوم المهر وفوات ماله العبد يحصل به لا بالتخير والتخير سبب لانه طريق مقضى اليه فكان الحكم مضافا الى

فقد قالوا في شهود الشرط واليمين اذا رجعوا بعد الحكم ان الضمان يجب على شهود اليمين لانهم شهود العلة وكذلك العلة والسبب اذا اجتمعا سقط حكم السبب كشهود التخير والاختيار اذا اجتمعوا في الطلاق والعناق ثم رجعوا بعد الحكم فان الضمان على شهود الاختيار لانه هو العلة والتخير سبب

العله دون السبب فلا يضمن شهود السبب شيئا كالأبضن شهود الشرط (قوله فاما اذا سلم الشرط عن معارضة العلة) اى العلة الصالحة لاضافة الحكم اليها * صاح الشرط علة * للحكم لما قلنا من شبه كل واحد من الشرط والعله * بالآخر * فكان هذا التسم علة * حكما لاضافة الحكم اليه * لاسيما لانه لم يوضع له شرطا * ولا معنى لانه ليس بمؤثر في الحكم لكن الشيع اوردته في اقسام الشرط لكونه شرطا اسما ومعنى * وذلك اى الشرط الذى سلم عن معارضة العلة * وصلى علة * مثل قول علمينا الى آخره * ان الشاهدين يضمنان قيمته للمولى في قول ابى حنيفة رحمه الله وهو قول ابى يوسف الاول وفي قوله الاخر وهو قول محمد رحمه الله لا يضمنان له شيئا وهذا بناء على ان قضاء القاضى ينفذ بالحجة بشهادة الزور ينفذ ظاهر الا باطلا في قول ابى يوسف الاخر وهو قول محمد والشافعى رحمه الله لان صحة القضاء بالحجة والحجة باطلة في الحقيقة لكونها كذبا ولكن المدالة الظاهرة دليل الصدق ظاهرا فاعتبرت حجة في وجوب العمل دون تنفيذ القضاء حقيقة * وعند ابى حنيفة رحمه الله وهو قول ابى يوسف الاول ينفذ ظاهرا وباطنا لان القاضى يبنى القضاء على دليل شرعى وامر بالعمل به فيجب صون قضاءه عن الطلان وتصحيحه ما لم يكن وقد امكن ذلك باثبات التصرف المشهود به سابقا على القضاء فيجب اثباته بطريق الاقتضاء صوتا للقضاء عن الطلان بقدر الامكان * واذا ثبت ذلك كان القضاء بالحجة عندها نافذا في الظاهر دون الباطن وكان العتق واقعا محل القيد بالاشهادة فلا يجزى الضمان * وعنده كان القضاء بالعتق نافذا في الظاهر والباطن والقضاء كان بشهادتهما * وقد وجب العتق اى ثبت بشهادتهما قبل حل القيد وقد بين انهما شهدا بالباطن فيضمنان قيمة العبد * فان قيل قضاء القاضى انما ينفذ عند ابى حنيفة رحمه الله اذ لم يفتقر بطلانه وبمد التيقن لا ينفذ كالمظهر ان الشهود غيبه او كفار وهما يتقربا بطلان الحجة حين كان وزن القيد اقل من عشرة ارطال فلا ينفذ القضاء باطنا فيفتق العبد بالحل فلا يجزى الضمان * قلنا ليس كذلك كذلك بل نفوذ القضاء عنده باعتبار انه يسقط من القاضى بعرف ما لا طريق له الى معرفته وهو حقيقة صدق الشهود ولا يسقط عنه الوقوف على ما يتوقف عليه من كفرهم ورفقهم لان التكليف بحسب الطاقة وقد تعذر عليه الوقوف هنا على حقيقة وزن القيد اذ لا يعرف ذلك الا بعد الحل واذ حل عتق العبد فسقط عنه حقيقة معرفة وزن القيد ونفذ قضاؤه بالعتق بشهادتهما ظاهرا وباطنا كذا في المبسوط * قوله وهذا ان الشاهدان متصل بقوله بشهادتهما وجواب عما يقال سلمنا ان القضاء ينفذ ظاهرا وباطنا الا ان الشاهدين اثبتا شرط العتق وهو كون القيد عشرة ارطال لاعلة العتق ولا ضمان على شهود الشرط فقال انهما ضمنا من قبل ان علة العتق لا يصلح لضمان العتق لانه لا يملك لزال صفة التعدي عنها لان المالك تصرف في ملكه وذلك لا يصلح سببا لضمان كما اذا باع مال نفسه او اكل طعام نفسه فجعل الشرط علة لحلوله عن معارضة ما يصلح علة كافي حفر البئر * وفي مسئلته رجوع الفريقين اى رجوع شهود الشرط وشهود اليمين انما يجزى العتق اى اثباتها وهى قوله انت حر يصلح علة لضمان العدوان لانها ثبتت بطريق التعدي لظهور كونها كذبا بالرجوع فلم يكن الشرط علة اى في حكم العلة

فاما اذا سلم الشرط عن معارضة العلة صلح علة لما قلنا وذلك مثل قول علمينا في رجل قيد عبده ثم حلف فقال ان كان قيد عشرة ارطال فهو حر ثم قال وان حله احد من الناس فهو حر فشهد شاهدان ان القيد عشرة ارطال فقضى القاضى ثم حله ووزنه فاذا هو ثمانية ارطال ان الشاهدين يضمنان قيمته في قول ابى حنيفة لان القضاء بالاعتناق ينفذ عنده ظاهرا وباطنا فقد وجب العتق بشهادتهما وعندهما لا يضمنان لان القضاء لم ينفذ في الباطن فوقع العتق بحل القيد وهذا ان الشاهدان اثبتا شرط العتق لاعلة العتق ومع ذلك ضمنا من قبل ان علة العتق لا يصلح لضمان العتق وهو عين المولى فيجعل الشرط علة

وفي مسئلته رجوع الفريقين

إيجاب كلمة العتق يصلح

أضمان العدون لأنها ثبتت

بطريق التعدي فلم يجعل

الشرط عليه وإذا رجع

شهود الشرط وحدهم بحسب

أن يضمنوا ما قلنا فاما نهود

الاخصان اذ ارجعوا فلا

يضمنون بحال عندنا خلافاً

فرجه الله لأن الاخصان

لا يتعلق به وجوب ولا

فلا يضمنون وجود على

ما نين ان شاء الله

وعلى هذا الأصل حفر

البئر هو شرط في الحقيقة

لأن الثقل عليه السقوط

والشيء سبب محض لكن

الأرض كانت مسكة مانعة

عمل الثقل فيكون حفر

البئر إزالة للمانع وكذلك

شق الزق شرط للسيلان

لأن الزق كان مانعاً وكذلك

التقديل الثقيل ثقله على

للسقوط وأما الحبل مانع

فإذا قطع الحبل قد زال

المانع فعمل الثقيل عمله ثبتت

أنه شرط لكن العلة ليست

بصاحبة الحكم لأن الثقل

لمعارضته ما يصلح عليه بنفسه . وإذا رجع شهود الشرط وحدهم وثبت شهود البين على
شهادتهم يجب أن يضمنوا . لما قلنا أن العلة وهي بين الزوج والمولى لا يصلح علة للأضمان لحلولها
عن وصف التعدي إذ شهود البين يثبتون على شهادة فهم فيجب إضافته إلى الشرط لظهور
صفة التعدي فيه بروجوع شهوده عن شهادتهم فلذلك يجب الضمان عليهم . وأما قال يجب لأنه
لم يثبت غنائه فيه رواية . وذكر شمس الأئمة رحمه الله أن شهود الشرط لا يضمنون شيئاً سواء
رجع الفريقان أو رجع شهود الشرط خاصة وهكذا ذكر أبو اليسر في أصول الفقه أيضاً فقال ولو رجع
شهود الشرط وحدهم لا يضمنون هكذا نص في الجامع الكبير . وذكر في الطرقة البربرية وأن رجع
شهود الشرط وحدهم عند زفر يضمنون وعند أصحابنا الثلاثة لا يضمنون نص على هذا في كتاب
الأكراه . قلت ووجهه أن العلة وإن دخلت عن صفة التعدي ولم يصلح لإيجاب الضمان فهي
صاحبة لقطع الحكم عن الشرط لأنها فعل فاعل مختار كافى فتح باب القصاص والاصطبل على
قول أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله وكما في أسراء الكلب على صيد مملوك حتى قتله أو على
رجل حتى منقز ثيابه . بخلاف حفر البئر وأمثاله لأن العلة هناك طبع لا اختيار فيه لا حد فلا
يصلح لإيجاب الضمان ولا يقطع الحكم عن الشرط . ولا يلزم على من اختار هذا الوجه إضافة
الحكم إلى الشرط على قول أبي حنيفة رحمه الله في المسئلة الخلافية المذكورة فإن العلة فيها هي بين
المولى واختياره يتم بقطع ذلك إضافة الحكم عن شهادته الشرط لأنه يقول هي في الصور وشاهدنا الشرط
ولكنهما ميثاقان علة العتق في المعنى لأنهما شهدا أن المولى علق العتق بشرط موجود والتعليق
بشرط موجود يكون تنجيهاً حتى يملكه الوكيل بالتنجيز فكانهما شهدا تنجيز العتق فضمننا
لأثبتهما علة العتق في التحقيق وأن شهدا بالشرط صورة . قال أبو اليسر رحمه الله إنهما أثبتا
وزن القيد ووزنه ليس بشرط للعتق لأن شرط الشيء الأما يوجد الإوجوده ويكون على
خطر الوجود ووزن القيد موجود فلا يصلح أن يكون شرطاً بل هو في معنى العلة كائناً .
(قوله) وعلى هذا الأصل وهو أن الشرط إذا لم يمارضه ما يصلح علة بأفراده يصلح علة وأضيف الحكم
إليه بحفر البئر فإنه شرط التلف في الحقيقة لأن الثقل علة السقوط في البئر والمشي سبب محض لأنه
مفض إليه وليس بعلة بدليل أنه لو نام في موضع حفر تحته أو نام على سقف فقطع ماحوله
أو كان على غصن فقطع الغصن يحصل الوقوع بدون المشي فعمل أنه سبب وليس بعلة .
لكن الأرض كانت مسكة مانعة عمل الثقل الذي هو العلة . وفي بعض النسخ كانت مسكة
وهي ما تمسكه فيكون حفر البئر إزالة للمانع وإيجاداً لشرط السقوط كدخول الدار في قوله
أنت طلق إن دخلت الدار . وكذلك أي وكسفر البئر شق الزق الذي فيه ما يجر شرط
للسيلان لأن الزق كان مانعاً لما فيه من السيلان فكان إزالة للمانع فكان شرطاً أيضاً
وكذلك التقديل الملقى ثقله علة للسقوط وقطع الحبل إزالة للمانع أيضاً فكان شرطاً
أيضاً . وكان ينبغي أن يضاف الحكم إلى العلة لا إلى الشرط في هذه الصور لكن العلة ليست
بصاحبة لإضافة الحكم إليها لأن الثقل طبع ثابت بخلافه تعالى لا تمدى فيه فلا يصلح لإضافة

ضمان العدوان اليه وليس باس اختياري ايضا كطيران الطير في فتح باب القفص لينقطع به نسبة الحكم الى غيره * والمشي مباح بلا شبهة يعني ان ينشئ ان يضاف الحكم الى المشي الذي هو سبب بعد تعذر اضافته الى الشرط لانه اقرب الى الملة من الشرط الا ان المشي مباح بلا شبهة فلم يصح ان يجعل علة بواسطة الثقل لان الواجب ضمان ضمان جنسية وضمان الجنائية لا يمكن ايجابه بدون الجنائية فتعذر الاضافة اليه ايضا حتى لو وجد صفة التعدي فيه بان تعمد المرور على البئر فوقع فيها وهلك ينسب التلف اليه دون الحافر وصار كانه اتلف نفسه وكذلك ثقل القند بل وسيلان المايح امران طبيعيان ثابتان بمخلاق الله تعالى لا يصلح اضافة الضمان اليهما لما ذكرنا فقيام الشرط الموصوف بالتعدي وهو حفر البئر في الطريق وشق الزرق وقطع الحبل في هذه الصور مقام الملة في اضافة الضمان اليه خلفا عن العلة عند تعذر الاضافة اليها لشبهه بالعلة من حيث تعلق الوجود به وشبه العلة به من حيث انها غير موجبة بذاتها الى آخر ما قررنا وهو قوله اقيم مقام الملة في ضمان النفس يعني فيما اذا تلفت في البئر انسان * والاموال يعني فيما اذا وقع فيها شيء آخر وفي شق الزرق وقطع الحبل * وذكر في بعض الشروح ان قوله والمشي مباح احتراز عن المشي الموصوف بالتعدي كما اذا حفر بئرا في ارض نفسه فغضب فيها انسان فان التلف يضاف الى المشي الذي هو سبب لالي الحفر الذي هو شرط حتى لا يجب الضمان على الحافر لان المشي ليس بمباح بل هو موصوف بالتعدي فيصلح علة في هذه الصورة بواسطة الثقل * قلت وهذا لا يصلح احترازا عنه لان اضافة الحكم الى المشي في هذه الصورة ليست باعتبار وجود صفة التعدي فيه بل باعتبار زوال صفة التعدي عن الحفر وعدم صلاحية لاضافة الحكم اليه الا ترى ان صفة التعدي لو لم تثبت في المشي في هذه الصورة بان كان ماذونا بالمرور والدخول في هذا الموضع كان الحكم مضافا اليه ايضا لالي الحفر حتى كان دمه هدرا كما اذا كان المشي موصوفا بالتعدي * وانما يصلح احترازا عن المشي الموصوف بالتعدي اذا وجد صفة التعدي في الحفر ايضا ومع ذلك يضاف الى المشي كما اذا حفر بئرا في ارض غيره بغير اذنه فشيئ فيها انسان لغير اذن المالك ووقع في البئر وهلك فهنا كل واحد من الحفر والمشى موصوف بالتعدي فلو كان التلف مضافا الى المشى دون الحفر حتى كان دمه هدرا ولم يجب على الحافر ضمان لصلح قوله والمشي مباح احترازا عنه لكن لو كان التلف مضافا الى الحفر ووجب الضمان على الحافر لم يكن قوله والمشي مباح احترازا عن المشي الموصوف بالتعدي وما نفرت برواية في هذه المسئلة الا ما ذكر في المبسوط واذا احتقر الرجل بئرا في دار لا يملكها بغير اذن اهلها فهو ضامن لما وقع فيها لانه متعمد بالحفر في ملك الغير كما هو متعمد بالحفر في الطريق فاطلاق هذه الرواية يدل على ان الضمان على الحافر سواء كان المشى تمديا او لم يكن * فصولي هذا لم يكن قوله والمشي مباح احتراز اعن شيء بل كان زيادة تقرير وبينا لصلاحية الشرط للامانة وذكر في التهذيب ولو حفر بئرا في ملك الغير بغير اذن المالك او وضع حجرا فهلك به شيء للمالك الدار يجب الضمان على الحافر * ولو دخله رجل فهلك به نظر

طبع لا تعدي فيه والمشى مباح لا شبهة فيدفع لصلح ان يجعل علة بواسطة الثقل واذا لم يمارض الشرط ما هو علة والشرط شبه بالعلل لما تعلق به من الوجود اقيم مقام العلة في ضمان النفس والاموال جميعا

ان دخل بغير إذن المالك ففي وجوب الضمان على الحافر وجهان * احدهما يجب كعديه بالحفر والثاني
لا يجب لان الداخل متعد بالدخول وان دخل باذن المالك فان اعلمه المالك فلا ضمان على احد وان لم
يعلمه يجب الضمان على الحافر * فملى هذا يحتمل ان يكون قوله والمنشئ مباح للاحتراز عن
الختلاف فان عندنا باحة المنشئ الضمان مقرر على الخافر بالا اتفاق (قوله) ولهذا اى ولان الحفر شرط
في الحقيقة وليس بمباشرة للاتلاف لا يجب على حافر البئر كفارة ولم يحرم عن الميراث به عندنا *
وعند الشافعي رحمه الله تجب ويحرم لان الحفر لما جعل كاللباشرة في حكم الضمان
يجعل كذلك في حكم الكفارة وحرمان الميراث * ونحن نقول ما جزا بمباشرة قتل محظور
ولم يوجد لان المباشرة انما تحصل باتصال الفعل بالمتقول وقد عدم ذلك في الحفر بل المتصل
به اثر ما حصل ففعله فلا يمكن ان يجعل به مباشرا وكيف يمكن ان يجعل قاتلا بالحفر وقد يكون
الحافر ميتا عند وقوع الواقع في البئر واذالم يكن مباشرة لا يترتب عليه جزا آء المباشرة من
الكفارة وحرمان الميراث * واما وضع الحجر في الطريق واشراع الجناح اى اخراجه
الى الشارع * والحاظ المائل الى طريق المسلمين بعد الاشهاد اى بعد التقدم الى صاحبه
في الهدم والاشهاد عليه فمن قسم الاسباب التي جعلت عللا في الحكم وان كانت مثل الحفر
في الحكم حتى وجب بها ضمان النفس والمال ولا يجب بها كفارة ولا يحرم بها عن الميراث *
على ما مر بيانه في العقوبات القاصرة * لامن هذا القسم اى من الشرط الذي له حكم الملل
لانها لم تكن ازالة للمانع بل هي طرق مفضية الى التلف فكانت اسبابا اخذت حكم الملل
* بخلاف الحفر فانه ازالة للمانع فكان شرطا له حكم الملل * والاشهاد في الحائط المائل
ليس بلازم لصيرورته في حكم الملة بل الشرط هو التقدم الى صاحبه في الهدم والاشهاد
للاخطا حتى اذا جحد صاحب الحائط التقدم اليه في ذلك امكن اثباته عليه بالينة بخرقة
الشفع فان المشعر في حقه طلب الشفعة ولكن يؤمر بالاشهاد على ذلك احتياطا (قوله) وعلى
هذا الاصل وهو ان الشرط بتمام مقام الملة في اضافة الحكم اليه عند تبذر اضافته الى الملة *
قلنا في الناصب اذا تبذر حنطة غيره في ارض غيره * الضمير راجع الى الغير الاول اى في ارض غير
صاحب الحنطة * ويحتمل ان يكون راجعا الى الناصب كالضمير الاول * ان الزرع للناصب
عندنا وعليه ضمان الحنطة ولا سبيل للمالك على الزرع * وقال الشافعي رحمه الله الزرع للمالك
الحنطة لانه لو حصل بغير صنع احديهما هت الربح بالحنطة والفتها في ارض فبنت كان الخارج
لصاحب الاصل لانه فرع اصله كولد الجارية وثمر الشجرة * فكذلك اذا حصل بصنع صانع لان
التولد من ذلك الاصل لامن الصنع فان الصنع حركات لا يتولد منها اجسام وصار كالجواصل
اشجار رجل وسقاها حتى اثمرت * ونحن نقول الزرع غير الحنطة وهو ظاهر وانه امر
حادث فلا يتخلو من ان يكون حادثا باصل الحنطة او بقوة الارض والهواء والماء او بعمل الزارع
* والال باطل لان الحنطة لا تكون عنه لباقها كذلك حنطة فكيف تكون عنه للهلاك وصيرورتها
شيئا آخر * وقوة الارض والهواء والماء وان صلحت عنه الحدوث الزرع لكونها مؤثرة

ولهذا لم يجب على حافر البئر
كفارة ولم يحرم الميراث
لانه ليس بمباشرة فلا يترتب
جزاؤها واما وضع الحجر
واشراع الجناح والحاظ
المائل بعد الاشهاد فمن قسم
الاسباب التي جعلت عللا
في الحكم على ما مر لامن
هذا القسم وعلى هذا

قلنا في الفاصب اذا بذر
حنطة غيره في ارض غيره
ان الزرع للفاصب وان كان
التغير بطبع الارض والماء
والهوا وما القاه فشرط
لكن العلة لما كان معنى
محضر الاختيار لم يصلح
علة مع وجود فعل من
اختيار وان كان شرعا
فجعل للشرط حكم الملل
واما الشرط الذي له حكم
الاسباب فان يعترض عليه
فعل مختار غير منسوب اليه
وان يكون سابقا عليه وذلك
مثل رجل حل قيد عهد
حتى ابقى لم يضمن فيجده
باتفاق اصحابنا لان المانع
من الابق هو القيد فكان
حله ازالة للمانع فكان
شرطا في الحقيقة الا انه
لماسبق الابق الذي هو علة
التلف ولم يزل الاسباب
فالسبب مما يتقدم

فيه لكنها بسخير الله تعالى وبقدرة بدون اختيار لها في ذلك فلا يضاف الائلاف وتحدث
اليها في حق الاحكام الشرعية كما يضاف التلف الى الثقل في مسئلة الحفر يبقى عمل الزارع
وهو في معنى الشرط لان عمل هذه الاشياء في البذر متوقف على الجمع بينها وبين البذر والزارع
يعمله يجمع بين هذه الاشياء وقدينا ان الحكم يضاف الى الشرط عند تمدد اضافته الى العلة
فيضاف الى الشرط وهو صالح للاضافة اليه خلفا عن العلة لكونه فعلا اختياريا داخلا تحت
التكليف فيمكن بناء الاحكام الشرعية عليه * واذا ثبت انه مضاف الى عمل الزارع كان هو
مكتسبا للزرع والكسب ملك للمكتسب وعليه ضمان ما استهلكه بماله * وقوله اذا بذر حنطة
غيره في ارض غيره يومه على الوجه الاول انه لو زرعها في ارض المقصود منه يكون الزرع له
لكن اطلاق عبارة المبسوط والاسرار واصول شمس الاثمة حيث قيل فيها وان غصب حنطة
فزرعها من غير قيد يدل على ان الحكم في الكل سواء وكذا الدليل الذي ذكرنا لا يفصل بين ارض وارض
* الا ترى ان المللك ان يضمن الحنطة المنصوبة وان زرعها في ارض مالكها لانه يصير مسئلكا
لها بالزراعة واذا كان كذلك تجلها بالاستهلاك وصار كانه زرع حنطة نفسه في ارض الغير * و
قوله مع وجود فعل عن اختيار احتراز عن سقوط الحب في الارض من غير صنع احد بان هبت
به الريح حيث يكون الزرع لصاحب الحنطة دون الفاصب لان سقوطه في الارض وان كان
في معنى الشرط لكنه لا يصلح للخلقة عن العلة فلا يضاف الحكم اليه ولكن يجعل محل حصول
الزرع الذي هو في معنى الشرط وهو الحنطة اذا لحال شروط خلفا عن العلة فيكون الخارج
لصاحب الحنطة لكونها محلا للخارج * فصار الحاصل ان تغير المنصوب في يد الفاصب فعله
موجب للضمان والملك وهما لم يوجد لكن وجد شرط التغير فعله وهو الائتاف في الارض
فاقم مقامه (قوله) واما الشرط الذي له حكم الاسباب وهو القسم الثالث من الاقسام المذكورة
* فان يعترض اى فهو الشرط الذي يعترض عليه فعل مختار واحتزبه عن الفعل الطبيعي كسيلان
المايع وسقوط القنديل في مستثنى شق الزرق وقطع الجبل * غير منسوب اليه اى الى الشرط فانه لو كان
منسوب الى الشرط كان ذلك الشرط في حكم المللك كما في فتح باب القفص على قول محمد رحمه الله فان
فعل الطير ان حصل عن اختيار فهو منسوب الى الفتح عنده كسبر الدابة في مسئلة السوق
منسوب الى السائق وان حصل عن اختيار * وان يكون اى الشرط ساهقا عليه اى على الفعل
المعترض واحتزبه عن تعليق الطلاق او العاق بدخول الدار مثلا فانه فعل فاعل مختار غير منسوب
الى الشرط ولكن وجود الشرط متأخر عن صورة العلة فلذلك كان شرطا محضا خاليا عن
معنى السببية والعلية * وذهب اى الشرط الموصوف بهذه الصفة مثل رجل حل قيد عبد اى مثل حل قيد
البيد في رجل حل قيد عبد حتى ابقى فان الحال لا يضمن قيمة العبد للمالك باتفاق بين اصحابنا وهو
قول الشافعي ايضا على ما دل عليه عبارة الاسرار الا انه احتززه عن فتح باب القفص لانهما
نظرة هذه المسئلة وفيها خلاف بين اصحابنا كما استتف عليه * وهذا اذا كان العبد قاطلا فان كان
مجنونا فالحال ضامن عند محمد كافي في فتح باب القفص * فالسبب اى فالسبب الحقيقي مما يتقدم

على الملة لان ما هو مفض الى التمسك ووسيلة اليه لا بد من ان يكون سابقا عليه * والشرط بما يتاخر الى الشرط الحقيقي المحض يتاخر وجوده عن وجود صورة الملة وان كان يتقدم على انعقادها عليه كما في تعليق الطلاق فان قوله انت طالق او انت حر هو الذي يتعقد عليه عند وجود الشرط ووجودها تنكها سابق على وجود الشرط * ولا يقال الشرط كما يكون متاخرا عن وجود صورة الملة قد يكون متقدما عليه كالاشهاد في النكاح فانه متقدم على الملة وهي الايجاب والقبول صورة ومعنى * لا نقول نحن لانكر تقدم الشرط على صورة الملة ولكننا نقول اذا تقدم لم يتحقق شرطا بل كان شرطا مشابها بالسبب من حيث ان تقدم وجوده لا يخلو عن معنى الاضفاء الى الحكم بواسطة وجود الملة كالسبب الحقيقي * الا ترى ان الملة لو وجدت بعد وجوده لا يتوقف انعقادها على شيء فكان وجوده سابقا وسيلة الى حصول الحكم بواسطة الملة فثبت ان فيه معنى السبب بخلاف ما اذا تاخر وجوده عن صورة الملة فان انعقاد الملة يسد وجود صورتها متوقفا عليه فذلك تمحض شرطا * ورايت في بعض نسخ اصول الفقه لا يحتمل ان الشرط اذا عارضه علة لا يكون في معنى الملة ثم ان كان سابقا كان في معنى السبب وان كان مقارنا او متاخرا كان شرطا محضا * ثم هو اى حل القيد وان شابه السبب لما قلنا لكنه شابه السبب الخالص لا السبب الذي فيه معنى الملة لان السبب الذي فيه معنى الملة ما كانت الملة مضافة الى السبب وحادة به كقود الدابة وسوقها وهما ما هو الملة وهو الاباق غير حادثة بالشرط وهو حل القيد بل هي حادثة باختیار صحيح فاقطع به نسبته عن الشرط من كل وجه فكان بمنزلة السبب المحض فكان التلف مضافا الى ما اعترض من الملة دون ما سبق من الشرط * ولا يلزم على ما ذكرنا ما اذا امر عبد الفير بالابق فابق حيث يضمن الامر وان اعترض فعمل قاعل مختار على الامر لان الامر بالابق استعمال للعبد فاذا اتصل به الاباق يصير فاصلا له باستعماله كما اذا استخدمه فخدم ويصير العبد اذا عمل على وفق استعماله بمنزلة الآلة التي لا اختيار لها فيضاف التلف الى المستعمل فاما حل القيد فاقالة للمانع فلا يضاف اليه عند اعتراض فعل مختار عليه (قوله) وهذا اى حل القيد من هذا الرجل كارسال الدابة بمن ارسلها في الطريق فحالت بمنة او سيرة عن سنن الطريق ثم سارت او وقفت ثم سارت في ذلك الطريق فاصابت شيئا لم يضمنه المرسل لان بالجولان والوقوف قد انقطع حكم ارساله ثم انها انشأت سيرا باختيارها فكانت كالمفلة الا ان لا يكون لها طريق غير الذي اخذت فيه فحينئذ يكون ضامنا لانه انما سيرها في الطريق الذي يمكنها ان تسير فيه وقد سارت في ذلك الطريق فكان هو سابقا لكذا في الميسوط * واحترز بقوله فحالت عما اذا ارسل دابة في الطريق فاصابت في وجهها شيئا ضمن المرسل كما اذا اشار بها لانه سائق لها مادامت تسير على سنن ارساله الا ان اى لكن المرسل وكان قائلا يقول كيف يكون حل القيد وهو شرط كارسال الدابة وهو سبب * فقال المرسل صاحب سبب في الاصل لان الارسال ليس بازالة للمانع وقد اعترض عليه فعل من مختار وهو غير منسوب الى السبب حيث لم يذهب على سنن ارساله *

والشرط بما يتاخر ثم هو سبب
محض لانه اعترض عليه ما هو
علة قائمة بنفسها غير حادثة
بالشرط وكان هذا كحل
ارسال دابة في الطريق
فحالت ثم التفت شيئا لم يضمن
المرسل الا ان المرسل
صاحب سبب في الاصل
وهذا صاحب شرط جعل
مبيها

وهذا الذى حل القيد صاحب شرط لان الحل ازالة للمانع عن الايق جعل مسببا باعتبار
 تقدم الشرط على المله وقد اعترض عليه فعل مختار غير منسوب اليه فكانا في انقطاع الحكم
 عنهما واضافته الى ما اعترض من الفعل سواء (قوله) واذا اغلقت الدابة قائلت زرعتها
 بالنهار كان هدرا بلا خلاف لان فعل المجهما جبار . وكذلك بالليل عندنا لان مالك الدابة
 ليس بصاحب سبب لانه لم يرسل * ولا شرط لانه لم يفتح باب الاصطبل * ولا علة لانه
 لم يباشر الاتفاق بنفسه فلا يضمن شيئا . وقال الشافعي رحمه الله يضمن في الاتفاق بالليل لحديث
 البراء بن عازب رضى الله عنه ان ناقه دخلت زرع انسان فاقسده فقتل عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم
 بضمائه وقال حفظ الزرع على اربابها نهارا وحفظ الدواب على اربابها ليلا * وقنا هو
 معارض بقوله عليه السلام المجهما جبار وانه خبر ثابت بالاجماع * وماول بان صاحبها كان
 يريد اخذها فاقلت بقصده ايها * الا ترى انه ليس في الحديث ان الناقة افسدت الزرع ليلا
 ونحن نعلم ان الحفظ على اصحاب الدواب ليلا حتى لو تركوا انما ولكن لانهم يضمنون
 لان فساد الزرع لم يكن بترك الحفظ بل بذهاب الدابة وهي مختارة فيه ولم يتولد ذلك من
 الارسال فكان كدلالة السارق على مال انسان اليه اشير في الاسرار (قوله) فيمن قبح باب
 قصص فطار الطير يني في نور الفتح اذا اختلف فيه فانه اذا طار بعد ساعة لا يضمن الفاسخ
 بلا خلاف كما سنينه * وفي ذكر الفاء اشارة اليه . وكذا في المسئلة الثانية . لان هذا اى فتح
 باب القفس والاصطبل * شرط لانه ازالة للمانع من الخروج والطير ان جرى مجرى السبب
 لما قلنا ان الشرط اذا تقدم كان له حكم السبب وقد اعترض على هذا الشرط فعل مختار غير
 منسوب الى هذا الشرط لان الخروج الذى به تلف الطير والدابة لم يحصل بالفتح بل
 باختيارها الطير ان والخروج * فبقى الاول وهو فتح الباب سببا خالصا اى شرطا في معنى
 السبب الخالص في يحمل التلف مضاعفا الى الفتح بل قصر على الخروج كما قصر على الايق
 في مسئلة حل القيد * بخلاف السقوط في البئر حيث يضاف التلف فيه الى الشرط ولم
 يقتصر على المله لان ما اعترض على الشرط من السقوط هناك حصل لاعن اختيار حيث
 لم يكن طالما يعمق ذلك المكان فلم يصلح لقطع الحكم عن الشرط واضافته اليه * حتى اذا
 اسقط نفسه في البئر هدرمه ولم يضمن الحافر لان ما اعترض على الشرط وهو الانقضاء في
 البئر علة سالحة لاضافة الحكم اليه لصدوره من مختار على وجه القصد اليه فاقطع به نسبة
 الحكم عن الشرط واقتصر على المله * وبخلاف سوق الدابة الذى هو سبب لان السوق
 معنى حامل على الذهاب كرها فينتقل الى المكروه والفتح رفع للمانع وليس يحمل على الخروج
 وكذا اذا ارسل كلبا على صيد فقتله يحمل كانه فعل بنفسه لان الارسال سبب حامل على
 الذهاب بعد التليم كالسوق قبل ذلك فاما فتح الباب فلا . الا ترى انه لو فتح باب الكلب حتى
 خرج فساد لم يحمل ولم يملك بخلاف الارسال كذا في الاسرار كن مشى على قنطرة وهي ما
 بنى على الماء لعبور والجسر عام مبنيان او غير مبني * وضمت بغير حق بان وضعت في

واذا انتقلت الدابة
 فالتفت زرها بالنهار كان
 هدرا وكذلك بالليل عندنا
 لان صاحب الدابة ليس
 بصاحب شرط ولا سبب
 ولا علة وقال ابو حنيفة
 وابو يوسف رجما الله
 فيمن قبح باب قصص فطار
 الطير او باب اصطبل
 فخرجت الدابة فضلت
 انه لا يضمن لان هذا شرط
 جرى مجرى السبب لما قلنا
 وقد اعترض عليه فعل
 مختار فبقى الاول سببا
 خالصا فلم يحصل التلف
 مضاعفا اليه بخلاف السقوط
 في البئر لانه لا اختيار له في
 السقوط حتى اذا اسقط
 نفسه فدمه هدر كن مشى
 على قنطرة واهية وضمت بغير
 حق فخصف به او على
 موضع ريش الماعليه فزال
 فطلب هدرمه لان الانقضاء
 هو العلة وقد صلح لاضافة
 الحكم

غير ملك وفيها لا تصرف لواضعها فيه * واحتراز به عن الموضوع في الملك فانها لا تصلح سببا للضمان بحال لان واضعها ليس يعتمد فيها احده في ملكه والسبب اذا لم يكن متديلا لا يكون ضامنا * وقوله علما به متعلق بالمستثنى اى علما بهاء القنطرة ووضعا بغير حق وعلما بالبرش في هذا الموضع فانه ذكر في المبسوط في هذه المسئلة فان مشى على جسره انسان متعمدا لتلك فانحسف به فلا ضمان عليه لان الماشى يعتمد المشى عليه فيصير وقوعه مضافا الى فعله لا الى تسبب من اتخذ الجسر * ولولم يكن علما يضمن واضع الجسر لكونه متعديا في التسبب وعن ابي يوسف رحمه الله ان واضع الجسر لا يكون ضامنا لما عطب به وان احده في غير ملكه اذا كان بحيث لا يتضرر به غيره لانه محتسب فيما صنع فان الناس يتفهمون بما احده فلا يكون متعمدا * ولكننا نقول انما كان محتسبا اذا فعله باذن الامام بمنزلة حفر البئر فانه محتسب ايضا في الموضع الذي يحتاج اليه ومع ذلك اذا فعله بغير اذن الامام كان ضامنا لما يعطب بها * وقوله لان الالتقاء متصل بقوله هدر دمه * وقال محمد والشافعي رحمه الله اذا كان الطيران والخروج في فور الفتح يضمن الفاتح لان فعل الدابة والطير هدر شرعا فلم يصلح لاضافة الحكم اليه فكان مضافا الى الشرط ولان الدابة او الطير لا يصير عن الخروج والطير ان عادة والسادة اذا تأكدت صارت طبيعية لا يمكن الاحتراز عنها فاذا خرج على الفور واستعمل عادته كان الخروج على العادة بمنزلة سيلان الدهن عند شق الزق فيكون الفتح سبب ضمان كالشق ولم يبطل الاضافة اليه باختيار الطير والدابة في الطيران والخروج لانه اختيار فاسد كما اذا صاح بالدابة فذهبت صار ضامنا وان ذهبت مختارة لانه اختيار فاسد والصياح والصوت سائق فاقبه القود جبرا * وكما لو اتى حية على انسان فلسفته بحب الضمان وان كانت الحية في السع غتارة لان السع لها عادة متأكدة فالتحقت بالطبيعة وسقط اختيارها * واذا لم يخرج في فور الفتح لا يضمن الفاتح لان الدابة اذا لم تخرج في فور الفتح علم انها تركت عادتها وكان الخروج بعد ذلك بحكم الاختيار فاقبه حل قيد البعد * والجواب ما ذكر في الكتاب وهو ظاهر * وما يذكر وهو ان الاصل ان يضاف الحكم الى العلة لا الى الشرط والسبب فلا يجوز ترك هذا الاصل من غير ضرورة * وليس هذا كالمسوق لان السوق حمل على الذهاب كرها كما بينا فينقل الفعل الى المكره * ولا كالفاء الحية لانه مباشرة الاتلاف اذا الالتقاء عليه تصرف فيه بخلاف مستثنا * ونظير مستثنا فتح حجر الحية حتى لو فتح حجر الحية فخرجت ولست لضمان عليه ايضا * كالكلب يميل عن سنن الارسال يني اذا ارسل كله على صيد فال عن سنه ثم اتبعه فاخذ لا يحل لان فعله غير معتبر في حق اضافة الحكم اليه ولكنه معتبر في حق منع الاضافة عن المرسل * ونظيره * من حفر بئرا في الطريق فجاء حري امان له والتي فيه غير علم يضمن الحافر شي لان فعل الحري ان لم يكن معتبرا في اجاب الضمان عليه فهو منبر في نسخ حكم فعل الحافر به فكذلك هذا اى فكمل الكلب عن سنن الارسال وجو لان الدابة بعد الارسال طيران الطير وخروج الدابة بعد الفتح * قال القاضي الامام ابو زيد رحمه الله في بيان هذه المسئلة ما ذكرناه قياس

وقال محمد رحمه الله
طيران الطير هدر شرعا
وكذلك فعل كل بهيمة
فيصير كالمخرج بلا اختيار
وصار كسيلان ما في الرزق
فان خرج على فور الفتح
وجب الضمان على صاحب
الشرط والجواب عنه ان فعل
البيهة لا تعتبر لايحيا بحكم ما قاما
لقطعه ثم كالكلب يميل
عن سنن الارسال وكالدابة
تجول بعد الارسال فكذلك
هذا ولهذا قلنا فحين
حفر بئرا فوقع فيها انسان
ثم اختلف الولي والحافر
فقال الولي سقط وقال
الآخر اسقط نفسه ان
القول قول الحافر استحسانا
لما قلنا ان الحفر شرط
جعل خلفا عن العلة لتدبر
نسبة الحكم الى العلة
فاذا ادعى صاحب الشرط
ان العلة سالحة لاضافة
الحكم اليها فقد تمسك
بالاصل وجسد حكما ضروريا
فجعلنا القول قوله بخلاف
الجراح اذا ادعى الموت
بسبب آخر لم يصدق لانه
صاحب علة

وما ذكره الحشم قرب من الاستحسان فقد الحق العادة وإن كان عن اختيار بالطبيعة التي لا اختيار فيها صيانة لأموال الناس واحداً واختيار ما لا عقل له حكماً فانه حيار لا حكم له وكذلك جعل في مسألة المتقدمة لأن من طبيعة الدابة أنها لا تصبر عن أكل الورع إلا يحفظ فلما كان الحفظ عليه لا يجعل ترك الحفظ بمنزلة التسلط والارسل * قلت فلي هذا كانت هذه المسئلة من المسائل التي يترجح القياس فيها على الاستحسان (قوله) ولذلك قلنا متصل بقوله في أول بيان القسم الثاني ومتى عارضه علم لم يصلح علمه أي ولما ذكرنا أن الحكم لا يضاف إلى الشرط عند معارضته ما يصلح علمه قلنا كذا * أو هو متصل بقوله لأن الإلقاء هو العلم وقد صلح لاضافة الحكم إليه أي ولكون الإلقاء صالحاً للعلم قلنا كذا * القول قول الحافر استحساناً وكان القياس أن يكون القول قول المولى وهو قول أبي يوسف الأول لأن الضمان قد وجب على حاقله الحافر فهو يدعوى لقاء النفس يريد إسقاط ذلك الضمان فلا يقبل قوله * ولأن الظاهر شاهد للمولى إذا الإنسان لا يلقي نفسه في البئر عمداً في العادة فمنع التساوية كان القول قول من يشهده الظاهر * إلا أنا استحسننا في قول قول الحافر لما ذكر في الكتاب ولأن الظاهر حجة للدفيع والولى يحتاج إلى استحقاق الدية على حاقله الحافر فلا يكفيه التمسك بالظاهر بل يحتاج إلى إقامة البينة على أنه وقع فيها بشير تعدد منه * مع أن هذا الظاهر يمارضه ظاهر آخر وهو أن البصير يرى البئر أمامه في شمشاء فلا يقع فيها إلا بالاتقاء قصداً فتقابل الظاهران وبقي الاحتمال في سبب وجوب الضمان فلا توجه بالشك ويجحد حكماً ضرورياً وهو خلفيته الشرط عن العلم وفيه إنكار سبب الضمان فكان القول قوله * لأنه أي الجارح صاحب علمه فإن الجرح علمه موجبته للضمان فعند وجود العلم لا يقبل قوله في الما رضى السقط فكان القول قول الولي لتمسكه بالأصل (قوله) ولهذا أي ولما قلنا أن اعتراض علمه صالحة لاضافة الحكم اليها يوجب قطع نسبة الحكم عن الشرط والسبب * قلنا فيمن أشلى كلباً أي أغراه و أرسله فقد وضعت المسئلة في الجامع الصغير في الإرسال قليل إذا أرسل كلبه أرسله ولم يكن سائقه فاصاب في فوره يعني صيدا مملوكاً لم يضمن يعني سواء كان الكلب مملوكاً أو غير مملوك إلا أنه إذا كان مملوكاً حل أكله والأفلا وكذلك رجل أشلى كلبه على رجل حتى عقرة أو مزق شيا به لم يضمن إلا أن يسوقه * وليس الذي أشلاه يساق يعني أنه بمجرد الأشلاء والإرسال لا يصير سابقاً لينسب الفعل إليه بحكم السوق في الكلب عاملاً بطبيعته واختياره وعمل البهيمه هدر حتى لو كان سائقه بأن كان يعد وخلفه ويشله ضمن ما تلفه الكلب من النفس والثياب والصيد المملوك * بخلاف ماذا أرسل بازياً على صيد مملوك وساقه فآلفه البازي حيث لا يضمن لأن البازي لا يحتدل السوق فهدر سوقه وبقي الفعل منقطعاً عن المرسل فاما الكلب فيحتمله كسائر الدواب فيعتبر سوقه وعن أبي يوسف رحمه الله أنه أوجب الضمان في أموال الناس سواء كان صاحب الكلب سابقاً له أو لم يكن وجعل الإرسال بمنزلة السوق * وعن الفقيه أبي الليث رحمه الله أن الكلب إن

ولهذا قلنا في الجامع الصغير فيمن أشلى كلباً على صيد مملوك فقتله أو على نفس فقتلها أو مزق ثياب رجل لم يضمن لأنه صاحب سبب وقد اعترض عليه قبل مختار غير مضاف إليه لأن الكلب يعمل بطبيعة وليس الذي أشلاه يساق بخلاف ما إذا أشلى على صيد فقتله إن صاحبه جعل كانه دمه بنفسه لأن الأضياع من المكتسب في الجملة فينبى على نفي الجرح وقدر الامكان ووجب المضيق في ضمان العدوان إلى محض القياس

اصاب في فوره شيئا يضمن صاحب الكلب وان لم يكن سابقا له لان الارسال بمنزلة السوق
 في الدابة حتى لو ارسل دابة في الطريق فاصابت شيئا في وجهها يضمن كما لو كان سائحا لها
 فكذلك في الكلب * وجه الفرق على الظاهر ان الكلب في اخذ الصيد وتزريق الثياب
 عامل بطبعه واختياره لا بالارسال فكان الارسال فيه بمنزلة حمل القيد في العبد لذلك
 يشترط فيه حقيقة السوق فاما الدابة فليس من طبيعتها المشي في الطريق بل من طبيعتها
 الجولان وترك سنن الطريق لارعى فكان محافظتها سنن الطريق بعد الارسال على خلاف
 طبيعتها بناء على الارسال كما في السوق فكان ارسالها بمنزلة السوق اذا ذهبت على سنن
 الارسال * والى هذا الفرق اشار بقوله لان الكلب يعمل بطبعه * وقوله بخلافه ما اذا
 اشلى اى ارسل عليه الماعلم على صيد جواب عما يقال للمالكين فعل الكلب مضافا الى المرسل في حق
 الضمان كان ينبغي ان يكون كذلك في حق الحلق ايضا حتى لو اقبل صيدا بعد الارسال قبل ان يدركه
 المرسل كان منه كما اذا لم يكن معلما فقال الاصطيد من جهة المكاسب وبابه مفتوح قوله تعالى فاصطادوا
 * وما علمتم من الجوارح الاية ولا يمكنهم الاصطيد خصوصا بالكلب على وجه يتعمدون افعلى ذمحه
 بالوجه المسنون غالبا فاضيف فعله الى المرسل للضرورة والحاجة وبني الامر فيه على قدر
 الامكان فتحسب لباب الكسب فاما في ضمان المدون فلا ضرورة لانه شرع جرا فيمتد
 القوت من جهة من وجب عليه ولم يوجد يتدخل فعل المختار فوجب الصبر فيه الى العجز
 القياس اى الدليل الظاهر وهو انه ليس بمباشر ولا مسبب ومع الشك في السبب الموجب
 الضمان بحال . وفيه اشارة الى ان الجواب المذكور في الاصطيد جواب الاستحسان والقياس
 فيه ان لا يعمل ايضا (قوله) وهذا اى ولان اعتراض الله بوجوب قطع نسبة الحكم عن
 غيرها . قلنا كذا ذكر في المبسوط اذا وضع جرا في الطريق فاحرق شيئا فهو له ضامن لانه
 تمتد في احوادث النار في الطريق فان حركته الرمي فذهبت به الى موضع اخر ثم احرق شيئا
 فلا ضمان عليه لان حكم فعله قد انتسخ بالتحول من ذلك الموضع الى موضع اخر . وهذا اذا
 لم يكن اليوم ريحا فان كان ريحا فهو ضامن ايضا لانه كان عالما حين القاء ان الرمي يذهب به
 من موضع الى موضع فلا ينتسخ حكم فعله بذلك بمنزلة الدابة التي جالت في رايها . واذا
 اتى شيئا من الهوام في الطريق فهو ضامن لما تلف به مالم يتغير عن حاله لانه تمتد في هذا
 التسبب واختياره في السع لا قطع النسبة لانه طبع له . ولو تحركت اى الهامة للمقاة وانتقلت
 من مكانها الى مكان اخر . ثم لدغته اى لدغت انسانا فهلك لم يضمن للملقى شيئا لا لقطع
 نسبتة عنه يتدخل فعل المختار وهو الانتقال من مكان الى مكان اخر . وبعض هذه المسائل
 اى المسائل المذكورة في هذا القسم مثل مثله اشلاء الكلب والقائه النار والهامة في الطريق
 وارسال الدابة في الطريق ونحوها . يخرج على ما سبق . في باب تقسيم الاسباب وهو السبب
 الحقيقي الذي اعترض عليه كدلالة السارق ونحوها * فهي ملحقة بذلك الباب وليست من
 هذا القسم لانها قد دخلت عن معنى الشرط اذا الاشلاء والانتاء في الطريق . والارسال ليست بباللة

ولهذا قلنا فبين التي تارا في
 الطريق فهبت به الريح
 ثم احقرت لم يصن واذا
 التي شيئا من الهوام في
 الطريق فحركت وانتقلت
 ثم لدغت لم يضمن وبعض
 هذه المسائل تخرج على
 ما سبق في باب تقسيم
 الاسباب فهي ملحقة بذلك
 الباب

لما تفرج بوجه ولكنها اوردت هنا على سبيل الاستطراد المناسبة (قوله) واما الذي اى القسم الذى
 او الشرط الذى هو شرط اسماء حكما فكانا * وهذا يسمى شرطا مجازا يتخلف حكمه وهو وجود
 الحكم عند وجوده عنه الا ان وجود الحكم لا كان يفترق اليه في الجملة كان شرطا صورة لامضى
 وفي اقسام المقدمة معنى الشرط موجود مع شيء آخر * ولهذا اى وان الشرط الاول ليس
 بشرط معنى وحقيقه فانا كذا * والمثلة على اوجه ان دخلت في الملك يقع الطلاق بلاشبهة *
 وان دخلت في غير الملك انحلت العيى لالى اجزاء * وان دخلت الاولى في الملك ثم بانث من
 زوجها ثم دخلت الاخرى في غير الملك لم يطلق بالاقاق ايضا * وان دخلت الاولى في غير الملك
 ثم تزوجها ثم دخلت الاخرى طلق عندنا وقال زفر رحمه الله لا تطلق لان حظ الشرطين من
 الحكم على السواء لانه صيرها شيئا واحدا في وجود الجزاء وفي احدهما يشترط الملك فكذلك في
 الآخر * ومذهب انه يجرى الشرط يجرى المطل كما قال في الاحصان انه لا يثبت الا بشهادة
 رجلين وان السارق لا يقطع بمخسومة المودع لان المخسومة شرط ظهور السرقة فلا يجرى فيها
 النيابة عنده كالانجرى في الشهادة التي هي مثبتة في لا السرقة فذلك سوى بين الشرطين * ووجه
 قولنا ما ذكر في الكتاب ان الملك شرط عند وجود الشرط لصحة وجود الجزاء للصحة وجود
 الشرط ولهذا اوردت الدارين في غير الملك انحلت العيى * ولم يوجد ههنا اى ليس فيما اذا وجد
 الشرط الاول جزءا * فنظر الى الملك ليشترط الملك له لان الجزاء لا يترقب قبل وجود الشرط الثاني
 ولا يجرى شرطه لبقاء العيى لان عملها للذمة فتبقى ببقائها الا ترى ان العيى يبقى قبل وجود الشرط
 الاول بدون الملك بان بانها قبل دخول الدارين وانقضت عدتها تبقى بدون قبل وجود الشرط
 الثاني ايضا * والحاصل ان الملك شرط صحة الايجاب او صحة الايقاع وحال الشرط الاول خالية عنهما
 فلو شرط للملك لبقاء العيى او لصحة عين الشرط وذلك باطل (قوله) واما الشرط الذى هو علامة
 وهو القسم الخامس من الاقسام المذكورة بالا حصان * قيل احصان الزنا عبارة عن اجتماع سبعة
 اشياء * العقل * والبلوغ * والحرية * والتكاح الصحيح * والدخول بالتكاح * وكون كل واحد
 من الزوجين مثل الآخر في صفة الاحصان * والاسلام * قال الامام شمس الائمة في المبسوط
 ان شرط الاحصان على الخصوص شيان الاسلام والدخول بالتكاح الصحيح باسراء هي منه
 قال العقل والبلوغ فيما شرطا الاهلية للمقوبة لشرطا الاحصان على الخصوص والحرية شرط
 تكميل المقوبة * واما قلنا ان الاحصان علامة اى معرف وليس بشرط لان الزنا اذا تحقق علة
 للرجم على احصان يحدث بعده فان الاحصان لو وجد بعد الزنا لا يثبت بوجوده الرجم ومعلوم
 انه ليس بمسلة له ولا سبب ايضا لانه ليس بطريق مفض الى فرقا ان الرجم غير مضاف
 اليه وجوبا * ولا وجودا عند وجوده ولكنه عبارة عن حال في الزاني يصير الزنا في تلك الحالة
 موجبا للرجم فكان معرفة ان الزا حين وجد كان موجبا للرجم فكان علامة لشرطا * فلم يصح
 علة للوجوب ولا لوجود اى لا يتعلق بالوجوب فلا يكون عليه ولا الوجود فلا يكون شرطا *
 * وذلك اى ولم يتعلق بالوجوب والوجود * لم يحتمل لهذا التسم وهو العلامة حكم العلامة

واما الذى هو شرط
 اسما لاحكاما فان كل حكم
 يتعلق بشرطين فان اولهما
 شرط اسما لاحكاما لان
 حكم الشرط ان يضاف
 الوجود اليه وذلك
 مضاف الى آخرهما فلم يكن
 الاول شرطا لاسمها لهذا
 قلنا فيمن قال لامرأته ان
 دخلت هذه الدار وهذه
 الدار فانت طالق ثم بانها
 ثم دخلت احديهما ثم
 نكحها ثم دخلت الثانية
 انها تطلق خلافا زفر
 رحمه الله لان الملك شرط
 عند وجود الشرط
 لصحة وجود الجزاء
 للصحة وجود الشرط
 ولم يوجد ههنا جزءا
 فيفترق الى الملك فلم يجر
 ان يجعل الملك شرطا للرجم
 الشرط لان علة لا يفترق
 الى الملك ولم يجر شرطه
 لبقاء العيى كما قيل الشرط
 الاول

بحال يعني سواء كانت العلة سالحة لاضافة الحكم اليها او لم تكن . هذا هو طريقة القاضى
الامام ابى زيد فى التقويم واختارها الشيخان وبعض المتأخرين . فاما اجماع المتقدمين وعامة
المتأخرين منهم ومن سواهم من الفقهاء فقد سمو الاحسان شرطا لوجوب الرجم لعلامة
مستر وحين بان شرط الشيء ما يتوقف عليه وجوده والاحسان بهذه المسألة لان وجوب
الرجم بالزنا متوقف على وجود الاحسان وكونه سائحا على الزنا غير متأخر عنه لا يخل
بشرطية كالمطهرة وستر العورة والثبة سائحة على الصلوة بحيث لا يتصور تأخرها عن صورة
الصلوة وتوقف انعقادها صلوة عليها وكذا الا شاهد في التكاح سابق عليه بحيث لا يتصور
تأخره عنه وتوقف انعقاده عليه بعد وجود صورته ثم انها شروط حقيقية بلا خلاف
لتوقف هذه الصلوة والتكاح عليها وليست بعلامات فكذلك الاحسان للرجم . وقولهم
لم يتعلق به وجود غير مسلم عندهم بل بثبوت وجوب الرجم بالزنا متعلق به اذ الزنا لا يوجب الرجم
بدون الاحسان بحال كالمعرفة لا توجب القضح بدون العاصب وهو شرط بلا شبهة فكذلك
الاحسان . وقولهم لا بد للشرط من ان يكون متأخرا عن صورة العلة ليتوقف انعقادها
علة عليه غير مسلم ايضا بل الشرط قد يكون متقدما على صورة العلة كما ينشأ وقد يكون متأخرا
عنها كما فى تعليق الطلاق والمناق بناء على ان انعقاد بعض الملل لا يقبل الانفصال عن وجود
صورته كالنكاح والبيع وبعضها يقبل ذلك كالطلاق الملحق والمناق الملحق وسائر ما قبل
التعليق بالشرط فالشرط فى هذا القسم يتأخر عن صورة العلة والقسم الاول لا يتأخر لان
الشرط لا بد من ان يكون سائحا على الشروط والشروط وهو الانعقاد لما لم ينفصل عن
الصورة لا يتصور تأخر الشرط عنها ضرورة (قوله) ولذلك اى ولان الاحسان علامة
وليس بشرط * لا يضمن شهود الاحسان اذ ارجعوا على حال يعنى سواء رجعوا مع شهود
الزنا او رجعوا وحدهم * بخلاف ما تقدم فى مسئلة الشرط الخالص وهى ما اذا اجتمع شهود
الشرط واليمين ثم رجع شهود الشرط وحدهم * فانهم يضمنون على ما اختاره الشيخ
لان الشرط صالح لخلافة العلة عند تذكر اضافة الحكم اليها المطلق الوجودية فاما العلامة فليست
بصالحة لخلافتها عن العلة اصلا لما قلنا انه لا يتعلق بها وجوب ولا وجود فلا يجوز اضافة الحكم
اليها بوجه * وعند زفر رحمه الله ان رجع شهود الاحسان وحدهم ضمنوا دية المشهود عليه
وان رجع شهود الزنا والاحسان جميعا يتزكون فى الضمان لان الاحسان شرط الرجم ومن
اصله ان السبب اى العلة والشرط سواء وايضا فى الضمان اليها لان الحكم يقف على الشرط
كما يقف على السبب لا يتصور ثبوته الا عند وجوده فاضاف الحكم الى كل واحد منهما والاحسان
مانع بالزنا فى اضافة الحد اليه بدليل ان الشهادة على الاحسان قبل من غير دعوى والشهادة
على التكاح فى غير هذه الحالة لا تقبل بدونها ولولم يكن الحد مضافا اليها لما قبلت كما
فى غير هذه الحالة * وانه لو اقر بالاحسان ثم رجع يصح كالواقف بالزنا ثم رجع يصح *
وان القاضى يسأل شهود الاحسان من الاحسان ماهو ويكتف بهوكا يسأل عن الزنا *

فاما الشرط الذى هو
علامة فالاحسان فى
باب الزنا وانما قلنا بالاحسان
لان حكم الشرط ان يمنع
انعقاد العلة الى ان يوجد
الشرط وهذا لا يكون فى
الزنا بحال لان الزنا اذا وجد
لم يتوقف حكمه على
احسان يحدث بعده لكن
الاحسان اذا ثبت كان
معرفا لحكم الزنا فاما ان
يوجد الزنى بصورته
فيتوقف انعقاده على
وجود الاحسان فلا يثبت
انه علامة وليس بشرط
فلم ينص له على الوجود ولا
لوجوب ولذلك لم
يجعل له حكم الملل بحال
ولذلك لم يضمن شهود
الاحسان اذ ارجعوا على
حال بخلاف ما تقدم فى
مسئلة الشرط الخالص

والدليل عليه ان المزكى اذ ارجع ضمن عند ابى حنيفة رحمه الله انه لم يثبت عليه القتل
ولكنه اثبت شرط قبول الشهادة وهو المدالة ولا فرق بين المزكى وشهود الاحسان لانهم
اتبوا اخصا لاحيدة في الجاني والمزكى كون اتبوا اخصا لاحيدة في الشاهد ثم شهادة شهود الاحسان
اقرب الى محل الحد من التزكية فكانوا اولى بالضمآن من المزكىين * والجواب ان الاحسان
ليس بشرط على ما اختاره الشيخ فلا يجوز اضافة الحكم اليه بوجه * وان سلمنا انه
شرط على ما اختاره المتقدمون فلا يجوز اضافة الحكم اليه ايضا لان شهود الشرط لا يضمنون
بالرجوع عند صلاح الملة * للاضافة اليها وههنا شهود الزنا شهود الملة * وهي سالحة لاضافة
الحكم اليها فيضى التالف بهم فان رجعوا وجب الضمان عليهم وان ثبتوا اقتطع الحكم
بشهادتهم عن الشرط * على ان هذا الشرط يستحيل اضافة الحد اليه لان الحد عقوبة
متاعية والاحسان خصال حميدة واستحيل اضافة العقوبة الى الحصول الحميدة فصار مضافا الى
الزنا من كل وجه * وانما صح الرجوع عن الاقرار بالاحسان لانها صار شرطيا للحد
صار حق الله تعالى لان شرط الحق وسيبه من حقوق صاحب الحق ومن اقر بحق من حقوق
الله تعالى ثم رجع صح رجوعه لان الله تعالى لم يكن به في الانكار ولم يصدق في الاقرار بخلاف حقوق
المباد لان الحسم صدقه في الاقرار وكذبه في الانكار فبطل الرجوع بممارسة التكذيب ولهذا قبلنا
الشهادة فيه بدون الدعوى لان الشهادة في حقوق الله تعالى قبل بدون الدعوى * وامسؤال
القاضي عن الاحسان فلا كلمة بمجلة تطلق على التكاح وعلى الحرية وغيرها فيفسر ملتين له
المشهود به اذ الشهادة لا تقبل الا على المعلوم * وليس هذا كالتزكية لانها بمنزلة علمه * كايضا
* ولشافعي رحمه الله في رجوع شهود الاحسان ثلاثة اقوال * قالوا احدها انه لا ضمان عليهم
كما هو مذهبنا وهو الاصح * والثاني ان الضمان يجب عليهم وان قالوا تهمد يجب عليهم القود * والثالث
انهم ان شهدوا بالاحسان قبل ثبوت الزنا فلا ضمان عليهم وان شهدوا بعد ثبوت الزنا فلا ضمان
* فوله ولهذا قلنا اى ولان الاحسان ليس بملة للرجم ولا بشرطه قلنا ان الاحسان يثبت بغير
قبل ثبوت الزنا وبمعه بشهادة النساء مع الرجال * وقال زفر رحمه الله لا يثبت بعد ثبوت الزنا
بشهادة النساء * مع الرجال لما بينا ان الاحسان على اصله ماحق بالزنا في اضافة الحد اليه *
وذلك لان المنصوص من الاحسان بعد ثبوت الزنا تكميل العقوبة وباعتبار ما هو المنصوص
لا يكون للنساء فيه شهادة لان المكمل للعقوبة بمنزلة الموجب لاصل العقوبة بخلاف شهادة
لنساء مع الرجال بالتكاح في غير هذه الحالة حيث قبل لان تكميل الحد لا يتماق به في تلك
الحالة * وهو نظير ما لو شهد شاهدان بدموت رجل لآخر انه ابنه ونفى القاضي بذلك
واحرز ميراثه ثم رجعا يضمنان ولو شهدا بالنسب في حال الحوية فلدامات واحرز المشهود له
الميراث رجعا لا يضمنان لان في المسئلة الاولى شهدا بحضرة الميراث فصار كالو شهدا بالميراث
وفي الثانية لم يشهدا بحضرة الميراث فلا يحمل كانهما شهدا بالميراث * وحجتنا ما ذكرنا ان الاحسان

ولهذا قلنا ان الاحسان
يثبت بشهادة النساء مع
الرجال وام يشترط فيه
الذكور الخالصة لما
لم يثبت به وجوب عقوبة
ولا وجودها

ليس بسبب موجب للعقوبة لانه عبارة عن خصال بعضها مأموره وبعضها مندوب اليه
 فيستحيل ان يكون سببا لايجاب العقوبة * ولا يشترط ايضا لما سر بل هو عبارة عن حال
 يصير الزنا في تلك الحال موجبا للرحم كما هنا * ولئن كان شرطا لحد لا يضاف اليه مع
 وجود العلة الصالحة للاضافة اليها فتكانت الشهادة بالنكاح في هذه الحالة بمنزلة في غيرها
 من الاحوال فقبل فيها شهادة النساء مع الرجال * وهذا بخلاف مسئلة الشهادة بالنيوة لان
 الميراث يستحق بالنسب والموت جميعا فلهما كان آخر ا يضاف الحكم اليه فاذا شهدوا بالنسب
 بعد الموت كان الحكم مضافا الى النسب فضمنوا عند الرجوع واذا شهدوا بالنسب قبل الموت
 كان الحكم مضافا الى الموت لا الى النسب فلم يضمنوا فاما الحد فمضاف الى الزنا بكل حال لا
 الى الاحصان فقبل فيه شهادة النساء مع الرجال بكل حال * ثم اعتبر زفر رحمه الله رد شهادة
 النساء في الاحصان رد شهادة الكفار فيه فادرج الشيخ في كلامه ذلك بطريق السؤال ليسير
 الى الفرق في الجواب فقال فان قيل اذا شهد كافران يثنى من اهل الذمة على عبد مسلم لزمى
 وقد زنا العبد او قذف رجلا بالزنا * ان مولاه اعتقه يثنى قبل الزنا والقذف وقد انكر العبد
 والمولى الاعتناق لتضرر المولى بزوال ملكة وتضرر العبد بتكميل الحد عليه فان الشهادة
 لا قبل مع انهم شهدوا على المولى بالثقة الى آخره اطلاق هذا الكلام وان كان يشير الى انها
 لا قبل في العتق وتكميل الحد جميعا وعليه يدل ما ذكر في الاسرار في حدود حيث قيل فيه في تقرير
 هذه المسئلة ان الزاني لو كان عبدا مسلما لكان لم يثبت عتقه بشهادة الكفار وان كانت
 شهادتهم حجة على هذا المتق لولا الزنا * ولكن الامام شمس الائمة رحمه الله صرح
 في المبسوط بان المتق يثبت بهذه الشهادة وانما لا يثبت سبق التاريخ لان هذا تاريخ ينكره المسلم
 وما ينكره المسلم لا يثبت بشهادة اهل الذمة وهكذا ذكر في اصول الفقه ايضا فقال يثبت
 الحرية بهذه الشهادة ولا يثبت سكن الامام من اقامة الرجم عليه لانه كالا يدخل لشهادة
 الكفار في ايجاب الرجم على المسلم لا مدخل بشهادتهم في اثبات التمكن من اقامة الرجم على المسلم
 * وهكذا ذكر في شهادات الاسرار والتتويع ايضا وهو الصحيح كما اذا شهد رجل وامرأتان
 بالسرقة في حق القطع وثبت في حق المال * ثم توجه هذا السؤال انما يستقيم على قولهما
 حيث قبل الشهادة على عتق العبد بدون دعواه فكان عدم القبول ههنا تضمنت تكسيل
 العقوبة فاما عند ابي حنيفة رحمه الله فقدم القبول لعدم شرطه وهو الدعوى فلا رد السؤال
 الا اذا وضعت المسئلة في الامة فيحتمل رد على قول الكل * قوله فالجواب عن هذا اى
 عن السؤال المذكور ان لشهادة النساء مع الرجال خصوصا في حق المشهودين دون المشهود
 عليه فيقبل فيما ليس بعقوبة ولا قبل اذا كان المشهود سبب عتوبة او شرطه اثر في ايجاد
 العقوبة لحديث الزهري مفع السنة من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم والخليفين من
 بعده ان لا قبل شهادة النساء مع الرجال في الحدود والنقصان * ولكنها حجة تامة على
 المسلم والكافر جميعا والمشهود به ههنا هو الاحصان وقد بينا انه لا يتناقض وجوب الحد

فان قيل اذا شهد كافران على
 عبد مسلم ان مولاه اعتقه
 وقد زنا العبد او قذف فأنكر
 العبد والمولى ذلك والمولى
 كافر فان الشهادة لا قبل
 وقد شهدوا على المولى
 وهو كافر ولم يشهدوا على
 العبد يثنى على ما قبلت به
 لا ينسب اليه وجود ولا
 وجوب فهلا قبلت هذه
 الشهادة والجواب عنه
 ان لشهادة النساء مع
 الرجال خصوصا
 المشهودين دون المشهود
 عليه وخصوصا انها
 لا تصلح لايجاب عقوبة وقد
 بينا انه لم يتعلق بها وجوب
 ولا وجود ولكن في هذه
 اية تكثير محل لجنابة

ولا وجود فلا يكون سببا للحد ولا شرطه فلم يمتنع القبول باعتبار الشهوده * ولكن في هذه الحجة تكثير محل الجناية وهو النعمة فان الجناية تقع على النعم التي انعم الله تعالى عليه فقبل هذه الشهادة كان محل الجناية نعمة القتل والاسلام والحرية وبعد ما شهد واصار محل الجناية النعم المذكورة ونعمة الاصابة من الحلال بطرفة الموضوع له * وفي ذلك اى في تكثير محل الجناية ضرر زائد على المشهود عليه فان موجب الجناية يتغير بهذا التكثير من الجدل الى الرجم * وشهادة هؤلاء اى النساء مع الرجال حجة في ايجاب الضرر حد او عقوبة كافي ايجاب المال وسائر الحقوق * واذ كان كذلك لم يمتنع ثبوت الاحصان بهذه الشهادة بسبب تضمنه ايجاب زيادة الضرر على المسلم لان زيادة الضرر ثبت بمثل هذه الشهادة * ولشهادة الكفار اختصاص في حق المشهود عليه دون المشهود به وقد تضمنت شهادتهم تكثير محل الجناية وفي ذلك ضرر بالشهود عليه ولا يجوز ايجاب الضرر على المسلم بشهادة الكفار ابدأ وعلى هذا الاصل قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله ان شهادة القابلة على الولادة تقبل من غير فراش قائم ولا حبل ظاهر ولا اقرار بلجلل لان شهادة القابلة حجة في تعيين الولد بلا خلاف ولم يوجد ههنا الا البعين فاما النسب فاما ثبت بالفراش فيكون اتصاله معرفة لا يتعلق به وجوب السبب ولا وجوده كافي حال قيام الفراش او ظهور الحبل والاقرباء والجواب عنه لا يخفى رجه الله ان الفراش اذ لم يكن قائما

ولا وجوده فلا يكون سببا للحد ولا شرطه فلم يمتنع القبول باعتبار الشهوده * ولكن في هذه الحجة تكثير محل الجناية وهو النعمة فان الجناية تقع على النعم التي انعم الله تعالى عليه فقبل هذه الشهادة كان محل الجناية نعمة القتل والاسلام والحرية وبعد ما شهد واصار محل الجناية النعم المذكورة ونعمة الاصابة من الحلال بطرفة الموضوع له * وفي ذلك اى في تكثير محل الجناية ضرر زائد على المشهود عليه فان موجب الجناية يتغير بهذا التكثير من الجدل الى الرجم * وشهادة هؤلاء اى النساء مع الرجال حجة في ايجاب الضرر حد او عقوبة كافي ايجاب المال وسائر الحقوق * واذ كان كذلك لم يمتنع ثبوت الاحصان بهذه الشهادة بسبب تضمنه ايجاب زيادة الضرر على المسلم لان زيادة الضرر ثبت بمثل هذه الشهادة * ولشهادة الكفار اختصاص في حق المشهود عليه دون المشهود به وقد تضمنت شهادتهم تكثير محل الجناية وفي ذلك ضرر بالشهود عليه ولا يجوز ايجاب الضرر على المسلم بشهادة الكفار ابدأ وعلى هذا الاصل قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله ان شهادة القابلة على الولادة تقبل من غير فراش قائم ولا حبل ظاهر ولا اقرار بلجلل لان شهادة القابلة حجة في تعيين الولد بلا خلاف ولم يوجد ههنا الا البعين فاما النسب فاما ثبت بالفراش فيكون اتصاله معرفة لا يتعلق به وجوب السبب ولا وجوده كافي حال قيام الفراش او ظهور الحبل والاقرباء والجواب عنه لا يخفى رجه الله ان الفراش اذ لم يكن قائما

ثبوته بشهادة النساء الرجال بعد ثبوت ائزنا مثل ثبوته بما قبله على ما بينا (قوله)
والجواب عنه اى عن هذا الكلام لابي حنيفة رحمه الله كذا ولا حيل ظاهر عطف على
الضمير المستكن في لم يكن وجاز العطف بدون المؤكد للفصل وحذف خبر كان اى اذا
لم يكن الفرائش قائما ولا حيل ظاهر ثابنا ولا اقرار بالحيل موجودا كان ثبوت نسب
الولد من وقت العلوق حكما ثابنا في حق صاحب الشرع لانه عالم بحقائق الامور
فيعلم بعلوق الولد قبل الولادة فكانت الولادة بمنزلة المعرفة للولد اثبات النسب بالنظر
الى علمه جل جلاله قاما في حقنا فلا اى لا يكون ثابنا قبل الولادة لانا نبنى الحكم على
الظاهر ولا نعرف الباطن ما كان باطنا نجعل في حقنا كالمعلوم بمنزلة الخطاب النازل
في حق من لم يعلم به فانه يحتمل كالمعلوم ما لم يعلم به والنسب قبل الولادة امر باطن
لا سبيل لنا الى معرفته لانه غير مستند الى سبب ظاهر لعدم الفرائش والحيل الظاهر
والاقرار به فكان بمنزلة المعلوم في حقنا فكان ثبوته مضافا الى الولادة من هذا الوجه
فكانت الولادة في حق علمنا بمنزلة العلة المثبتة للنسب لا بمنزلة العلامة واذا كان ابتداء
وجوده بالولادة يشترط لها كمال الحجة كما لو ادعى احد نسبا على آخر ابتداء بخلاف
ما اذا كان احد الاشياء الثلاثة موجودا لان النسب الباطن قد استند ثبوته الى دليل
ظاهر قبل الولادة لان الفرائش مثبت للنسب وكذا الحيل الظاهر حال قيام
العدة دليل على العلوق حال قيام النكاح وكذا الاقرار بالحيل سبب لثبوت النسب
منه فصلح ان تكون الولادة علامة معرفة للنسب الثابت حال الاجتنان فلم يصح وجود
النسب مضافا الى الولادة فذلك ثبت بالنسب بشهادة القابلة (قوله) واذا علق بالولادة
الى آخره * اذا قال لامرأته اذا ولدت فانت طالق او عدى حر وقد اقر الزوج بابها
حبل او بها حبل ظاهر فقالت قد ولدت يقع الطلاق او التناق بمجرد قولها عند ابي حنيفة
رحمه الله * وعندهما لا يقع الا ان تشهد القابلة لان شرط وقوع الجزاء ولادتها وهى بما
تقف عليها القابلة فلا يقبل فيها بمجرد قولها كما لا يقبل في ثبوت نسب المولود ولا ابي حنيفة
رحمهما الله انه علق الجزاء ببروز موجود في باطنها فيقبل فيه خبرها كما لو قال اذا حضت فانت
طالق * وهذا لان وجود الحبل قد ثبت باقراره او بالبيان فاذا جاءت فارغة وتقول قد
ولدت فالظاهر يشهد لها اوثيق بولادتها * بخلاف النسب لان بمجرد قولها يثبت بمجرد
الولادة وليس من ضرورته تعين هذا الولد لجوازه ان تكون ولدت غير هذا من ولد ميت
ثم يزيد حل نسب هذا الولد عليه فلذلك لا يقبل قولها في تعيين الولد الا بشهادة القابلة
فاما وقوع الجزاء فيتعلى بنفس الولادة اى ولد كان من حي او ميت وقد تيقنا بالولادة
اذا جاءت فارغة قاما اذا قال لها اذا ولدت فكذا ولم يكن بها حبل ظاهر ولم يقر الزوج
بابها حبل فقالت ولدت وكذبها الزوج لا يقع الجزاء بقولها * فان شهدت القابلة بالولادة
ثبت نسب المولود منه بشهادتها ولا يقع الجزاء عند ابي حنيفة رحمه الله ما يشهد بالولادة

ولا حيل ظاهر ولا اقرار به
كان ثبوت نسبه وهو باطن
لا يستند الى سبب ظاهر
حكما ثابنا في حق صاحب
الشرع قاما في حقنا لا يفتي
مضافا الى الولادة فشرط
لا ثابنا كمال الحجة فاما عند
قيام الفرائش الحبل فقد
وجد دليل قيام الحب
ظاهرا فصلح ان يكون
الولادة معرفة واذا علق
بالولادة طلاق او عتاق
وقد شهدت امرأتها خالي
قيام الفرائش وقع ما علق به
عندهما

رجلان اورجل وامرأتان . وعندها ثبت النسب بشهادة القابلة . ويقع معلق به اى بفعل
الولادة من الجزاء * لان ذلك اى معلق بالولادة من الجزاء غير مقصود انبائه بشهادتها
لان الثابت بشهادتها ظهور الولادة وهو معرف لا يضاف اليه الجزاء وجوبا به ولا وجودا
عنده . وقد ثبت الولادة بشهادتها بينى في حق النسب حتى ثبت نسب المولود من الزوج
بالاجماع . فثبت ما كان تبعا له اى لفعل الولادة وهو الجزاء المعلق به المفتقر بثبوته اليه
كلا حصان لما ثبت بشهادة الرجال مع النساء يثبت ما كان تبعا له وهو وجوب الرجم وان لم
يثبت الرجم بشهادة هؤلاء قصدا . الا ترى انه لو قال لجارية ان كان بها حمل فهو منى
فشهدت القابلة على ولادتها صار منى ام ولد له . وكذلك لو ولدت امرأته ولدا ثم قال
الزوج ليس هو منى ولا درى ولدت ام لا فشهدت القابلة بالولادة حكم بالاعان بينهما . ولو
كان الزوج عبدا او حرا محدودا في قذف وجب عليه الحد فاذا حملت شهادة القابلة حجة
في حكم الاعان والحد باعتبار ان ثبوتها بشهادتها ليس بطريق القصد بل ببيان تبعا فلان
يحمل حجة في حق الطلاق والتناق بهذا الطريق كان اولى * وكذلك قال اى وكما قال في
الطلاق والتناق انهما يثبتان بشهادتها تبعا للولادة قال ثبت استهلال الصبي اى حيوته
بعد الولادة بشهادتها تبعا للولادة حتى يثبت الارث لان الاستهلال معرف لان حيوة الولد
التي بها يستحق الارث لا تكون مضافة اليه وجوبا به ولا وجودا عنده لان حيوته سابقة
على الولادة ولكنها غير معلومة واذا كان معرفا تقبل فيه شهادة القابلة كما يقبل في حق
الصلاة حتى يصلى على المولود * ويؤيده ما روى عن علي رضي الله عنه انه اجاز شهادة
القابلة على الاستهلال (قوله) واخذ ابو حنيفة رحمه الله فيه اى فيما ذكرنا من المستثنين
بحقيقة القياس * وفيه اشارة الى ان ما قلنا نوع استحسان فان القابلة شهدت بالولادة دون
الطلاق فانما ثبت الطلاق بشهادتها على الولادة لا يخلو عن عدول عن الدليل الظاهر . وبيان
القياس ان الولادة شرط محض من حيث انه يتحقق ثبوت علمه الطلاق والتناق حقيقة الى
وجوده كدخول الدار وغيره من الشرائط والوجود من احكام الشرط اى وجود المشروط
متماق بالشرط كما يتعلق وجوبه بالعلم فكان وجوده من احكامه وكان له شبه بالعلم فكما
لا يثبت نفس المشروط وهو الطلاق ولا علمه الا بحجة كاملة لا يثبت الشرط الا بحجة كاملة
تلتق وجوده به * ثم اشار الى الجواب عن كلامهما فقال والولادة لم تثبت بشهادة القابلة
على الاطلاق لان شهادة المرأة الواحدة ليست بحجة اصلية بل هي حجة يكتفى بها فيها
لا يطلع عليه الرجال لاجل الضرورة * والثابت بالضرورة ثابت من وجه دون وجه لانه
ثابت في موضع الضرورة غير ثابت فيها وراء موضع الضرورة . والضرورة ههنا في ثبوت
نفس الولادة وما هو من الاحكام التي لا تنفك الولادة عنها كالنسب وامومية الولد والاعان
عند النفي لا ولد فثبت الولادة في حق هذه الاحكام فلما الطلاق والتناق والاستهلال

لان ذلك غير مقصود
بشهادتها وقد ثبتت الولادة
بشهادتها فثبت ما كان
تبعا له وكذلك قال في استهلال
الصبي انه يتبع للولادة
فاخذ ابو حنيفة رحمه الله
فيه بحقيقة القياس ان
الوجود من احكام الشرط
فلا يثبت الا بكمال الحجة
والولادة لم يثبت بشهادة
القابلة مطلقا فلا يعتمد على
التواضع كشهادة المرأة على
ان هذه الامة شيب وقد
اشترها رجل على انها
بكرتها لا ترد على البائع
بل يوسخ تحلف البائع وان كان
قبل القبض فكذلك والله
اعلم بالصواب

فليست من الاحكام المختصة بالولادة ولا اثر للولادة في اثباتها فلا تثبت الولادة في حق هذه الاحكام الابحجة تامة كاسر الشروط وهو المراد من قوله فلا يمتدى الى التوابع اى الى التوابع التي ليست من الاحكام المختصة بها قال الشيخ رحمه الله في شرح التوقيم شهادة القابلة حجة ضرورية تقبل في اصل الولادة لافي وصفها فلم يثبت وصف كونها شرطا فلم يقع للطلاق * ولا يلزم عليه النسب لان النسب لا يتعلق بحيوته بالولادة بل بالفراش القائم وقت الملقوق فاذا شهدت القابلة على الولادة ثبتت بشهادتها وظهر ان النسب كان تاما بالفراش فلم يكن للولادة اتصال بالنسب من وجه فلم يكن نظير الطلاق * قال شمس الانعم رحمه الله استهلاك المولود في حكم الارث لا يثبت بشهادة القابلة وحدها لان حيوة الولد كانت غيبا عنا وانما يظهر عند استهلاكه قصير مضافة له اليه في حتمنا والارث يتي عليها فلا تثبت بشهادة القابلة كشهادة المرأة على كذا اذا اشترى امة على انها بكر ثم ادعى المشتري انها ثيب وانكر البائع فالتقاضى بينها النساء فان قلن هي بكر فلا خصومة بينهما وان قلن هي ثيب ثبت العيب في حق توجدها لخصومة دون الرد الى البائع لان الثبابة لم تثبت مطلقة لان الرد بسبب العيب ليس من جنس ما لا يطالع عليه الرجال في الجملة فلم يكن شهادتهن حجة فيه ولكن الثبابة في نفسها مما لا يطالع عليه الرجال فثبتت بشهادتهن كتمين الولد فيثبت عيب الثبابة من وجه دون وجه فيصلح لتوجدها لخصومة لا ترد على البائع ولما توجهت لخصومة ولا سبيل الى دفعها الا الاستحلاف يحلف البائع بعد القبض باقائه لقد سلمها بحكم البيع وما بها هذا العيب * وقبل انقبض يحلف باقائه هذا العيب الذي يدعيه المشتري في الحال فان حلف فلا خصومة وان نكل فحينئذ يرد البيع * فكذلك ههنا الولادة ثابتة من وجه دون وجه فتجعل ثابتة في حق الاحكام اللازمة لها دون غيرها * ومثله البيع الثابت مقتضى الامر بالاعتناق فانه ثابت في حق صحة الاعتناق دون خيار العيب والرؤية وسائر احكام البيع وقوله وان كان قبل القبض احتراز عما روى عن محمد رحمه الله ان لخصومة ان كانت قبل القبض يمسح العقد بقول النساء من غير استحلاف البائع لان المعتد قبل القبض ضعيف حتى ينفرد المشتري بالرد عند ظهور العيب من غير قضاء ولا رضاء والقبض شبه بائداء العقد لثبوت ملك اليد الذي هو المتصور من التجارات به فالرد قبل القبض يشبه الامتناع من القبول فيجوز ان يثبت بشهادة النساء بخلاف ما يبعد القبض لان الحاجة فيه الى ثقل الضمان من المشتري الى البائع وشهادة النساء في ذلك ليست بحجة تامة * ووجه الظاهر ما ذكرنا ان شهادة النساء حجة ضعيفة ضرورية فتجعل حجة في سماع الدعوى ولا يفصل الحكم بما مالم يتأيد بمؤيد وهو نكول البائع * واما قبول على رضى الله عنه شهادة القابلة في الاستحلاف فتحمول على القبول في حق الصلوة وانما قبلت في حق الصلوة لانها من امور الدين وخبر المرأة الواحدة حجة تامة فيها كشهادتها على رؤية هلال رمضان بخلاف الميراث فانه من حقوق العباد فلا يثبت بهادة النساء في موضع يكون المشهود به مما يطالع عليه الرجال والله اعلم

باب تقسيم العلامة

(قوله) فا يكون علما على الوجود يعنى من غير ان يتعلق به وجوب ولا وجود على ما قلنا قيل باب تقسيم السبب * وقد تسمى العلامة شرطا يعنى اذا كان الحكم نوع تعلق به مثل الاحصان في الزنا فانه وان كان علامة كما بينا لكن الحكم لما لم يثبت عند عدمه كان فيه جهة الشرط من هذا الوجه فيجوز ان يسمى شرطا * فصارت العلامة اى العلامة المحضة نوعا واحدا وهى مثل تكبيرات الصلوة فانها علامات الانتقال من ركن الى ركن من غير ان يكون فيها معنى الشرط بوجه * ومثل رمضان في قول الرجل لامرأته انت طالق قبل رمضان بشرط فانه معرف محض للزمان الذى يقع فيه الطلاق * فان قيل قد ذكر في عقد الباب تقسيم العلامة ثم قال هى نوع واحد فا وجهه * قلنا معناه ان العلامة المحضة التى ليس فيها معنى الشرط نوع واحد لكن العلامة قد يكون فيها معنى الشرط كلاحصان وقد تكون بمعنى العلة كملل الشرع فانها بمنزلة العلامات للاحكام غير موجبة بذواتها شيئا فن حيث انها لا توجب بذواتها شيئا كانت اعلاما واذا كان كذلك جاز ان يقيم العلامة بهذا الاعتبار كما اتفق السبب والعلة والشرط * والى التقسيم اشار الشيخ بقوله وقد تسمى العلامة شرطا (قوله) وقال الشافعى الى آخره * اتقذ بنفسه لا يوجب رد الشهادة عندنا كما لا يوجب الحد بل يتوقف على العجز عن اقامة الشهود * وعهد الشافعى رحمه الله نفسه يوجب رد الشهادة ولا يتوقف ذلك على العجز حتى لو شهد القاذف في حادثة قبل تحقق العجز واقامة الحد عليه تقبل عندنا وعنده لا تقبل لان الله تعالى علق رد الشهادة بالقذف بقوله عن وجل والذين يرمون المحصنات الى ان قال ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا و اشار الى المعنى بقوله واولئك هم الفاسقون اى لانهم فاسقون والفسق يثبت بنفس القذف لانه كبيرة على ما بين فيوجب بنفسه رد الشهادة كالزنا وشرب الخمر ففرقا ان ذكر العجز عن اقامة البينة لبيان انه علامة على ان القذف جنابة لا لانه شرط لان صيرورته قذفا وكذبا لا يتوقف على العجز بل هو كذب من الاصل لكن القاضي لا يعرف كونه كذبا لاحتمال كونه صدقا فبالعجز عن اقامة البينة يظهر كونه كذبا من الاصل عنده وان الشهادة كانت مردودة لانها صارت مردودة بالعجز كما قال لامرأته ان كان زيد في الدار فانت طالق فخرج زيد في آخر اليوم من الدار كان خروجه ميثاق الطلاق وقس حين اوجب لانه وقع عند الخروج فكان الخروج علامة لاشترط كذبا العجز هنا * وقوله فيكون سقوط الشهادة الى آخره جواب عما اشكال لما جعلت العجز معرقا في حق سقوط الشهادة يعني ان يجعل كذلك في حق الجلد حتى يثبت الجلد قبل العجز كالسقوط لان العجز ثبت في حق الحكمين بنظم واحد فقال يمكن حمله علامة في حق سقوط الشهادة * لان اى سقوط الشهادة امر يحكى اى شرعى فيمكن آياته بالقذف سابقا على العجز وجعل العجز في حقه معرقا * بخلاف الجلد لانه

باب تقسيم العلامة

اما العلامة فا يكون علما على الوجود على ما قلنا وقد تسمى العلامة شرطا وذلك مثل الاحصان في الزنا على ما قلنا فصارت العلامة نوعا واحدا وقد قال الشافعى في مسئلة القذف ان العجز عن اقامة البينة على زنا المقتوف علامة لجنابته لا لشرط بل هو معرف فيكون سقوط الشهادة سابقا عليه لانه امر يحكى بخلاف الجلد لانه فعل

فعل قام على القاذف فلا يمكن اثباته بالقذف سابقا على العجز فكان العجز فيه شرطا لان اقامة
الجلد يصير مضافة اليه وجود اعذته * وذلك اى كون العجز مرفقا باعتبار ان القذف
كيرة لما فيه من اشاعة الفاحشة وهتك ستر العفة على المسلم والاصل في المسلم العفة عن الزنا
لان العقل والدين ينمانه عن ذلك والتمسك بالاصل واجب حتى يتبين خلافه فصار القذف
بنفسه كيرة وكذا بناء على هذا الاصل فيكون بمنزلة سائر الكبائر في ثبوت سمة الفسق
وسقوط الشهادة به الا انه لما احتمل ان يكون صدقا وبالعجز يزول هذا الاحتمال ويتبين
كذبه من الاصل كان العجز مرفقا فاذا قضى القاضي بشهادته ثم تحقق العجز انه قضى بشهادة
من لا شهادة له فينقض قضاءه كالوقضى بشهادة رجل ثم تبين انه عبد او كافر * ولا معنى
لقول من يقول انه متردد بين الجنابة والحسبة لانه لا نسلم التردد في نفس الجنابة بل التردد في علم القاضي
وبحصول العلم بالجنابة من الاصل * على انه لا عبرة بثل هذا التردد فانه بعد اقامة الحد كما بدليل انه لو جاء
بالينة بعدها تقبل مع ذلك يصير قاضيا مردود الشهادة (قوله) والجواب عنه اى عن كلام
الشافعي رحمه الله هو ان الثابت بالكتاب في جزء هذه الجملة * وهى قوله تعالى والذين يرمون
المحصنات ثم يأتوا بأربعة شهداء * فعل كذا اى ليس كما زعم الحنابلة ان احدهما امر حكى
والآخر فعل بل كل واحد منهما فعل خوطب الامام با قامت على القاذف * وهو اى الفعل
الثابت بالكتاب الجلد وابطال الشهادة لاسقوط الشهادة بل السقوط حكم الابطال لا
ان يكون حكما للقذف * الاتري الى قوله تعالى ولا تقبلوا عسفا اى معطوفا على قوله عز اسمه
فاجلدوهم يعنى انه تعالى خاطب الائمة بقوله فاجلدوهم وعطف عليه قوله جل ذكره ولا تقبلوا
عسفا لهم اى ايضا فان كان كل واحد منهما فعلا خوطب الائمة باقامته لان ما لا يكون فعلا ويكون امرا
حكما لا يجوز ان يفوض اليهم * واذا كان كذلك اى اذا كان كل واحد منهما فعلا لم يصلح العجز
ان يجعل مرفقا للجنابة السابقة * كما لم يجعل كذلك اى لم يجعل مرفقا في حق الجلد بل يجعل شرطا
لابطال الشهادة كما جعل شرطا للجلد والمعلق بالشرط معدوم قبل وجوده * وذكر الامام البرغرى
في طريقته ان قوله تعالى والذين يرمون المحصنات شرط قوله ثم يأتوا بأربعة شهداء معطوف
عليه فيكون شرطا لان المعطوف على الشرط شرط كما في قول الرجل لسانى اتنى تدخل متكن
البار ثم تكلم زيدا فهى طالق كان كلام زيد شرطا لوقوع الطلاق مثل الدخول وقد تعلق
بهذين الشرطين الجلد ورد الشهادة فيكون كل واحد منهما متعلقا بهما فلا يجوز ان يجعل رد
الشهادة متعلقا بالرمى وحده لتأديه الى الفاء الشرط الثانى في حقه وهو فاسد * واصل ذلك
اى اصل ما ذكرنا ان العجز شرط وليس بعلامة حصص انا نحتاج في العمل بالترفيف اى جمله مرفقا
الى ان ثبت ان القذف بنفسه كيرة موجبه للفسق كما قال الشافعي رحمه الله * وليس كذلك اى
ليس القذف بنفسه كيرة لانه متردد بين ان يكون جنابة وبين ان يكون حسبة فانه لو اقام اربعة
من الشهود على زنا المذنب فقبل ويتبين انه محتسب بذلك القذف في اقامة حد التشرع عليه
بل يجب عليه دعوى الزنا بطريق الحسبة اذا علم اصراره عليه ووجد اربعة من الشهود

وذلك ان القذف كيرة
وهك لعرض المسلم والاصل
في المسلم الدعة فصار كيرة
بقصد بناء على هذا الاصل
والجزم معرف والجواب
عنه ان الثابت بالكتاب
في جزاء هذه الجملة فعل كذا
وهو الجلد وابطال الشهادة
الاترى الى قوله عز وجل
ولا تقبلوا عسفا على قوله
فاجلدوهم واذا كان كذلك
لم يصلح ان يجعل مرفقا كما
لم يجعل كذلك في حق الجلد

ولو كان القذف كبيرة بنفسه لا يمكن من إثباته بالبينة ولم يكن مسموعا أصلا لانه اشاعة الفاحشة والاصل فيها الاثراء فاذا احتبل القذف ان يكون حصة قبل تحقق العجز باقامة البينة عليه كيف يصح القول بكونه كبيرة مع هذا الاحتمال وبعد تحقق العجز يصير القذف جنابة مقصورة على الحال لانه ظهر كونه جنابة من الاصل لا حتمال انه قذف وله بينة طائلة فعجز عن اقامتها لموتهم اولادهم من الامتناعهم من الاداء فيصير مردود الشهادة مقتصر على الحال لكن بسبب القسق لا بطريق الحد حتى اذا تاب قبل اقامة الحد قبل شهادته ولا تسقط شهادته حدا قبل الجلد لان القاضي هو المأمور بإبطال شهادته تبعا للحد والاطلاق حكم الابطال فلا يثبت قبله * واما قوله الفة اصل نعم اى نحن نسلم ان الفة اصل * ولكنه اى هذا الاصل لا يصح علة لاستحقاق رد الشهادة على القاذف لان الاصل لا يصح دافعا لامتناع فصلح هذا الاصل لدفع الزنا عن المتذوف حتى لا يثبت زناه بفضه ولا يصلح نبيا لا استحقاق رد الشهادة على القاذف ولو صلح هذا الاصل علة لاستحقاق رد الشهادة على القاذف لما قبلت بينة القاذف على زنا المتذوف لانه كاستحقاق على القاذف هذا الاصل رد شهادته استحق بعض الشهود رد شهادتهم ايضا لانه قد ثبت في الحقيقة فاذا لا يمكن اثبات زنا بالبينة اصلا وهو خلاف موضع الشرع (قوله) لكن الاطلاق متصل بقوله فكيف يكون كبيرة بل كان فيه احتمال الحسبة قائما حتى قبلت البينة عليه حصة كان ينبغي ان لا يتناق مع الحدود رد الشهادة اصلا فقال نعم ان الاطلاق اى تجوز القذف والاقدام على دعوى الزنا لما كان بطريق الحسبة حتى لو كان عن ضيقة لا يحل وان كان صادقا * وذلك اى القذف حصة لانحل الا بشهود حضور اى فى البلد حتى لو كان له شهود غيب لا يحل له الاقدام عليه ولا يعمل القاضي الى احضارهم وجب تأخير اى تأخير القذف يعنى تأخير حكمه وهو الحدود رد الشهادة * الى ما يمكن به اى الى زمان يمكن القاذف به من احضار الشهود بمجلس الحكم عملا باحتمال الحسبة * وذلك اى الأخير للتمكن من اقامة الشهود الى آخر المجلس في ظاهر الرواية * اولى ما يراه الامام وهو المجلس الثانى في رواية عن ابي يوسف رحمه الله فقد ذكر في المبسوط ان القاذف اذا ادعى انه زينة اجل ما يئنه وبين قيام القاضي من مجله من غير ان يطلق عنه وعن ابي يوسف رحمه الله انقال يميل الى المجلس الثانى ليحضر شهوده لان القذف موجب للحد بشرط العجز وهو لا يتحقق الا بالامهال الا ترى ان المدعى عليه اذا ادعى دفا او طنا في الشهود يميل الى المجلس الثانى لاني به فهذا مثله * وجه ظاهر الرواية ان سبب وجود الحد ظهر عند القاضي فلا يجوز له ان يؤخر اقامة لانيه من الضرر بالمقذوف بتأخير دفع الفار عنه ولكن الى آخر المجلس لا يكون تأخيرا فلا يتضرر * ذلك القيد والارى انه ان يؤخر الى ان يحضر الجلد فلهاذا جوزنا ان يمهله الى آخر المجلس من غير ان يطلق عنه * ثم لم يؤخر حكمه قد ظهر اى لا يجوز بعد الامهال الى آخر المجلس اولى المجلس الثانى تأخير حكمه قد ظهر * وكذا جواب عما قيل العجز لا يتحقق بهذا القدر لاحتمال ان يقرر على اقامة البينة بعد كافي

واصل ذلك انما يحتاج الى العمل بالتسريع الى ان يثبت ان القذف بنفسه كبيرة وليس كذلك لان البينة على ذلك مقبولة حسبة في اقامة حد الزنا فكيف يكون كبيرة مع هذا الاحتمال فاما قوله ان العنة اصل ثم لكنه لا يصلح علة للاستحقاق ولو صلح لذلك لما قبلت البينة ابدا لكن الاطلاق لما كان بشرط الحسبة وذلك لا يحل الا بشهود حضور وجب تأخير اى ما يمكن به من احضار الشهود وذلك الى آخر المجلس اولى ما يراه الامام ثم لم يؤخر حكمه قد ظهر لما يمكن الوجود

قوله ان لم ات الصرة فكذا لا يتحقق الدم الا في آخر العمر لاحتمال وجود الاثبات في كل ساعة واذا لم يتحقق العجز لا يثبت الحكم المتعلق به فقال لا يجوز تأخير حكم قد ظهر وهو الحدود والشهادة يتحقق العجز في الحال لاجل ما يحتمل الوجود بعد ذلك من القدرة على اقامة الشهود لان الشرط هو العجز الحالي كافي الكفارات لا العجز في جميع العمر اذ لو شرط العجز في العمر لم يبق لاجباب الحدود الشهادة قائمة اذ لا يمكن اقامتهما على القاذف بعد موته (قوله فاذا اقيم عليه) اي على القاذف الحد يبنى لما ظهر عجزه واقوم عليه الحد وردت شهادته رعاية لجانب المقتوف لم يسطر احتمال الحية بالكلية رعاية لجانب القاذف ايضا حتى لو جاز بينة بعد اقامة الحدود والشهادة يشهدون على زنا مقتوف قبل ويقام حـ الزنا على المقتوف ان لم يتقدم العهد يصير القاذف مقبول الشهادة لان سقوط الشهادة كان محسب ظهور عجزه وهو من حيث الظاهر فاذا اقام البينة فقد تبين ان العجز لم يكن متحققا وان لم يكن مردود الشهادة لعدم الشرط * وان كان تقدم العهد لم يتم الحد على المشهود عليه لان التقدم مانع من القبول في حق الحد . وابطلنا رد الشهادة عن القاذف لعدم تأخير التقدم فيه بالتحقق فكان بمنزلة ما لو شهد رجل وامرأتان بسرعة قبل في حق المال ولا تقبل في حق الحد * كذلك ذكره في المتنق اي مثل ما اجبتا ذكر الحكم الشهيد ابو الفضل المروزي الجواب في المتنق غير فصل تقدم العهد فانه لم يذكره اي الفصل الاول مذكور فيه دون الثاني هذا والذي فيهم من ظاهر هذا الكلام * والمفهوم من سياق كلام شمس الاثمة رحمه الله ان التقاد مذكور في المتنق ايضا فانه قال وان قام العهد يصير مقبول الشهادة ايضا وان كان لا يقام الحد على المشهود عليه اورد ذلك في المتنق رواية عن ابن يوسف او محمد هذا قول احدهما وقول الاخر لا تقبل ان الشهادة بعد اقامة الحد عليه لان اقامة الحد على القاذف حكم يكذب الشهود في شهادتهم عن المقتوف بالزنا وكل شهادة جرى الحكم بتبين جهة الكذب فيها لا تكون مقبولة اصلا كالفاسق اذا شهد في حادثة فردت شهادته ثم اعادها بعد التوبة (قوله) ويتصل بهذه الجملة اي بيان الاحكام المشروعة وما يتعلق بالاحكام المشروعة من السبب والمالقة والشرط والعلامة

﴿ باب بيان العقل ﴾

لان هذه الاحكام لا تبنى في حق عديم العقل فلا بد من بيبانه * او يتصل بجميع ما ذكرنا من اول الكتاب الى ههنا باب بيان العقل لانها بيان خطايات الشارع وما يتعلق بها او الخطايات لا يثبت في حق من لا عقل له فكان بيان العقل واحكامه من الاوازم (قوله) اختلف الناس اي اهل القبلة في كذا فقالت المعتزلة العقل علته موجهة استحسنه مثل معرفة الصانع بالالوهية ومعرفة نفسه بالبودية وشكر المنعم واتخاذ الفرق والحرق محرمات * لما استعجبهم مثل الجهل بالصانع جل جلاله والكفران بنعمائه والعتب والسفه والظلم * على القطع والاثبات

فاذا اقيم عليه الحد ثم جاء بينة يشهدون على الزنا قبلناها واقامنا على المشهود عليه حدنا زنا وابطلنا على القاذف رد الشهادة وان كان تقدم العهد لم يتم الحد على المشهود عليه وابطلنا رد الشهادة عن القاذف كذلك ذكره في المتنق غير فصل التقدم ويتصل بهذه الجملة

﴿ باب بيان العقل ﴾

وما يتصل به من اهلية البشر اختلف الناس في العقل اهلون الملل الموجهة لا ما قالت المعتزلة ان العقل علته موجهة لما استحسنه محرمات

فوق الملل الشرعية لان علل الشرع ليست بموجبة لذواتها بل هي امارات في الحقيقة ويجري فيها النسخ والتبديل والعقل بذاته موجب ومحرم لهذه الاشياء من غير ان يجري فيها التبديل فكان في الايجاب والتحريم فوق الملل الشرعية والمراد من الايجاب والتحريم فيه ان الشرع لو لم يكن واردا في هذه الاشياء بالايجاب والتحريم لحكم العقل بوجودها وحرمتها ولم يتوقف ثبوتها على السمع وذكر الشيخ الامام نور الدين الصافي رحمه الله في الكفاية ان اراد من وجوب الايمان وحرمة الكفر بالعقل ليس استحقاق الثواب بفعله او العقاب بتركه اذ الثواب والعقاب لا يبرقان الا ب ورود المعنى وليس في العقل امكان الوقوف عليهما فكيف يحكم بالزوم قبل ورود الشرع لكن المراد من الوجوب ان ثبت في العقل نوع ترجيح للايمان به والاعتراف بخلافه وازداده الى الجاهل واثباته من الحرمة ان ثبت نوع ترجيح للمعنى عن الاستغناء عن ملكه واعتراف بالالوهية لغير خالقه بحيث لا يحكم العقل ان الترك والاثبات في هذه الامور بمنزلة واحدة بل تنقل ضرورة ان الايمان بما يقتضيه العقل يوجب نوع مدحة والامتناع عنه يوجب نوع لائمة وان لم يبين ذلك يعني يعرف بالعقل ترجيح جانب الوجود والعدم ولا يعرف ان الجزاء هو الجنة او النار او غيرها وكذا الشكر اظهار النعمة من الممتنع ومتى عرف ان الكل من الله تعالى يحرم عليه الكفر ان على معنى ان نقله بمنه ان يدعي ذلك لغير الله تعالى فلم يجوزوا ان ثبت بدليل الشرع ما لا تدركه العقول او تقتضيه فأنكروا ثبوت رؤية الله تعالى في الآخرة بالنصوص الدالة عليها قائلين بان رؤية موجود بلا جهة وكيف مع انه لا بد للرؤية من جهة معينة ومسافة مقدرة لافي غاية البعد ولا في غاية القرب مما لا يتهدى اليه العقل فلا يجوز ان يرد وثبوتها النص وانكروا ان يكون المتشابه مما لاحظ لراسخين فيه لانه لو كان كذلك لكان انزال المتشابه امرا باعتماد ما لا يدركه العقل وانه لا يجوز انكروا ان يكون القبايح من الكفر والمناهي داخله تحت ارادة الله تعالى ومشيته لان اضافتها الى ارادته ومشيته مما يقتضيه القول فلا يجوز ان يرد الشرع بذلك وجمعوا الخطاب الى التكليف بالايمان متوجها بنفس العقل لان العقل اصل موجب بنفسه عندهم فوق الدليل الشرعي فاذا صار الانسان بحال يحتمل عقله الاستدلال بالشاهد على الغائب فقد تحققت الالة الموجبة في حقه فيتوجه عليه التكليف بالايمان ثم فسر ذلك بقوله وقالوا لا عذر لمن عقل صغيرا كان او كبيرا في الوقف اي الوقوف عن طلب الحق وترك الايمان بالله عز وجل فكان الصبي المائل مكلنا بالايمان وكان من لم يبلغه الدعوة اصلا ونشأ على شاق جيل فلم يستند ايمانا ولا كفرا ومات على ذلك من اهل النار لوجود ما يوجب الايمان في حقه وهو العقل . وقالت الاشرية لأعيرة بالعقل اصلا يعني لا مدخل له في معرفة حسن الاشياء وقبحها بدون السمع ولا اثر له في ايجاب الاشياء وتحريمها بحال بل الموجب هو السمع حتى ابطالوا ايمان الصبي لعدم ورود الشرع في حقه وعدم اعتبار عقله فكان ايمانه مثل ايمان

ما استقيم على القطع واليات فوق الملل الشرعية فلم يجوزوا ان يثبت بدليل الشرع ما لا يدركه العقول او يقتضيه وجمعوا الخطاب متوجها بنفس العقل وقالوا لا عذر لمن عقل صغيرا كان او كبيرا في الوقف عن الطلب وترك الايمان وقالوا الصبي المائل مكلف على الايمان وقالوا فيمن لم يبلغه الدعوة فلم يستند ايمانا ولا كفرا وغفل عنه انه من اهل النار وقالت الاشرية ان لاعيرة بالعقل اصلا دون السمع واذا جاء السمع قاله العبرة للعقل وهو قول بعض اصحاب الشافعي رحمه الله

صبي غير عاقل فلا يتسبر . كما تجاوزت المعتزلة عن الحد في الطرف الآخر بقولهم فيمن لم يتلغه الدعوة وغفل عن اعتقاد الكفر والايمان انه من اهل النار * تمسكت الاشعرية فيما ذهبوا اليه بقوله تعالى وما كنا معذيين حتى نبعث رسولا نفي العذاب قبل البعث * ولما انتفى العذاب عنهم انتفى عنهم حكم الكفر وقبوا على الفطرة * وبقوله تعالى لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل اخبر ان الحجة كانت قائمة لهم قبل الرسل على تركهم للايمان فلو كان العقل قبل السمع موجبا لكانت حجة الله تعالى قبل بعثه الرسل تامة في حقهم * وبان الله تعالى اخبر في غير موضع ان خزنة النار يقولون للكافرين ألم يأتكم رسول منكم فيقولون بلى قلنا مهم الحجة قالوا مهم استيجابهم النار بالرسل لا بالعقول وحدها * وبقوله تعالى ذلك ان لم يكن ربك مهلك القرى يظلم اخبر ان الاهلاك بالمعذاب قبل ارسال الرسل كان ظلما ولو كان العقل بنفسه حجة لم يكن كذلك * وبان الله تعالى جعل الهوى غالباً في النفوس شاغلاً للعقول بما جلل منافع والحفظ فخرج الانسان على ما عليه اصل البنية في فك عقله عن امر الهوى وتبني قلبه عن نوم الفكرة بلا شرع حرباً أكثر من حرج الصبي العاقل بسبب نقصان عقله لا ادراك ما يدركه البالغ ثم ذلك المذنب اسقط عن الصبي وجوب الاستدلال بعقله واسقط عنه الخطاب فلان يسقط الاستدلال بمجرد العقل قبل اعادة الوحي كان اولي * وتمسك من جعل العقل حجة موجبة بدون السمع بقصة ابراهيم عليه السلام قائلاً لا يبيد ابي اني اريك وقومك في ضلال ميين وكان هذا القول قبل الوحي قائلاً اراك ولم يقل اوحى الي ولولم يكن العقل بنفسه حجة وكانوا معذورين لما كانوا في ضلال ميين وكذلك استدلل بالتجوم ففرق به من غير وحي والله تعالى جعل ذلك الاستدلال منه حجة على قومه بقوله عزذ كره . وتلك حجتنا آياتها ابراهيم على قومه * وبان الله تعالى عاتب الكفار في غير موضع بان لم يسعوا في الارض فينظروا كيف كان ناقبة من كان قبلهم واخبر ان قلوبهم عمى بترك التأمل ولو كانوا معذورين لما عوتبوا بمطابق الترك * وبان الله قال سنزيم آياتنا في الافاق وفي انفسهم حتى تبين لهم انه الحق ولم يقل نسمعهم ونوحى اليهم * وقال اولم يتفكروا في انفسهم * اولم ينظروا في ملكوت السموات والارض * وفي الارض آيات للموقنين وفي انفسكم افلا تبصرون في شواهد لها كثيرة * ثبت ان وجوب الاستدلال لا يتوقف على الوحي وان المذنب متقطع بالعقل وحده اذ لو لم يكن به كفاية المعرفة لما اتقطع به المذنب وبان المعجزة بعد الدعوة لا تعرف الا بدليل عقلي وآيات الحدث في العالم ادل على المحدث من علامات المعجزة على انها من الله تعالى فلما كان بالعقل كفاية معرفة المعجزة والرسالة كان به كفاية معرفة الله تعالى بالطريق الاولى * ولما كان بالعقل كفاية كان بنفسه حجة بدون التوسع وزم العمل به كما يجب بالشرع وبسائر الحجج اذا قامت كذا في التوقيف والاسرار (قوله) واقول الصحيح هو قولنا ان العقل غير موجب بنفسه لا كما قال الفريق الاول وغير مهبط ايضا لا كما قال الفريق الثاني . فان من انكر معرفة الله تعالى بدلالات العقول وحدها فقد قصر * ومن

حتى ابطالوا ايمان
الصبي وقالت الاشعرية
فمن لم يلق الدعوة ففعل
عن الاعتقاد حتى هلك انه
مذنب قالوا ولوا عقده
الشرك ولم يلق الدعوة
انه معذور ايضا وهذا
الفصل اعني ان يحصل شركه
معذورا تجاوز عن الحد
كما تجاوزت المعتزلة عن الحد
في الطرف الآخر والقول
الصحيح في الباب هو قولنا
ان العقل معتبر لا ثبات الاهلية

الزم الاستدلال بلاوحى ولم يذكره بنبلة الهوى مع انه ثابت في اصل الحلقة فقد غلا * بل
 العقل معتبر لآيات الاهلية اى اهلية الخطاب اذ الخطاب لانهم بدون العقل وخطاب من
 لانهم قبيح فكان العقل معتبرا لآيات الاهلية * وهو من اعز النعم لان الانسان يمتاز به
 من سائر الحيوانات وهو الله لمعرفة الصانع التي هي اعظم النعم واعلاها ولمعرفة مصالح الدين
 والدنيا * خلق متفاوتا في اصل القسمة هذا نفي لقول المعتزلة ان العقل في اصل الحلقة ليس
 بتفاوت في البشر كالجوانية وبنوا ذلك على قولهم بوجوب الاصلح وذلك منهم انكار
 المشاهدة والبيان فاما ترى تفاوت حدة الاذهان وجودة القرائح في الصبيان في اول نشوهم
 وكذا في البالغين من غير جهد سبق منهم ولا تجربة ولا تعلم فانكار ذلك كان كإنكار تفاوت
 الخلق في الحسن والقبح والقوة والضعف والشجاعة والحيث * قد مر تفسيره قبل هذا
 يعني في باب بيان شرائط الراوى * انه اى العقل نور في بدن الادمى * وقيل محله منه
 الرأس * وقيل محله القلب * يضى به اى بذلك النور الطريق الذي يسده من حيث
 ينقطع اليه اثر الحواس * والضمير راجع الى حيث وقد مر بيانه فيما تقدم * وهذا كما
 يتأتى في المحسوسات فاما فيما لا يحس اصلا فاما يتبدأ طريق العلم به من حيث يوجد كالمعلم مثلاً
 فانه ليس بمحسوس * ولا احتيج فيه الى معرفة انه معنى راجع الى ذات العالم ام راجع
 الى غير ذاته يعرف ذلك بالعقل من غير اقطاع اثر الحواس * وفي اللامسى هو جوهر
 يدرك به الصائبات بالوسائط والمحسوسات بلشاهدة * وقيل هو جوهر طهر
 بماه القدس وروح بروايج الانس وادودع في قوالب بشرية واصداف انسانية كما اضاء
 استار مناهج اليقين واذا اظلم خفي مدارج الدين * وقيل هو قوة في الطبيعة تنزل في القلب
 منزلة البصر في العين * ثم هو اى العقل عاجز بنفسه لانه الله والاله لا تعمل بدون الفاعل
 فلا يصلح ان يكون موجبا بنفسه شيئاً ولا مدركاً بنفسه حسن الاشياء وقبحها * ولكن
 اذا وضح به الطريق اى طريق الادراك لهاقل * كان الإدراك اى ادراك المطلوب للقلب
 فهمه وهو القوة المودعة في المصفة التي في الجانب الايسر من الانسان اوهو عسارة عن
 النفس الانسانية عند البعض * والدرك بفتح وراء اسم من الادراك قال تعالى لا تخاف دركا
 ولا تخشى * وقال عليه السلام اللهم اعني على درك الحاجة اى ادراكها * كعمس الملكوت
 الظاهرة اذا برزت اى طلعت كانت العين مدركة للاشياء * بينها بهماى بنورها والضمير
 للشمس من غير ان توجب الشمس رؤية تلك الاشياء او تكون هي مدركة اياها او تكون
 العين مستفنية في الادراك منها فكذا القلب يدرك ماهو غائب عن الحواس بنزول العقل من
 غير ان يكون العقل موجبا لذلك او لا يكون مدركاً بنفسه بل القلب يدرك بعد اشراق نور
 العقل بتوفيق الله عز وجل * والملكوت انكسار الناء زائدة للمبالغة كالرغوت والرهوت
 والجويوت * وشعاع الشمس ما يرى من ضوءها عند طلوعها كالقضبانية * والشهاب بكسر
 الشين شلة نار ساطعة * وذكر في الكفاية ان اصحابنا قالوا العقل انه معرفة المقولات كالسمع

وهو من اعز انعم خلق
 متفاوتا في اصل القسمة
 وقد مر تفسيره قبل هذا انه
 نور في بدن الادمى مثل
 الشمس في ملكوت الارض
 تضيء به الطريق الذي
 مبداه من حيث ينقطع اليه
 اثر الحواس ثم هو عاجز
 بنفسه واذا وضح له الطريق
 كان الإدراك للقلب بفهمه
 كعمس الملكوت الظاهر
 اذا برزت وبدا شعاعها
 ووضع الطريق كان العين
 مدركة بشهابها وما بالعقل
 كفاية بحال في كل لحظة
 ولذلك قلنا في الصبي العاقل
 لانه لا يكلف بالايمان حتى
 اذا اعتقلت المراهقة لم تصف
 وهي تحت زوج مسلم بن ابى
 مسلمين لم تجعل مردة
 ولم تكن من زوجها

العلمة المسموعات وبه يعرف حسن بعض الأشياء وقبح بعضها ووجوب بعض الأفعال وحرمه
بعضها والفرق بين قولنا وقول المزملة أنهم يقولون أن العقل موجب بذاته كيقولون أن العبد
موجود لا فناء له * وعندنا العقل معرف فلا وجوب والموجب هو الله تعالى كما أن الرسول معرف لا وجوب
والموجب هو الله تعالى ولكن بواسطة الرسول فكذلك الهادي والموجب هو الله تعالى ولكن بواسطة العقل
* وما يفتقر كفاية بحال في كل لحظة يعني أن العقل وإن كان آفة لمعرفة لا يقع الكفاية به في وجوب
الاستدلال وحصول المعرفة سواء انضم إليه دليل السمع أم لا * أما إذا انضم فلما بينا أنه آفة فلا
يصلح لإيجاب شيء بنفسه * وأما إذا انضم إليه دليل السمع فلأن الإيجاب حينئذ يضاف
إلى دليل السمع لا إلى العقل * وإذا وجد العقل لا يحصل المعرفة قبل انضمام دليل السمع
إليه وبمده الاشتقاق لله جل جلاله فكأن من عاقل قبل ورود النور وبمده متفعل بمقله
في مضائق الحقائق مستخرج بكمه وقرينته لحقيات الدقائق * لما حرم النية والتوفيق *
لم يمتد إلى سواء الطريق * ولم يعرف سبيل الرشيد بمقله * فهلك في غباوة وجهه *
وبمده ما حصلت المعرفة بتوفيق الله وإكرامه * لا تبقى الإفضالة وانما هي * وتقريره على الدين
القوم * وتبين إياه على الصراط المستقيم * فكأن من علم عرف سبيل الرشاد * وسلك
طريق السداد * ثم لما أدرك الحذلان ضل عن الطريق بالارتداد * ووداه من الصلاح
إلى الفساد * وقابل الحق بالعدا بعد الانقياد * فصار من أخوان الشياطين * بمده ما كان
من أبناء الدين * وأهل الصدق واليقين * نموذجاً لله من الزين والطيبان * ودرك الشقاء
والحذلان * بمده نيل سعادة الهدى والإيمان * أنه الكرم الثابت أنه لا كفاية بالعقل
بحال * ولا موعنة إلا من عند الكريم المتعال (قوله) ولذلك أي ولأنه لا كفاية بمجرد
العقل لوجوب الاستدلال * قلنا في الصبي الماقل أنه لا يكلف الإيمان وإن صحته الادعاء على
خلاف ما قاله الفريق الأول لأن الوجوب بالخطاب والخطاب ساقط عن الصبي بالتص *
حتى إذا عقلت المراهقة وهي التي قربت إلى البلوغ * ولم تصف أي لم تصف الإيمان بمده
ما استوصفت ولم تقدر على الوصف * ولو بلغت كذلك أي غير واحدة ولا قادرة عليه *
ولو عقلت وهي مراهقة أي صبية غير بالغة فوصفت الكفر كانت مرتدة وبنت من زوجها
لأن ردة الصبي والصبية محجة عند أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله استحساناً قتيبن وبطل
مهرها قبل الدخول ولم تصح عند أبي يوسف رحمهما الله فلا تين * فلم به أي بنا ذكرنا من
المسئلة الأولى أنه أي الصبي غير مكلف بالإيمان إذ لو كان مكلفاً به لبانت من زوجها في المسئلة
الأولى بمده الموصف كما بمده البلوغ * وكذلك أي ومثل ما قلنا في الصبي قلنا في البالغ الذي
لم تبلفه الدعوة أنه غير مكلف بالإيمان بمجرد العقل لما بينا أنه غير موجب بنفسه حتى إذا
لم يصف إيماناً ولا كفراً ولم يمتد على شيء كان معذوراً على خلاف ما قاله الفريق الأول *
ولو ووصف الكفر واعتقده أو اعتقده ولم يصفه لم يكن معذوراً وكان من أهل النار على
خلاف ما قاله الفريق الثاني * فكان هذا قولاً متوسطاً بين القولين والتقصير على نحو ما قلنا في

ولو بلغت كذلك لبانت
من زوجها ولو عقلت
وهي مراهقة فوصفت
الكفر كانت مرتدة وبنت
من زوجها ذكر ذلك
في الجامع الكبير فلم أنه غير
مكلف كذلك يقول في الذي
لم يبله الدعوة أنه غير مكلف
بمجرد العقل وأنه إذا لم يصف
إيماناً ولا كفراً لم يمتد على
شيء كان معذوراً وإذا وصف
الكفر وعقده أو اعتقده ولم
يصفه لم يكن معذوراً وكان
من أهل النار بخلاف ما قلنا
ما وصفنا في الصبي

الصبي فإنه إذا لم يصف الإيمان والكفر لا يكون كافرا ولو وصف الكفر يكون مرتداف كذلك هذا * وهذا هو اختيار الشيخ والفاضل الامام ابني زيد في التقوم * وذكر الامام نور الدين في الكفاية ان وجوب الايمان بالقل مروي عن ابي حنيفة رحمه الله ذكر الحاكم الشهيد في المتقى عن ابني يوسف عن ابي حنيفة رحمه الله انه قال لا عذر لاحد في الجهل بخالفه لما يرى من خالق السموات والارض وخلق نفسه وسائر خلق ربه اما في الشرايع فمعدور حتى تقوم عليه الحجة * وروى عنه انه قال لو لم يبعث الله رسولا لوجب على الخلق معرفته بقولهم * قال وعليه مشايخنا من اهل السنة والجماعة حتى قال الشيخ ابو منصور رحمه الله في الصبي الماقل انه يجب عليه معرفة الله تعالى وهو قول كثير من مشايخ العراق قالوا انما وجبت على الماقل البالغ باعتبار ان عقله كامل بحيث يحتمل الاستدلال فاذا بلغ عقل الصبي هذا المبلغ كان هو والبالغ سواء في وجوب الايمان وانما التفاوت بينهما في ضعف البنية وقوتها فيظهر التفاوت في عمل الاركان لا في عمل القلب * وحمل هؤلاء قوله عليه السلام رفع القلم عن ثلاث عن الصبي حتى يحتمل الحديث على الشرايع * قلت وهذا القول موافق لقول الفريق الاول من حيث الظاهر سوى انهم يجعلون نفس العقل موجبا وهو لا يقولون الموجب هو الله تعالى والعقل معرف لايجاب كالحطاب * والصحيح ما اختاره الشيخ رحمه الله في الكتاب لان الايجاب على الصبي يخالف لظاهر النص ولظاهر الرواية ايضا ثم لا سقط الحطاب بالاداء قبل البلوغ عن الصبي جاز ان يسقط عن البالغ قبل بلوغ الدعوة اليه لان الحطاب قبل البلوغ الى الحطاب لا يؤثر في الايجاب كما لا يؤثر في حق الصبي قبل البلوغ في الحكم بكفره لجهله بالله وغفله عن الاستدلال بالآيات * الا ترى ان الجهل قد القى بالصبي في اسقاط العبادات حتى سقطت العبادات عن اسم في دار الحرب ولم يعلم بها كما سقطت عن الصبي فيجوز ان يلحق الجهل بالصبي في سقوط وجوب الاستدلال * وهذا بخلاف ما اذا اعتقد الكفر حيث لا يكون معدورا لانا انما عذرناه في جهله لسقوط الاستدلال عنه ولا معرفة بدونه كما عذرنا التائب والصبي قاما اعتقاد امر فلا يكون الا بضرب استدلال وحجة فلم يندر فيها احداث من اعتقاده الا بجملة كما في حق الصبي كذا في التقوم (قوله) ومعنى قولنا كذا يعني ان من لم يبلغه الدعوة انما لم يكلف بمجرد العقل وصار معدورا اذا لم يصادف مدة يتمكن فيها من التأمل والاستدلال بالآيات على معرفة الخالق بان بلغ على شاق جبل ومات من ساعته قاما اذا اعانه الله بالتجربة وامهله لدرك العواقب لم يكن معدورا لان الامهال وادراك مدة التأمل بمنزلة دعوة الرسل في حق تبيين القلب عن نوم الغفلة فلا يندر بعد * الا ترى انه لا يرى بناء الا وقد عرف له باسيا ولا صورة الا وقد عرف له مصورا فكيف يندر بعد رؤيته مصورا حسنة وبعد ادراك مدة التأمل في جهله بخالفها ومصورها بل يلزمه من النظر والاستدلال ما يثبت به المعرفة * وعلى هذا الوجه يحمل ما روى عن ابي حنيفة رحمه الله انه لا عذر لاحد في الجهل بالخالق لما يرى في العالم من آثار

ومعنى قولنا انه لا يكلف بمجرد العقل زيادته اذا اعانه الله تعالى بالتجربة والهمه وامهله لدرك العواقب لم يكن معدورا وان لم يبلغه الدعوة

الحاق اي لا عذر له بعد الامهال للاستاء العقل * وكان من حق الكلام ان يقال ومعنى قولنا انه لا يكلف بمجرد العقل انه غير مكلف به قبل ادراك زمان التأمل والتجربة فاذا اعانه الله بكذا الى آخره الا انه حذف البعض اختصاراً لدلالة الكلام عليه * على نحو ما قال ابو حنيفة رحمه الله يعني اقامة الامهال وادراك زمان التأمل مقام بلوغ الدعوة هنا على مثل ما قال ابو حنيفة رحمه الله في السفيه اذا بلغ خمساً وعشرين سنة يدفع ماله اليه وان لم يونس منه رشد مع ان دفع المال اليه معلق باناس الرشد بالنص والمعلق بالشرط معدوم قبل وجوده لانه لما استوفى هذه المدة لا بد من ان يستفيد رشدًا بالتجربة والامتحان في الغالب لانها مدة يتوهم ضرورتها فيها اذ البلوغ تحقق في الغلام بعد ثلثي عشرة سنة فيمكن ان يولد له ابن لسته اشهر ثم ان ولده يبلغ لثني عشرة سنة ويولد له ابن لسته اشهر فيصير الاول جدا بعد تمام خمس وعشرين سنة ومن صار فرعه اصلاً فقد تناهى هو في الاصالة فلا بد من ان يستفيد رشدًا بنسبة حالة فيقام هذه المدة مقام الرشد والشرط رشد نكرة وقد وجد اما تحقياً او تقديرًا باستيفاء مدة التجربة فيجب دفع المال اليه فكذلك ههنا بعد مضي مدة التأمل لا بد من ان يستفيد العاقل بصيرة ومعرفة بصانعه بالظن في الآيات والظاهرة والحجج الباهرة فاذا لم يحصل له المعرفة بعد هذه المدة كان ذلك لاستخفاف الحجة كما يكون بعد دعوة الرسل فلا يكون معذوراً (قوله) وليس على الحد في هذا الباب دليل قاطع اي ليس على حد الامهال وتقدير زمان الامتحان والتجربة في هذا النوع وهو العاقل الذي لم يبلغ الدعوة دليل قاطع يعتمد عليه وبحكم انه كذا وكانه رد لما قيل انه مقدر بثلاثة ايام اعتباراً بالرشد فانه اذا استعمل يميل ثلاثة ايام فقال انه ليس بمعسر بل هو مختلف باختلاف الاشخاص فان العقل متفاوت في اصل الخلق فرب عاقل يهتدي في زمان قليل الى ما لا يهتدي اليه غيره في زمان كثير فيفوض تقديره الى الله جل جلاله اذ هو العالم بتقدير ذلك الزمان في حق كل شخص على الحقيقة فيفوض عنه قبل ادراكه وباتيه بعد استيفائه * ويؤيده ما ذكر في التفسير في هذا الموضع ثم قدمتم المنذر الى الله تعالى ما يعرف بالعقل قبل هذا الوجه يكون قوله وليس كذا من تحة الكلام الاول متصلاً بقوله لم يكن معذوراً ويكون قوله فن جمل العقل كذا ابتداء كلام بعد ذكر هذه الاقوال * ويجوز ان يكون معناه وليس على الحد الذي يوقف به على المقصود من كون العقل موجباً بنفسه او غير موجب اصلاً او كونه حجة عند استيفاء مدة التأمل دليل قاطع من نص محكم او دليل عقلي ضروري ونحو ذلك فقل هذا الوجه يكون هذا ابتداء كلام وقوله فن جمل العقل من تنه * فن جمل العقل حجة موجبة بنفسه بحيث يتبع الشرع اي ورود الشريعة بخلافه او يتبع شرع الحكم بخلافه او يتبع وجود المشروع بخلافه فليس معه دليل يعتمد عليه اي ليس له دليل قطعي من شرعي او عقلي يعتمد عليه اذ لم يرد في الشرع دليل قطعي على ان العقل موجب بنفسه ولم يوجد عليه دليل عقلي * سوى امور ظاهرة تسلمها ولا يلزم

على نحو ما قال ابو حنيفة
رحمه الله في السفيه اذا بلغ
خمساً وعشرين سنة لم يمنع
منه ماله لانه قد استوفى مدة
التجربة والامتحان فلا بد من
ان يرداد به رشد او ليس
على الحد في هذا الباب دليل
قاطع فن جمل العقل حجة
موجبة يتبع الشرع بخلافه
فليس معه دليل يعتمد عليه
سوى امور ظاهرة تسلمها

من تسليمها كون العقل موجبا بنفسه وببانه انهم قالوا قد عرف حسن بعض الاشياء
كالايان وشكر المنعم بالعقل وقبح بعضها مثل الكفر والعبث و علم ان الشرع لا يرد بتحسين
ما يقبح العقل ولا بتقبيح ما يحسن العقل حتى لم يحجز ورود نسخ الايمان ولا ورود شرعية
الكفر فلم ان العقل موجب بذاته بدون الشروع وان الشرع تابع له فيما عرف حسنه وقبحه
به * ونحن نسلم لهم معرفة الحسن والقبح بالعقل وامتناع نسخ ما حسنه وشرع ما يقبحه
ولكن ذلك لا يدل على ان العقل موجب بذاته لما بينا انه يحجز بنفسه بل الموجب هو الله
تعالى في الحقيقة ولكن بالعقل يعرف ذلك لانه تعالى جعله دليلا وطريقا الى العلم والدليل
بنفسه لا يكون موجبا ثبت ان ما ذكره الخصم لا يصح دليلا على ما ادعاه * وما ذكره وان الشرع
لم يرد بما لا يدركه العقول ظاهر الفساد لان افقه تعالى شرع من المقدرات ما لا يدركه العقول
كاعداد الركعات ومقادير الزكوات والجنائيات والحدود ونحوها (قوله) ومن الغاء اى العقل
من كل وجه وهم الاشعية * فلا دليل له ايضا اى ليس له دليل قاطع * وهو مذهب الشافعي
رحمته الله فان مذهبه كذهب ابي الحنبلين الاشعري في مثل هذه المسائل * ودليل على ان ذلك
مذهبه ما قال في قوم لم يبالغهم الدعوة اذا قتلهم المسلمون قبل الدعوة ضمنوا دما ثم
كفرهم عفوا حيث جباهم كالمسلمين في الضمان * وبما سألوا اى ضمنوا لان قتلهم
وان كان حراما قبل الدعوة ليس بسبب للضمان لانا لم نجعل كفرهم عفوا بحال ولم نجعل
غفرتهم عن الايمان والكفر عذرا بعد استيفاء مدة التأمل فكان قتلهم قبل الدعوة مثل قتل
نساء اهل الحرب بعد الدعوة فلا يوجب ضمنا * ولما كان لقائل ان يقول ان جهات دما ثم
هدرا باعتبار ان كفرهم لم يجعل عفوا ينبغي ان يوجب الضمان بقتل من كان منهم مذبذورا
مثل الضياع والجائنين والذين لم يستوفوا مدة التأمل وقامهم لا يوجب ضمنا عندكم ايضا
اشار الى الجواب بقوله ومن كان منهم من جملة من يصد على ما فسرنا بان كان صياا ومن
لم يستوف مدة التأمل لم يستوجب عصمة بدون دار الاسلام لما عرفه ان العصمة المقومة
لا تثبت بدون الاحراز بدار الاسلام عندنا فلذلك كان دماؤهم هدرا ايضا * الا ترى ان
قتل من اسلم في ادار الحرب ولم يهاجر اليها لا يوجب ضمنا لما قلنا فهذا اولى * (قوله)
وذلك متصل بقوله فلا دليل له ايضا ولقوله فليس معه دليل يعنى انما قلنا انه لا دليل للفريقين
لان القائل بكونه بائنا لا يجدي في خصوص الشرع ان العقل غير معتبر للاهلية فلو الغاء انما يلغيه
بطريق الاجتهاد والمقول لانه لما لم يجد نصا لا بد له من الرجوع الى المقول بان يقول قد
وجدا من العقلاء من الحق بعد ثم العقل في سقوط التكليف عنه باعتبار سقوط الخطأ
عنه شرعا كالصبي المائل ففرقا ان العقل ساقط الاعتبار عند عدم الشرع * وحيث كان
متناقضا في مذهبه لانه أثبت بالعقل ان العقل ليس بحجة فصار كأنه يقول العقل حجة وليس
بحجة * ثم رد قول الفريق الاول فقال وان العقل بكسر الهمزة * ويجوز فتحها ايضا
عطفا على قوله انه لا يجدي وهو الاظهر اى لا يستقيم ايضا جملة حجة موجبة بنفسه لان

ومن الغاء من كل وجه
فلا دليل له ايضا وهو قول
الشافعي رحمه الله فانه قال
في قوم لم يبالغهم الدعوة
اذا قتلوا ضمنوا فيجعل
كفرهم عفوا ومن كان فيهم
من جملة من تمرد على
ما فسرنا لم يستوجب عصمة
بدون دار الاسلام وذلك
لانه لا يجدي في الشرع ان
العقل غير معتبر للاهلية فاما
يلغيه بطريق دلالة الاجتهاد
والمقول فيتناقض مذهبه
وان العقل لا ينفك عن
الهوى فلا يصلح حجة
بنفسه بحال

القل لا يتفك عن الهوى لانه لا عقل في اول الفطرة والنفس غالبه بهوها واذا حدث القل حدث مغلوبا به الا في حق من شأته من الخواص واذا كان مغلوبا لم يكن له عبدة لان المغلوب في مقابلة الغالب في حكم المدم فلا يصلح حجة بنفسه الا ترى انه لا يجوز في الحكمة الزام العمل حسا والعامل مغلوب بالمانع فكذا لا يحسن الزام العمل بالحجة والحجة مدفوعة مغلوبه بغيرها واذا كان كذلك لابد من تأييد بدعوة الرسول او ما يقوم مقامها من ادراك زمان التأمل والتجربة لتتم الحجة (فان قيل قد تمسك كل فريق بنصوص كتابنا فكيف ذكر الشيخ انه لا دليل لهم * قلنا تلك نصوص مائلة بعضها معارض ببعض فليتم الحجة لاحد الفريقين بها لتأويل الفريق الاخر اياها بما يوافق مذهبهم فصارت كلها ساقطة في حق التمسك بها في هذه المسئلة لتعارضها على انك اذا تأملت فيها عرفت انها لاتدل على ان القل موجب بنفسه من غير ايجاب الشارع كذهاب اليه الفريق الاول * ولا على انه يلغى ايضا كاذب اليه الفريق الثاني فكانت عن محل النزاع بمنزل فلذلك قال الشيخ لا دليل لهم * وقوله وانما وجب نسبة الاحكام الى العمل اشارة الى دليل آخر على فساد جعل القل بنفسه حجة وتقريره ان الله تعالى انما شرع العمل لنسبة الاحكام اليها تيسيرا على العباد فان ايجابه كان غيا عنهم فلم يكن بد من عمل ظاهرة تضاف الاحكام اليها دفعا للخرج عنهم والوقوف على الاعجاب متعذر فكانت علل الشرع في الظاهر امارات على الاعجاب في الحقيقة كما قرع سمعك غير مرمرة فلو جعلنا القل علة موجبة للاحكام نفسه مع انه امر باطن كان مؤديا الى العسر والحرج العظيم لتعذر الوقوف على الامور البسيطة وهو خلاف موضوع العمل لانها وضعت لتيسير فلا يجوز والله اعلم * في هذا اي في الاهلية على تأويل المذكور

باب بيان الاهلية

اهلية الانسان لشيء صلاحته لصدور ذلك الشيء وطلبه منه وهي في لسان الشرع عبارة عن صلاحته لوجوب الحقوق المشروعة عليه وهي الامانة التي اخبر الله عز وجل بحمل الانسان اياها بقوله وحملها الانسان * اما اهلية الوجوب فيقسم فروعها بحسب اقتسام الاحكام فالصبي اهل لبعض الاحكام وليس باهل لبعضها اصلا وهو اهل لبعضها بواسطة رأى الولي فكانت هذه الاهلية منقسمة نظرا الى افراد الاحكام * واصلا واحد وهو الصلاح للحكم اي لحكم الوجوب بوجه وهو المطالبة بالواجب اداء وقضاء * والمهدة استحقاق حقوق تلزم بالمقد * وقيل هي نفس المقد لان المقد والمهدة سواء * والمهدة التابعة ايضا غير ان في حقوق المباد المقصود منها المال وفي حقوق الله تعالى المقصود استحقاق الآداء ابتلاء ليطهر المطيع من الماصي كذا رأيت بخط شيخنا رحمه الله * اما اهلية الوجوب فبناء على قيام الذمة اي لا تمت هذه الاهلية الا بعد وجود ذمة سالحة لان الذمة في محل الوجوب * ولهذا يضاف اليها ولا يضاف الى غيرها بحال * ولهذا اختص الانسان بالوجوب دون سائر الحيوانات التي ليست لها ذمة (قوله) وان الادبي يولد دليل على قيام الذمة للانسان .

وانما وجب نسبة الاحكام الى العمل تيسيرا على العباد من غير ان يكون عللا بذواتها وان يجعل القل علة بنفسه وهو باطن فيه حرج عظيم فلم يحز ذلك والله اعلم واذا ثبت ان القل من صفات الاهلية قلنا ان الكلام في هذا يقسم الى قسمين الاهلية والامور المعترضة على الاهلية

باب بيان الاهلية

وما يتصل بها الاهلية ضربان اهلية وجوب واهلية اداء اما اهلية الوجوب فيقسم فروعها واصلا واحد وهو الصلاح للحكم فمن كان اهلا لحكم الوجوب بوجه كان هو اهلا للوجوب ومن افلا واهلية الاداء نوطان كامل يصلح لزوم المهدة وقاصر لا يصلح لزوم المهدة اما اهلية الوجوب فبناء على قيام الذمة وان الادبي يولد وله ذمة سالحة للوجوب باجاء الفقهاء

رحمهم الله

للاجتماع على الوجوب له وعليه . باجماع الفقهاء حتى ثبت له ملك الرقية وملك النكاح بشرأه
الولي ويترتب عليه اياه ويجب عليه البئن والمهر بمقد الولي . وهذا رد لما ذكر بعض من لم يشم
راجحة الفقه في صنفه في اصول الفقه ان تقدير المال في الذمة لامتني له وان تقدر الذمة من الترهات
التي لا حاجة في الشرع والعدل اليها . بل الشرع مكنته بان يطالبه بذلك القدر من المال
فهذا هو المفقول عرفا وشرعا . فقال هي ثابتة بالاجماع فمن انكرها فهو مخالف للاجماع قال
القاضي الامام ابو زيد رحمه الله الذمة عبارة عن العهد في اللغة فالله تعالى لما خلق الانسان عمل
امانته اكرمه بالعدل والهمة حتى صار بهما اهلا لوجوب الحقوق له وعليه فثبت له حق المصمة
والحرية والمالكية بان حمل حقوقه وثبتت عليه حقوق الله تعالى التي سماها امانة ما شاء كإاذا
عاهدنا الكفار واعطيناهم الذمة فثبت لهم حقوق المسلمين وعليهم في الدنيا والا دى لما خلق
الاوله هذا العهد والذمة فلا يخاف الا وهو اهل لوجوب حقوق الشرع عليه كإا لما خلق الا
وهو حر مالك لحقوقه وانما ثبت له هذه الكرامات بناء على الذمة وحمله حقوق الله عز وحل
(قوله بناء على العهد الماضي) يعني انما ثبت له الذمة التي هي عبارة في الشرع عن وصف يصير
الشخص به اهلا للإيجاب والاستيجاب بناء على العهد الماضي الذي جرى بين المبد والمبد
يوم الميثاق كما اخبر الله تعالى عنه بقوله واذا اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم
ذرهم الآية . وروى سعيد بن جبير عن ابن عباس رضي الله عنهما عن النبي
صلى الله عليه وسلم انه قال في تفسير هذه الآية اخذ الله الميثاق من ظهر آدم فاخرج من صلبه كل
ذرية ذرأها فنزلها بين يديه ثم كلمهم قبالا اي عيانا بحيث يعاينهم آدم وقال الست بربكم قالوا بلى
شهدنا تلاها الى قوله المبطون * وروى حديث اخذ الميثاق جماعة منهم ابن عباس وابن
مسعود وابي بن كعب والحسن والكلي واين جريح وممر والسدي ومقاتل ومجاهد وابو العالية
وعطاء بن السائب وابو فلانة وغيرهم * قال ابو العالية جميعا فجعلهم ازواجا ثم صورهم ثم
استنطقهم واخذ عليهم الميثاق على انفسهم الست بربكم قالوا بلى شهدنا قال فاني اشهد عليكم
السموات السبع والارضين السبع واشهد عليكم اياكم آدم ان تقولوا يوم القيامة ما لم تعملوا
اعلموا انه لا اله غيري فلا تشركوا لي شيئا واتى سارسل اليكم رسلا يذكر بكم عهدى وانزل
عليكم كتبي قالوا نشهد انك اله لا اله الا له غيرك فاقروا بومئذ بالطاعة * وفي رواية مقاتل
ان الله تعالى وضع صفحة ظهر آدم النبي اي امر ملكا بذلك فاخرج منه ذرية سوداء كهيئة
الذر يتحركون ثم مسح صفحة ظهره اليسرى فاخرج منه ذرية سوداء كهيئة الذر فقال
يا آدم هؤلاء ذريتك اخذ ميثاقهم على ان يعبدوني ولا يشركوا بي شيئا وعلى رزقهم فقال
نعم يارب فقال لهم الست بربكم قالوا بلى ثم افاضهم افاضة القداح ثم اعادهم جميعا في صلب
آدم فاهل القبور يحجسون حتى يخرج اهل الميثاق كلهم من اصلاص الرجال وارباح النساء
قال الله تعالى فيمن نقض العهد الاول وما وجدنا لآكثهم من عهد * والى هذا القول ذهب
صائفة المفسرين واهل الحديث فهنا هو المراد بقوله بناء على العهد الماضي يعني العهد الذي اخذ عليهم

بناء على العهد الماضي
قال الله تعالى واذا اخذ
ربك من بني آدم من
ظهورهم ذريتهم الآية

يوم الميثاق * فان قيل ظاهر الآية لا يوافق هذا التفسير فان الآية تدل على اخذ الذرية من ظهور بنى آدم فان قوله تعالى من ظهورهم يدل من بنى آدم يدل البعض من الكل بتكرير الجار والحديث يدل على اخراج الذرية من صلب آدم فاوجه التوفيق * قلنا وجه التوفيق ما قاله الكتاني ان الله تعالى اخرج ذرية آدم بعضهم من ظهور بعض على حسب ما يشاء الدون الى يوم القيامة فكان ذلك اخذا من ظهوره وكان ذلك في ادنى مدة كما يكون في موت الكل بالتفخ في الصور وحيوة الكل بالنفخة الثانية * فان قيل فاجد انزام الحجية بهذه الآية ونحن لا نذكر هذا الميثاق وان شكرنا جهنما في ذلك * قلنا انسانا الله تعالى ذلك ابتلاء لان الدنيا دار فريب وعلينا الايمان بالنيب ولو تذكرنا ذلك زال الابتلاء وليس ما ينسى يزول به الحجية وثبت به العذر قال الله تعالى في اعمالنا احصيه الله ونسوه واخبر انه سيثبتنا بها * ولان الله تعالى جدد هذا العهد وذكرنا هذا المنسئ بازال الكتب وارسل الرسل فلم نذكر كذا في التيسير والمطلع * وذكر في الكشف ان معنى اخذ ذريتهم من ظهورهم اخراجهم نسلنا * واشهادهم على انفسهم وقوله الست بربكم قالوا بلى شهدنا من باب التمثيل والتخييل ومعنى ذلك انه نصب لهم الدلالة على ربوبيته وحدانيته وشهدت به عاقلوهم بصائرهم التي ركبها في انفسهم وجعلها بمنزلة بين الضلالة والهدى فكانه اشهدهم على انفسهم وقرزم وقال الست بربكم وكانهم قالوا بلى انت ربنا شهدنا على انفسنا واقرنا بوجدانك وباب التخييل واسع في كلام الله ورسوله وفي كلام العرب * والى هذا القول مال الشيخ ابو منصور وجماعة من المحققين فلي هذا يكون اخذ الميثاق الذي نحن بصدد ثابته بالسنة دون الآية (قوله) تعالى وكل انسان الزمان طائره في عتقه اى الزمان ما طار له من عمله من قولهم طار سمه بكذا يعنى عمله لازم له لزوم القلادة * او هو رد لتطيرهم بالسائح والبارح من الطير وقوله في عتقه عبارة عن الزوم يقال لمن التزم شيئا يقلده طوق الحماة ويقول الرجل لاخر جعلت هذا الامر في عتقك اذا الزمه اياه * او هو عبارة عن الشخص كالرقبة * والذمة في اللغة العهد لان نقضه يوجب الذم قال تعالى لا يرقبون في مؤمن الا ولا ذمة اى عهدا وقال عليه السلام وان ارادوكم ان تعطوهم ذمة الله فلا تعطوهم اى عهد * وانما يراد به اى بالذمة في الشرع على تأويل المذكور او العهد * نفس ورقبة لهاذمة وعهد اى عهد سابق كما بينا يعنى المراد بالوجوب في الذمة في قولهم وجب في ذمته كذا الوجوب في محل التزام السنة بها (وقوله) حتى ان ولى الصبي يتعلق بقوله بولدوله ذمة صالحة للوجوب لذمة الثمن لانه اهل للملك واهل لحكم الوجوب وهو المطالبة بولسطة الولي لانه واجب مالي فيبرى فيه النيابة . وقيل الانفصال عن الام هو جزؤ من وجه يعنى حساو حكما اما حسا فلان قراره وانتقاله بقرار الام وانتقالها كيدها ورجلها وبسائر اعضائها ولهذا يقرض بالمقراض عنها عند الولادة . واما حكما فلاه متعاقبتى بـ ورق باسرها فاتها ويدخل في البيع بيعهما ولكنه لما كان متفردا

وقال تعالى وكل انسان الزمان طائره في عتقه والذمة العهد وانما يراد به نفس ورقبة لهاذمة وعهد حتى ان ولى الصبي اذا اشترى لصبي كاولد له ذمة الثمن وقيل الانفصال هو جزؤ من وجه فليكن له ذمة مطلقة حتى صلح ليصبله الحق

بالحياة معدلا لانتقال وصيرورته نفسا برأسه لم يكن جزءا من مطلقا فلم يكن له ذمة مطلقا أي كالة حتى صلح لأن يجب له الحق من النقي والأثر والوصية والنسب * ولم يجب عليه أي لا يصلح لأن يجب عليه الحق حتى لو اشترى الولي له شيئا لا يجب عليه الثمن ولا يجب عليه نفقة الأقارب ونحوهما وإذا انفصل عن الأم بالولادة فظهرت ذمته مطلقا لصيرورته نفسا من كل وجه وهو عطف على الشرط والجواب كان أي صار اهلا بسبب ذمة الوجوب له وعليه * وكان ينبغي أن يجب عليه الحقوق بحملتهما كما يجب على البالغ ليحقق السبب وكال الذمة * غير أن الوجوب أي لكن نفس الوجوب غير مقصود بنفسه بل المقصود منه حكمه وهو الأداء عن اختيار ليتحقق الابتلاء ولم يتصور ذلك في حق الصبي لبعزه * فيجوز أن يطل الوجوب أي لا يثبت في حقه أصلا * لعدم حكمه وهو المطالبة بالأداء * وغرضه وهو الابتلاء * لعدم محله كبيع الحر واعتاق البهيمة * فيصير هذا القسم يعني لما جاز أن يطل الوجوب لعدم الحكم صصار هذا القسم وهو الوجوب أو اهلية الوجوب تنقسم بانقسام الأحكام لا باعتبار ذاته فكل قسم تصور شرعيته في حق الصبي يجوز أن يثبت وجوبه في حقه ومالا فلا تنقسم الأحكام متعمدة إلى حق الله تعالى وحق العبد والذي اجتمع فيه الحقان إلى آخر الأقسام المذكورة في أول باب معرفة العلل والأسباب والشروط وبعضها مشروع في حق الصبي كحق العبد من الأموال فيكون اهلا لوجوبه وبعضها ليس بمشروع أصلا في حقه كالعقوبات فلا يكون اهلا لوجوبه فلم يكن بدم تفصيل الأحكام في حقه وترتيب الوجوب عليها وتقسيم الوجوب بحسب انقسامها فشرع في بيان ذلك بقوله فاما في حقوق العباد فما كان منها غراما كضمان الانلاقات * وعرضا كمن البيع والاجرة فالصبي من اهل وجوبه وان لم يكن مافلا حتى لو ائلف مال انسان واشترى له الولي شيئا أو استأجره له يجب عليه الضمان والثمن والاجرة * لأن حكمه الضمير راجع إلى ما أو للوجوب أي حكم الوجوب في حقوق العباد يحتمل النيابة لأن المال هو المقصود في حقوق العباد دون الفعل إذ المقصود دفع الخسران عما يكون خيرا له أو حصول الربح وذلك يكون بالمال وأداء وليه كادائه في حصول هذا المقصود به فوجب القول بالوجوب عليه متى صح عليه بأن تحقق الانفاق أو وجد البائع بشرائطه * المال الواجب صلة هو الذي لاستيفاده عوض * اما نفقة الزوجات فلها شبه بالأعراض * أجمعا على أن نفقة المرأة لا تجب عوضا حقيقة لأن المعاوضة إنما يثبت فيما يدخل تحت العقد بالشبهة بطريق الأصل بدليل أن المعاوضة بالبائع إنما تثبت بين المبيع والثمن ولا تثبت بين حقوق العقد وثمراته ولا بين أوصاف المبيع والثمن وإن دخلت تحت التسمية لأنها دخلت تبعا * ولأن المرأة متى حبست نفسها لاستيفاء المهر استحققت النفقة ولو كانت عوضا عن الاحتباس لرجل لسلقت بثمنه كيف ما فأت كافي الاجارة متى لم تسلم المؤاجرا أجر بأي وجه منع سقط الأجر * ولكنها عند الشافعي تجب صلة مستحقة بالعقد ثمرة من ثمراته ثم لزمها الاحتباس

ولم يجب عليه وإذا انفصل فظهرت ذمته مطلقا كأن اهلا بقتلته للوجوب غير أن الوجوب غير مقصود بنفسه فيجوز أن يطل لعدم حكمه وغرضه فكما بعدم الوجوب لعدم محله فكذلك يجوز أن بعدم لعدم حكمه أيضا فيصير هذا القسم متعما بانقسام الأحكام وقدمر التقسيم قبل هذا في أول الفصل فاما في حقوق العباد فما كان منها غراما وعرضا فالصبي من اهل وجوبه لأن حكمه وهو اداء المدين يحتمل النيابة لأن المال مقصود لا الأداء فوجب القول بالوجوب عليه متى صح عليه وما كان صلة لها شبه بالثمن وهي نفقة الزوجات والقربات لزمه أيضا

ازوجات فلها شبه بالاعواض
واما الاخرى فؤنة اليسار
وكل صلة لها شبه بالاجزئة
لم يكن الصبي من اهله مثل
تحمل العقل لانه لا يتخلو من
صفة الجزاء مقابلا لكشفه
عن الاخذ على يد النظام
ولذلك اخذ من به رجال
العشار وما كان عقوبة
او جزاء لم يجب عليه على
ما مر لانه لا يصلح لحكمه
في بطل القول بلزومه وكذلك
القول في حقوق الله تعالى
على الاجال ان الوجوب
لازمني صح بحكمه ومنه
بطل القول بحكمه بطل
بوجوبه وان صح سببه
القول وبطله لان الوجوب
كأنعدم مرة لعدم سببه
لعدم محله فيعدم ايضا
لعدم حكمه وقد مر تقسيم
هذه الجملة ايضا فاما
الايان فلا يجب على الصبي
قبل ان يعقل لما قلنا من
عدم اهلية الاداء وكذلك
العبادات الخالصة المتعلقة
بالدين او بالمال لا يجب
عليه وان وجد سببها
وبطلها لعدم الحكم وهو
الاداء لان الاداء هو المقصود
في حقوق الله تعالى

جزاء على النفقة * وعندنا يجب على الرجل جزاء لها على الاحتباس الواجب عليها عند
الرجل كنفقة القاضي فمن حيث انها لم يجب بمقدار المعوضة كانت صلة كنفقة الاقارب ومن
حيث انها وجبت جزاء اشبه الاعواض فبالعنى الاول ينبغي ان لا يجب ديناً بحال بمعنى
المدة وبالعنى الثاني يجب ان لا تسقط بمضى المدة فيحصل لها منزلة بين الامرين قبل تسقط بمضى
المدة اذالم يوجد التزام كنفقة الاقارب وتصديقنا بالالتزام كالاغواض كذا في الاسرار فهذا
معنى قوله لها شبه بالاعواض * واما الاخرى وهى نفقة الاقارب * فؤنة اليسار اى هى
مؤنة متعلقة باليسار ولذلك لا يجب الاعلى الفنى والصبي من اهل وجوب المؤن عليه فيجب
عليه هذه المؤنة عند حصول الفناء كما يجب عليه نفقة نفسه اذا كان له مال والمقصود ازالة
حاجة المتفق عليه بوصول كفايته اليه وذلك يكون بالمال واداء الولي فيه كادائه لفرقتان
الوجوب غير حال عن حكمه * مثل تحمل العقل اى الديه * لانه اى تحمل العقل او وجوبه
* ولذلك اى ولانه وجب مقابلا بالك * اخضع به اى يتحمل العقل ووجوبه رجال
العشار الذين من اهل هذا الحفظ دون النساء لانهن لا يقدرن عليه لضعفهن والصبي ليس
باهل لوجوب الجزاء بوجه * وما كان عقوبة اى من حقوق العباد كالقصاص * او جزاء
كحرمان الميراث * لم يجب على الصبي * على ما مر اى في باب معرفة الملل * لانه اى الصبي
لا يصلح لحكمه وهو المطالبة بالعقوبة او جزاء الفعل * قوله * وكذلك اى ومثل القول
في حقوق العباد انه متى كان اهلا لحكم الوجوب في شئ * كان اهلا لوجوبه
القول في حقوق الله تعالى * على الاجال اى على الجملة * وان صح سببه بان تحقق
دلك الشمس وشهود الشهر * ومحله وهو الزمة * وقد مر تقسيم هذه الجملة
وهى حقوق الله تعالى في ذلك الباب ايضا * ثم شرع في تفصيل ما اجل فقال فاما الايمان
فلا يجب على الصبي قبل ان يعقل لعدم اهلية الاداء وجوبا او وجودا في حقه فاما كان القول
بالوجوب في حقه بدون اهلية الاداء فانظير القول بالوجوب بدون المحل باعتبار السبب
كأن حق البهائم فلا يجوز * وكذلك اى ومثل الايمان العبادات الخالصة المتعلقة بالدين
كالصلوة والصوم والحج * او بالمال كزكوة * لان الاداء اى الفعل هو المقصود يعنى
في حق من علم الله تعالى منه انه ياتر اما في حق من علم انه لا ياتر فالمقصود الابتلاء والزام الجملة
* والصبر بنافيه اى الابتلاء لان الابتلاء بالفعل انما ثبت ليعلم الطبع من العاضى ومع
الصبر لا يتحقق ذلك ولا يظهر ايضا مع الجبر لانه مجازى على فعله ولا جزاء مع الجبر لانه لا يصل
لمعبر حقيقة فلا يستحق الجزاء وقوله وما يتأدى بالنائب جواب عما قلنا فنعنى ان الزكوة
تجب على الصبي في ماله لان الزكوة تأدى بالنائب وهو الوكيل كما تأدى حقوق العباد
فيأدى بالولي ايضا الا ترى انه يجب عليه صدقة الفطر والعشر لما قلنا فكذا الزكوة فقال
وما يتأدى بالنائب اى يمثل هذا النائب وهو الولي لا يصلح طاعة لان هذه النيابة نيابة جبر
لا اختيار لتبنيها على الصبي شرعا شاء او ابى والزكوة طاعة محضة فلا يتأدى بمثل هذه النيابة

لأنه يصير اعطاء بطريق الكره * بخلاف نيابة الوكيل لأنها نيابة اختيار حيث ثبتت بانابته
 فينتقل فعل النائب الى الموكل بالامر فتصلح لاداء العباد * فلو وجب يعني مايتأدى بالنائب
 على الصبي باعتبار اداء النائب مع ان هذه نيابة جبر لصار المال هو المقصود في هذه العباد
 كافي حقوق العباد دون الفعل الذي به يحصل الابتلاء * وذلك اى كون المال مقصودا
 باطل في جنس القرب لانه يدل على حاجة صاحب الحق كافي حقوق العباد ومن يقع له
 القربة اغنى الاغنياء ومالك مافي السموات والارض ومنزه عن نفيسة الحاجة فلا يجوز
 ان يصير المال في القربة مقصودا * فان قيل * ما ذكرتم مردود بما روى عمرو بن شعيب
 عن ابيه عن جده عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ابتفوا في اموال اليتامى خيرا اكثلا تأكلها
 الصدقة * وفي رواية اكثلا تأكلها الزكوة * وفي رواية من ولي مال اليتيم فليؤد زكوة
 * قلنا * هذا خبر مزيف فان الصحابة اختلفوا في هذه المسئلة فقال ابن عباس رضى الله
 عنهما لازكوة في مال الصبي * وقال ابن مسعود رضى الله عنه يعد الوصف عليه السنين
 لم يجبره بعد البلوغ فان شاء ادى وان شاء لم يؤد * وعن عمر وابن عمر وعائشة رضى الله عنهم
 انهم اوجبوا ولم يجبروا بالحاجة بينهم بهذا الحديث ولو بلغهم للموسعهم ترك الحاجة به ولو احتجوا
 به لاشهر اكثر من شهرة الفتوى وخبر الواحد يرد بمثله عندنا مع انه روى عن الحسن
 البصرى انه حكى اجماع السلف في ان لازكوة على الصبي * قوله * وما يشو به اى يخطئه
 معنى المؤنة مثل صدقة الفطر لم يلزم الصبي عند محمد وزفر رحمه الله ما قلنا انما انه ليس
 باهل للعبادة المالية بواسطة اداء الولي وقد ترجع معنى العباد فيها فصار معنى المؤنة بمنزلة
 المعدم اجزاء اى اكتفاء * وذلك اى الاختيار القاصر وقدم بيان هذه المسئلة * ولزمه
 ما كان مؤنة في الاصل وهو العشر والخراج * وانما قيد به لان معنى العباد خالف العشر حتى
 لم يجب على الكافر عند ابي حنيفة رحمه الله ومعنى العقوبة خالف الخراج حتى لا يبدأ على المسلم
 ولكنهما في الاصل من مؤنة الارض كما مر بيانه ومعنى العباد والعقوبة فهما ليسا بمقصودين
 والمقصود منهما المال واداء الولي في ذلك كاداه فيكون الصبي من اهل وجوبهما * لما ذكرنا
 اى في ثقة الأزواج ان الصبي اهل لوجوب المؤن * وما كان عقوبة من حقوق الله تعالى
 لم يجب على الصبي كالنود كما لا يجب ما هو عقوبة من حقوق العباد وهو القصاص * لعدم
 حكمه وهو الماخذة بالعقوبة * قوله * ولهذا اى ولما ذكرنا ان من كان اهلا لحكم الوجوب
 ودو ان المطالبة بالاداء كان اهلا لنفس الوجوب كان الكافر اهلا لاحكام لا يراد بها وجه الله
 تعالى مثل المعاملات والعقوبات من الحدود والقصاص لانه اهل لادائها اذا المطلوب من المعاملات
 مصالح الدنيا وهم الباقى بامور الدنيا من المسلمين لانهم اثروا الدنيا على الآخرة وكذا المقصود
 من العقوبات المشروعة في الدنيا الاتزجار عن الاقدام على اسبابها وهذا المعنى المطلوب من
 الكافر كما هو مطلوب من المؤمن بل الكافر الباقى بما هو عقوبة وجزاء من المؤمن * فكان اهلا
 لوجوب له وعليه فيجب له الثمن والاجرة والمهر اذا زوج امته والقصاص اذا قتل ولله

وذلك فعل يحصل عن اختيار
 على سبيل التعظيم تحقيقا
 للابتلاء والصغر منافيه
 وما يتأدى بالنائب لا يصلح
 طاعة لانها نيابة جبر لا اختيار
 فلو وجب مع ذلك لصار
 المال مقصودا وذلك باطل
 في جنس القرب فلذلك
 لم يلزمه الزكوة والصلاة
 والحج والصوم وما يشوبه
 معنى المؤنة مثل صدقة
 الفطر لم يلزمه عند محمد
 رحمه الله لما قلنا ولزمه
 عند ابي حنيفة وابي يوسف
 رحمه الله اجزاء اهل الأهلية
 القاصرة والاختيار القاصر

كما تجب عليه هذه الاشياء * ولما لم يكن اهلا لتواب الآخرة لم يكن اهلا لوجوب شيء من الشرائع * لاختلاف ان الخطاب بالشرائع التي هي للطاعات يتناول الكفار في حكم المواخذة في الآخرة على معنى انهم يؤاخذون بترك الاعتقاد لان موجب الامر اعتقاد الزوم والاداء وانهم يتكرون الزوم اعتقادا وذلك كفر منهم بمثله انكار التوحيد فان التصديق والافترار بالتوحيد لا يكون مع انكار شيء من الشرائع فيعاقب عليه في الآخرة كما يعاقب على اصل الكفر * فاما في وجوب الاداء في احكام الدنيا فذهب العراقيين من اصحابنا ان الخطاب يتناول وان الاداء واجب عليهم وهو مذهب الشافعي وعامة اصحاب الحديث * وقال عامة مشايخ ديارنا انهم لا يخطأون باداء ما يحتمل السقوط من العبادات واليه مال القاضي الامام ابو زيد والشيخان وهو المختار * وقائمة الخلاف لا تظهر في احكام الدنيا قائم لو ادوها في حال الكفر لانكون معبرة بالاقتضاى ولو اسقطوا لا يجب عليهم قضاء العبادات القائمة بالاجماع * وانما تظهر في حق احكام الآخرة فان عند الفريق الاول يعاقب الكفار بترك العبادات زيادة على عقوبة الكفر كما يعاقبون بترك الاعتقاد وعند الفريق الثاني لا يعاقبون بترك العبادات كذا في الميراث تمسك الفريق الاول بقوله تعالى اخبارا عن مسأله اهل الجنة اياهم ما سلككم في سقر قالوا انكم من الصلطين الايات فظاهر هذا النص يقتضى انهم يعاقبون في الآخرة على الامتناع من الاداء في الدنيا فدل ان الاداء واجب عليهم فيها * وبقوله تعالى وويل للمسكرين الذين لا يؤتون الزكوة اخبر بالويل لهم بعدم ايتاء الزكوة فدل على وجوبها عليهم * وبان سبب الوجوب مقرر وصلاحيه النية للوجوب موجودة وشرط وجوب الاداء وهو التمكن منه غير معدوم في حقهم لتمكنهم من الاداء بشرط تقديم الايمان كالجنب والمحدث يحتاجان باداء الصلوة لتمكنهما من ادائها بتقديم الطهارة عليه فلو سقط الخطاب بالاداء بعد كان ذلك تخفيفا بسبب الكفر وهو لا يصلح سببا للتخفيف لانه جنابة لا ترى ان زوال التمكن بسبب السكر وبسبب الجهل اذا كان عن تقصير منه لا يسقط الخطاب بالاداء فيسبب الكفر الذى هو رأس الجنایات اولى * وانما لا يجب القضاء بعد الاسلام لان الكافر اذا سلم سقطت الواجبات عنه بعد الوجوب بعفو صاحب الحق بقوله تعالى ان ينهوا يعفوا عنهم ما قد سلف وقوله عليه السلام الاسلام يجب ما قبله لانها لم تجب فاذا مات على الكفر لم يوجد المسقط فيعاقب على تركها في الآخرة * وليس حكم الوجوب وقائمة الاداء لا غير فان الايمان واجب على كافر قد علم الله تعالى منه انه يموت على الكفر وكذا الصلوة واجبة على مسلم علم الله تعالى منه انه لا يصلح هذه الصلوة ولا يتصور منها الاداء لان خلاف معلوم الله تعالى محال ولكنهما وجبا لقائمة توجه العذاب في الآخرة فكذا ههنا * ووجه القول المختار ما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم لما بعث معاذ الى اليمن قال له ادعهم الى شهادة ان لا اله الا الله فان هم اجابوك فاعلمهم ان عليهم خمس صلوات في كل يوم وليلة الحديث فهنا تنصب على ان وجوب

وذلك بواسطة الولى
ولزمه ما كان مؤثرا في
الاصل وهو العشر
والخراج لما ذكرنا ما كان
عقوبة لم يجب اصلا لعدم
حكمه ولهذا كان الكافر
اهلا لاحكام لا يراد بها
وجده الله تعالى لانه اهل
لادائها فكان اهلا لوجوبه
وعليه ولما لم يكن اهلا لتواب
الآخرة لم يكن اهلا لوجوب
شيء من الشرائع التي هي
طاعات الله عز وجل عليه

ادّ الشّرع يترتب على الاجابة الى ما دعو اليه من اصل الدين * وما اشير اليه في الكتاب وهو
 ان حكم الوجوب الاداء * وثمة الاداء يسيل الثواب في الآخرة حكما من الله تعالى والكافر
 مع صفة الكفر ليس باهل لثواب عقوبة له على كفره حكما من الله تعالى الكايد لا يكون
 اهلا للثواب والامانة لا تكون اهلا للثواب لثمة المتعة لها على الرجل بسبب النكاح ولا بسبب ملك
 ارقبة حكما من الله عز وجل واذا انتفت اهلية ما هو المطلوب بالاداء انتفت اهلية الاداءون اهليته
 لا يثبت الوجوب * وهذا بخلاف وجوب الايمان فانه اهل لادائه حيث يصير به اهلا لما وعد
 الله المؤمنين فكان اهلا لوجوبه * وذكر في الميزان ان ايجاب الشرايع على الكافر تكليف باليس
 في الواسع لانها امان يجب لتؤدي في حالة الكفر او تؤدي بعد الاسلام لوجه الى الاول لان
 الكفر مانع من صحة اداء العبادات ولا الى الثاني لان قضاءها لا يجب بعد الاسلام وتكليف
 ما ليس في الواسع غير جائز سمعا وعقلا * وقوله ولم يجعل مغالبا بالشرايع الى آخره جواب
 عما قالوا ان الكافر وان لم يكن اهلا للمطالبة بالشرايع مع صفة الكفر ولكنه اهل
 له بشرط تقديم الايمان فنجعل الايمان ثابتا اقتضاء صحيحا لتكليفه بالشرايع كما قلنا في الجنب
 والحديث فصار كانه اخر بالايمان اولاهم باداء الشرايع ثانيا فقال انما يثبت الشيء اقتضاء اذا
 كان صالحا للقيمة لان الثابت بالاقتضاء تابع للمقتضى لانه ثبت صحيحه وليس الايمان كذلك
 لانه رأس اهلية نعيم الآخرة فلا يصلح ان يثبت شرطا لوجوب الشرايع بطريق الاقتضاء كما
 لو قال المولى لعمد اعطني عن نفسك عبدا او قال له تزوج اربعا من النساء لا يصح الامر بالاقتضاء
 ويتزوج الاربعة ولا يثبت حرمة بطريق الاقتضاء صحيحا للامر لان حرية اصل الاهلية
 الا حقاقت وتزوج الاربعة وهما تبع لها فلا يثبت مقتضى لما هو تبع لها فكذلك ههنا * ولان
 الشيء انما يثبت مقتضى لشيء اذا تقرر مقتضى كالتبع يثبت مقتضى الامر بالاقتضاء لتقرر صحة الاعتناق
 عند تحقق البيع وبعد تحقق الايمان ههنا لا يبقى وجوب الاداء في شيء مما سبق في حالة الكفر
 فلا يجوز ان يثبت مقتضى به * وتبين بما ذكرنا ان سقوط الخطاب بالاداء عن الكفار ليس
 للتخفيف عليهم كما ظنوا بل لتحقيق معنى العقوبة والنعمة في حقهم باخرا جهنم من اهلية
 ثواب العباد * وذلك لان الامر لاداء العبادات للمؤدّي الامر فالكافر لم يستحق
 هذا النظر والمنفعة عقوبة له على كفره فكيف يكون فيه معنى التخفيف * وكذا الإيجاب
 بالامر نظر من الشرع المأمور فسي ان قصر فيما لا يكون واجبا عليه ولا تقصير في اداء ما هو
 واجب عليه والكافر غير مستحق لهذا النظر فكان عدم تناول الخطاب اياهم تفضيلا عليهم
 والمحاق لهم بالهائم لا تحقيفا * ولان الخطاب باداء العبادات ليس المرء بادائها في فكذلك نفسه
 قال عليه السلام الناس غاديان بايع نفسه فو بها ومشتري نفسه فتمتقها يعني بالانتماء
 بالوامر والقول بان الكافر ليس باهل للشيء في فكذلك رقبته مالم يؤمن لا يكون تخفيفا عليه
 * وهو نظير اداء بدل الكتابة فانه لما كان لتوصل المكاتب الى فكذلك رقبته لا يكون اسقاط المولى
 هذه المطالبة عنه عند عجزه بالرد في الرق تخفيفا عليه فان ما سبق فيه من دل الرق فوق ضرر

وكان الخطأ بابها موضوعا
 عنه عندنا ولزمه الايمان
 بالله تعالى لما كان اهلا
 لادائه ووجوب حكمه
 ولم يجعل مغالبا بالشرايع
 بشرط تقديم الايمان لانه
 واس اسباب اهلية احكام نعيم
 الآخرة فلم يصلح ان يجعل
 شرطا مقتضيا

المطالبة بالأداء * ومثاله من الحيات مطالبة الطبيب المريض بشرب الدواء إذا كان يرجو له الشفاء يكون نظرا من الطبيب * وإذا أبى من شقائه فترك مطالبة شرب الدواء لا يكون تخفيفا منه عليه بل يكون إخبارا بما هو أشد عليه من ضرر شرب الدواء وهو ما بذوق من كاس الحمام فكذلك قولنا إن الكفار لا يخاطبون بأداء الشرائع لا يتضمن معنى التخفيف بل يكون فيه بيان عظم الوزر والمقوبة فيما أضروا عليه من الشرك * وهو كسقوط خطاب الأيمان عن الكفار بعد البعث اذ لو بقي لقبول منهم إذا أجابوا فإن ذلك السقوط لا يكون تخفيفا بل يكون تنكيلا * وأما تملقهم بالتصوم فغير صحيح لأن المراد من المسلمين المعتدون لها أي لم يكن من المعتدين فرضيته الصلوات وحقيقتها على الوجه الذي جاء به الرسول كافي قوله تعالى فان تابوا وأقاموا الصلوة أي قبلوها واعتقدوا حقيقتها بدليل أن تخلي السبل كانت واجبة قبل الأداء * والمراد لم تكن من المؤمنين لأن الصلوة هي العلامة اللازمة للإيمان كافي قوله عليه السلام نهيت عن قتل المسلمين أي المؤمنين وكذا المراد من قوله تعالى لا يؤثرون الزكوة لا يقرون بفرضيتها كإقال الزجاج أولا يكون أقسم بالإيمان كإقاله الحسن * وأما قولهم فائدة الوجوب الآثم والمقوبة فغير صحيح أيضا لأن الخطاب للداء لا للآثم فلم يحز التصحيح لمكان الآثم بالترك كذا في التوقيف وأصول شمس الأئمة والميزان (قوله) وقال بعض مشايخنا إرادته القاضي الإمام أبازيد ومن سلك طريقه فافهم قالوا بوجوب حقوق الله تعالى جميعا على الصبي من حين يولد كوجوبها على البالغ ثم يسقطها عنه بعد الوجوب بمذو الصبا لدفع الحرج * وذلك لأن الوجوب مبنى على صحة الأسباب وقيام الذمة لأعلى القدرة وقد تحققت في حق الصبي لتحققها في حق البالغ لأن الصبي والبالغ في حق الذمة والسبب سواء وإنما فترقا في وجوب الأداء فثبت الوجود باعتبار السبب والمحل وهذا لأن الحقوق الشرعية التي تلزم الأدمي بعد البلوغ يجب جبرا بلا اختيار منه شاء أو أبى وإذا لم يسقط الوجوب عليه باختياره لم يستقر إلى قدرة الفعل ولا قدرة التميز وإنما يعتبر القدرة التمييز في وجوب الأداء وذلك حكم ورآه أصل الوجوب * ألا ترى أن النائم والمغمى عليه أو المجنون تلزمهم الصلوة على أصلها بوجود السبب والذمة مع عدم التمييز والقدرة على الأداء في الحال فكذا الصبي إلا أنها يسقط بمذو الصبا بعد الوجوب دفعا للحرج * ولا يقال الوجوب يثبت الأداء لائفه فلا يجوز الإيجاب على من لا قدر على الأداء * لانا قول الوجوب الأداء لا حال الوجوب بل يجوز بعده بزمان أماءة أو قضاء فصح الإيجاب على من يرجى له قدرة الأداء أو القضاء في الجملة والصبي من تلك الجملة كالتائم والمغمى عليه على أن الأداء ثمرة الوجوب فلا يتمتع الوجوب بمذمة ثمرة كالأولاء من مفلس يجب الثمن وإن كان عاجز عن أدائه * قال الشيخ الإمام الزاهد المصنف رحمه الله وقد كنا على هذا القول زمانا ولكننا تركناه بهذا القول الذي اخترناه لأن القول بالوجوب نظرا إلى السبب والذمة من غير اعتبار ماهو

وقد قال بعض مشايخنا
رحم الله بوجوب
كل الأحكام والمبادات
على الصبي لقيام
الذمة وصحة الأسباب
ثم السقوط بمذو الحرج
قال الشيخ الإمام رضي الله
عنه وقد كنا عليه مدة
لكننا تركناه بهذا القول
الذي اخترناه وهذا أصل
الطريقين صورة ومعنى
وتقليدا وصحة

حكم الوجوب محمولة على الحد في القلوع واخلاء لا يحجب الشرع عن الفائدة في الدنيا والاخرة لان فائدة الحكم في الدنيا تحقيق معنى الابتلاء وفي الاخرة الجزاء بذلك باعتبار الحكم وهو الاداء فيه يظهر المطيع من العاصي فيتحقق الابتلاء المذكور في قوله تعالى ليلوكم ايكم احسن عملا وكذا المجازاة في الاخرة تنبئ عليه كقوله تعالى جزاء بما كانوا يعملون فثبت ان الوجوب بدون حكمة غير مفيد فلا يجوز القول بنبوة شرعا * وهذا اي القول المختار سلم الطريقين عن الفساد . صورة لان الصبي غير مخاطب بالحقوق الشرعية بالايجاب فالقول بوجودها عليه ثم يسقطها عنه لا يخلو عن فساد صورة فكان القول بعدم الوجوب عليه اصلا اسلم عن الفساد . ومعنى لما بينا ان الوجوب من غير اداء اوقضاء خال عن الفائدة فكان فاسدا معنى والقول بعدم الوجوب سالم عن هذا الفساد المعنوي . وقليل اي للسلف فانهم لم يقولوا بالوجوب على الصبي اصلا . وجبة اي استدلالا بان الوجوب لو كان ثابتا عليه ثم سقط لدفع المخرج لكان يبنى انه اذا ادى كان مؤديا للواجب كالسافر اذا صام في رمضان في السفر وحيث لم يقع المؤدى عن الواجب بالاتفاق دل على انتفاء الوجوب اصلا وكذا قوله عليه السلام رفع القلم عن ثلاث عن الصبي حتى يحتمل بدل بظاهره على انتفاء الوجوب اصلا فكان القول به (قوله) ولذلك اي ولما بينا ان الوجوب لازم متى صح القول بحكمه ومتى بطل القول بحكمه بطل القول بوجوده * قلنا في الصبي اذا بلغ في بعض شهر رمضان انه لا يقضى ماضى لان الوجوب فيما مضى لم يكن ثابتا في حقه لعدم حكمه وهو وجوب الاداء في الحال اوفى الثاني لما يلحقه من المخرج فلم يثبت الوجوب اصلا حتى لو ادى في الحال وبعد البلوغ كان متغلا ابتداء لا مؤديا للواجب * وقوله فيما مضى اشار الى انه يؤدي ما بقى من الشهر لانه صار اهلا للوجوب بالبلوغ * وهذا بخلاف الجنون اذا افاق في بعض الشهر حيث يقضى ماضى لان الوجوب مقرر في حقه لاحتمال الاداء باقضاء الجنون في كل ساعة وعدم المخرج في النقل الى الخلف وهو القضاء فاما الصغر فمقرر دائم لا يحتمل الانقطاع الى ان يبلغ فكان احتمال وجوب الاداء متقطعا فلا يثبت الوجوب . وكذلك اي وكما بينا حكم الصبي على الاصل المذكور بيننا حكم الحايض عليه ايضا فقلنا ان الصوم يلزمها لاحتمال الاداء اذا لتجاسة لا تؤثر في التمتع من اداء الصوم حقيقة وحكما لان قهر النفس يحصل مع هذه الصفة ويصح الاداء مع التجانية والحديث بالاتفاق فثبت الوجوب ولكن الشرع لما منها من الاداء في هذه الحالة انتقل الحكم الى القضاء لانتهاء المخرج كما في الخلف على مس السماء والامر بالوضوء عند عدم الماء انتقل الحكم الى الكفارة والتراب للعجز الحالى عن ماس * وكذلك اي مثل قولنا في الصبي والحايض قولنا في الجنون يبنى كائنا حكمهما على الاصل المذكور بيننا حكم الجنون عليه ايضا فقلنا اذا امتد الجنون حتى صار لزوم الاداء يؤدي الى المخرج بان استغرق الشهر في الصوم اوزاد على يوم وليلة في الصلوة لم يثبت الوجوب من الاصل لعدم حكمه وهو الاداء في الحال والقضاء في ثاني الحال بسبب المخرج الذي يلحقه في ذلك * وهو معنى

ولذلك قلنا في الصبي اذا بلغ في بعض شهر رمضان انه لا يقضى ماضى وكذلك قولنا في الحايض ان الصوم يلزمها لاحتمال الاداء ثم انتقل الى البدل وهو القضاء لان المخرج لما عدم في ذلك بقي الحكم فوجب القول بالوجوب واما الصلوة فقد بطل الاداء لما فيه من المخرج فبطل الوجوب لعدم حكمه مع قيام محل الوجوب وقيام سببه وكذلك قولنا في الجنون اذا امتد فصار لزوم الاداء يؤدي الى المخرج فبطل القول بالاداء وبطل القول بالوجوب لعدم الحكم ايضا هذا في الصلوات والصيام معا

قوله هذا أى سقوط الوجوب عند الامتداد في الصلوات والصيام مما ء وإذا لم يتبدل
لم يستغرق الشهر في الصوم * لزمه أصله أى أصل الصوم يبنى ثبت في حقه نفس الوجوب
لاحتيال حكمه وهو القضاء لانتهاء الحرج عنه فيه * وكذا الحكم في الصلوات إذا لم يتبدل الجنون
الى يوم وليلة لانتهاء الحرج عنه في إيجاب قضائها ولكنه خص الصوم بالذكر لانه وضع
مسئله بلوغ الصبي في الصوم فذكر في مقابلتها هذه المسئلة (قوله) وإذا عقل الصبي واحتمل
الآداء أى آداء الإيمان قلنا بوجوب أصل الإيمان أى بثبوت نفس وجوبه عليه دون وجوب
آدائه * حتى صح الآداء يبنى عن الفرض للمانين * وذلك أى ثبوت نفس وجوبه عليه إذا عقل
لما عرف في باب بيان أسباب الشرايع وغيره أن نفس الوجوب يثبت بطريق الجبر بأسباب
وضعت للأحكام إذا لم يحتمل الوجوب عن حكمه وهو الآداء والقضاء * أو عن حكمة أى
قائدة * يبنى أصل الوجوب في الزمة لا يثبت بالامر ليتعلق بحته يكون المأمور من أهل الفهم
بل الوجوب متعلق بالأسباب والامر بمذلل لذلك لآزام آداء الوجوب في الزمة بسببه وجوب
الإيمان متعلق بمحدث العالم وأنه مقرر في حق الصبي وذمته قابله للوجوب لأن الصبا لم يكن
مناظرا للوجوب بنفسه فيثبت الوجوب إذا تضمنت قائدة لكن الآداء لا يجب عليه وإن عقل
لانه لا يحتمل السقوط بعد البلوغ بمعذر التوم والاعفاء وكذا إذا وُصف مرة لا يلزمه ثانيا فيسقط
بمعذر الصبا أيضا * وهو معنى قوله ولا تكليف ولا خطاب على الصبي بمجرد العقل * وإذا
كان الوجوب حاصلا وإذا شرط وهو الشهادة عن معرفة صح وإن لم يلزمه الآداء بمذك أصح
منه آداء الصلوة * وإذا صح كان فرضا لانه في نفسه غير متبوع بين نفل وفرض ولهذا
لا يلزمه تحديد الأقرار بعد البلوغ ولا كذلك الصلوات لأنها مترددة بين فرض ونفل فيقع
قولا * ولأن نفس وجوب الإيمان ثابت في حقه لما قلنا لا يرى أن امرأته لو أسلمت
أولى هو الإسلام بعد ما عرض عليه القاضى ففرق بينهما ولولم يثبت حكم الوجوب
في حقه لم يفرق بينهما إذا امتنع عنه ثبت أن نفس الوجوب ثابت في حقه وجوب
الإيمان بعد ما ثبت لا يحتمل السقوط بمعذر فلا يسقط بالصبا أيضا فيقع إذا وُ
فرضا الأعمال والصلوة يحتمل السقوط باعتبار كثرة تقسطن بالصبا أيضا ولما سقط أصل الوجوب
استقام اثباتها فلا يخرج السبب عن السببية هذا هو مختار الشيخ واستاد الامام شمس الأئمة
الحلواني والقاضى الامام رحمه الله وجماعة سواهم * وقال الامام شمس الأئمة السرخسى رحمه الله
الاصح عنى أن الوجوب غير ثابت في حق الصبي وإن عقل ما لم يتبدل حاله بالبلوغ فإن
الآداء منه يصحح باعتبار عقله وحمته الآداء تستدعى كون الحكم مشروعا ولا يستدعى كونه
واجب الآداء فمرقنا أن حكم الوجوب وهو وجوب الآداء معدوم في حقه وقد بينا أن الوجوب
لا يثبت باعتبار السبب والمحل بدون حكم الوجوب لانه إذا دى يكون المؤدى فرضا لأن وجود
الآداء صار ما هو حكم الوجوب موجودا مقتضى الآداء وأما لم يكن الوجوب ثابتا لانعدام الحكم فإذا
صار موجودا بمقتضى الآداء كان المؤدى فرضا بمنزلة المبدفان وجوب الجمعة في حقه غير ثابت حتى وإن

وإذا لم يتبدل في شهر رمضان
لزمه أصله لا يحتال حكمه
وإذا عقل الصبي واحتمل
الآداء قلنا بوجوب أصل
الإيمان دون آدائه حتى
صح الآداء وذلك ما عرفت
أن الوجوب جبر من الله
تعالى بأسباب وضعت
للاحكام إذا لم يتبدل الوجوب
عن حكمه وليس في
الوجوب تكليف وخطاب
وأما ذلك في الآداء ولا
خطاب ولا تكليف على
الصبي بمجرد العقل حتى
تبلغ ثبت أنه غير مخاطب
بالإيمان لكن صحة الآداء
يبنى على كون الشيء مشروعا
وعلى قدرة الآداء لأعلى
الخطاب والتكليف
كالسافر يؤدي الجمعة من
غير خطاب ولا تكليف

اذن له المولى واحضر الجامع مع المولى كان له ان لا يؤدى ولكن اذا ادى فرضان ما هو حكم الوجوب
صار موجودا بمقتضى الاداء وانما لم يكن الوجوب ثابتا لعدم حكمه وكذا المسافر اذ ادى الجمعة كان مؤديا
للفرض مع ان وجوب الجمعة لم يكن ثابتا في حقه قبل الاداء بطريق الذى ذكرنا (قوله والاعضاء)
لما لم يناف حكم وجوب الصوم وهو الاداء في الحال او القضاء غير حرج في الثاني ولا اعتبار
لامتداده في الصوم لثبوته بتمامه وجوب الصوم وانما قلناه غير مناف للاداء لانه اذا جن
او اغشى عليه بعدما نوى الصوم ولم يوجد منه ما ينافى في الامساك صح صومه وكان مؤد بالفرض
فلم انه غير مناف لادائه وكان منافيا لحكم وجوب الصلوة اذا امتدان زاد على يوم وليلة تعذر
الاداء في الحال وتغير القضاء في الثاني لاستلزامه الحرج فكان منافيا لوجوبه اى وجوب المذكور
وهو الصلوة او وجوب هذا الواجب والنوم لم يكن منافيا لحكم الوجوب وهو القضاء بعد الانتباه
بالحرج في الصوم والصلوة لثبوته امتداده فيهما لم يكن منافيا لوجوبه ايضا ثبت ان الحقوق
كلها تخرج مستقيمة على الطريق المختار والله اعلم

﴿ باب اهلية الاداء ﴾

قوله واما اهلية الاداء عطفت على قوله اما اهلية الوجوب في اول الباب المتقدم فانه قسم الاهلية هناك
على نوعين ثم فصل كل نوع فقال اما اهلية الوجوب فكانت واما اهلية الاداء فكانت فكلية اما هذه
لتفصيل قاصر كامل اى نوع وقاصر ونوع كامل اما القاصر اى النوع القاصر فثبت بكذا خلاف ان الاداء
يتعلق بقدرتين قدرة فهم الخطاب وذلك بالعقل وقدرة العمل به وهى بالبدن والانسان في اول
احواله عديم القدرتين لكن فيه استعداد وصلاحيه لان يوجد فيه كل واحدة من القدرتين
شيئا فشيئا فخلق الله تعالى الى ان يبلغ كل واحدة منهما درجات الكمال فقبل بلوغ درجة
الكمال كانت كل واحدة منهما قاصرة كما يكون للصبي المميز قبل البلوغ وقد تكون احدهما
قاصرة وكافى المشوه بعد البلوغ فانه قاصر العقل مثل الصبي وان كان قوى البدن ولهذا الحق
بالصبي في الاحكام فالاهلية الكاملة عبارة عن بلوغ القدرتين اولى درجات الكمال وهو
المراد بالاعتدال في لسان الشرع والقاصرة عبارة عن القدرتين قبل بلوغهما او بلوغ
احدهما درجة الكمال ثم الشرع نبى على الاهلية القاصرة صحة الاداء وعلى الكاملة وجوب
الاداء وتوجه الخطاب لانه لا يجوز الزام الاداء على الصبي في اول احواله اذ لا قدرته
اصلا والزام ما لا قدرته له عليه منتف شرعا وعقلا وبعد وجود اصل العقل اصل قدرته
البدن قبل الكمال في الزام الاداء حرج لانه يجرى الفهم بادنى عقله وينقل عليه الاداء بادنى
قدرته البدن والحرج منقضى ايضا بقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج فلم يخاطب
شرعا لاول امره حكمه ولا لاول ما يقبل ويقدرز حتى ان يتبدل عقله وقدرته بذنه فينير عليه الفهم
والعمل به ثم وقت الاعتدال يتفاوت في جنس البشر على وجه يتعذر الوقوف عليه ولا يمكن ادراكه
الا بد التجربة وتكلف عظيم فاقام الشرع البلوغ الذى يتبدل لديه العقول في الغلب مقام

(اعتدال)

والاعضاء لما لم يناف حكم
وجوب الصوم لم يناف
وجوبه وكان منافيا لحكم
وجوب الصلوة اذا امتد
فكان منافيا لوجوبه والنوم
لما لم يكن منافيا لحكم
الوجوب اذا اتقه لم يكن
منافيا لوجوبه ايضا

﴿ باب اهلية الاداء ﴾

واما اهلية الاداء فتومان
قاصرو كامل اما القاصر
فيثبت بقدرته البدن اذا
كانت قاصرة قبل البلوغ
وكذلك بعد البلوغ فيمن
كان مشوها لانه بمنزلة
الصبي لانه قافل لم يتبدل
عقله واصل العقل يعرف
بدلالة البيان وذلك
ان يختار المرء ما يصلح له
بدرء العواقب المشهورة
فتا ياتيه وبذره وكذلك
القصور يعرف بالامتحان
فاما الاعتدال قاصر يتفاوت
فيه البشر فاذا ترقى عن رتبة
القصور اتهم البلوغ مقام
الاعتدال في الاحكام الشرع

اعتدال العقل حقيقة تيسيرا على اليباد وصارتهم وصف الكمال قبل هذا الحد وتوهم
بقاء النقصان بعد هذا الحد ساقطى الاعتبار لان السبب الظاهر متى اقيم مقام المعنى الباطن
دار الحكم معه وجودا وعدما * وايد هذا كله قوله عليه السلام رفع القلم عن تارك عن الصبي
حتى يحتلم والمجنون حتى يفيق والثائم حتى يستيقظ والمراد بالقلم الحساب والحساب انما يكون
بعد لزوم الاداء فدل ان ذلك لا يثبت الابلاهيّة الكاملة وهي اعتدال الحال بالبرغم عن عقل (قوله)
والاحكام في هذا الباب اى باب اهلية الاداء وبنيبه الاهلية انما ضره منقسمة على ما مر
في اهلية الوجوب بانها منقسمة في اهلية الوجوب على حقوق الله تعالى وحقوق المباد فكذا
في اهلية الاداء * فاما حقوق الله تعالى فتلاثة اقسام * منها وفي بعض النسخ فنه اى من
المذكور ما هو حسن لا يحتمل غيره اى لا يحتمل ان يكون قبيحا غير مشروع بوجه ولا عهدة
اى لا تبعة ولا ضرر فيه بوجه وانما قاله رد المذهب كاسياق بيانه وهو الايمان فوجب القول
بصحته من الصبي وقال الشافعي رحمه الله لا يصح ايمانه في احكام الدنيا - حتى يرث اياه الكافر بعد
الاسلام ولاتين منه امراته المشتركة لانه مولى عليه في الاسلام حيث يصير مسلما بسلام ابيه
وامه فلا يصلح وليا فيه بنفسه كالصبي الذى لا يقبل والمجنون وذلك لان الشخص انما يصير
مولى عليه من جهة غيره حال عجزه عن التصرف بنفسه ومتى كان قادرا لا يحتمل موليا
عليه فدل ثبوت الولاية عليه على انه حائز وكذا الشيء انما يحتمل شيئا لغيره في حكم اذا لم
يكن اصلا بنفسه في ذلك الحكم فلو صح اسلامه بنفسه يكون شيئا ومتبوعا في حكم واحد
وهذا لا يجوز ولا معنى لقول من يقول ان الاسلام منقصة فصحة من الصبي لانه فيما يرجع
الى احكام الدنيا عقد التزام احكام الشرع وهو دابر بين الضرر والتفجع حيث يجرمه الارث
من مورثه الكافر وتبين منه امراته المشتركة وان كان يرث من المسلمين وتحمله المسئلة
فتكان نظير البيع والشراء فلا يصح منه قاما في احكام الآخرة فهو نفع محض فيحكم بصحته
في حق احكام الآخرة لتحقق الاعتقاد عن معرفته وليس من ضرورة ثبوت الاسلام في احكام
الآخرة ثبوته في احكام الدنيا لان احدا لا يغفل عن الاخر فان من اعتقل لسانه في مرض موته قاسم
في تلك الحالة قبل ان يباين الاهوال صبح اسلامه في احكام الآخرة ولا يصح في احكام الدنيا
حتى يجرى عليه احكام الكفار فلا يصلى عليه ويدفن في مقابر المشركين ومن اسلم بلسانه
دون قلبه فهو كافر في احكام الآخرة مؤمن في احكام الدنيا ولهذا كان يجرى احكام المسلمين
على المشاكفين في زمن النبي صلى الله عليه وسلم ولنا ان الايمان بحقيقته قد وجد من اهله بعد
تحقق سببه فوجب القول بصحته كالمحقق من البالغ وذلك لان سببه الايات الدالة على
حديث العالم وانه متحقق في حق الجميع والايمان اقرار وتصديق وقد سمع منه الاقرار وصرف
منه التصديق لان التصديق انما يعرف بالاقرار ممن هو غافل مريب وكلا منافي صبي غافل
ينظر في وحدانية الله تعالى وصحته رسالة الرسول عليه السلام ويلزم الجسم للمجزع على وجه
لا يبق في معرفته شبهة فكان هو والبالغ سواء واهلية الايمان ثابتة حقيقة لان الكلام في الصبي

والاحكام في هذا الباب
منقسمة على ما مر فاما حقوق
الله تعالى فنه ما هو حسن
لا يحتمل غيره ولا عهدة فيه
بوجه وهو الايمان بالله تعالى
فوجب القول بصحته من
الصبي لما يثبت اهلية ادائه
ووجد منه بحقيقته لان الشيء
اذا وجد بحقيقته لم ينعدم
الا بجرم من الشرع وذلك في
الايمان باطل لما قلنا انه
حسن لا يحتمل غيره ولا عهدة
فيه الا في لزوم ادائه وذلك
بحتمل الوضع فوضع عنه
فاما الاداء فخال عن العهدة
لان حرمان الارث يضاف
الى الكفر الباقي

المائل كائناً * وكذا حكماً لأنه اعتداء بالهدى واجابة للداعي وقد ثبت بالنص ان الصبي من اهل ان يكون هادياً داعياً لغيره الى الهدى قال الله تعالى وآتينا الحكم صبياً والمراد النبوة والله اعلم فيبين به انه من اهل ان يكون مهتدياً غيياً للداعي بالطريق الاولى * وبعد وجود السبب ووجود الركن من الامل لو امتنع انما يمتنع بحجر شرعي حكماً في الطلاق والبيع ولا يستقيم القول به هنا لان الحجر عن الايمان كفر اذا لايمان حسن ليه لا يمتثل ان يكون قيحاً في حال ولهذا لم يمتثل النسخ والتبديل ولم يخل عن وجوبه وشرعيته زمان فلا يمكن ان يحجر الصبي عنه ويجعل الاسلام غير مشروع في حقه بخلاف الطلاق والبيع وقوله ولاعهدة اشارة الى الجواب عما قال الخصم الاسلام عقد متعدد بين النفع والضرر فكان كالبع لاستزائه العهدة فقال لاعهدة اي لا ضرر ولا تلبية في الايمان الا في لزوم ادائه * وذلك اي لزوم الاداء لا يمتثل في الوضع اي الاسقاط لانه يسقط بعد البلوغ بعدز الاكراه والنوم والاعفاء فوضع عنه اي اسقط لزوم الاداء عن الصبي بعدز الصبا ايضاً * فاما الاداء اي نفس الاداء من غير لزوم فقال عن العهدة اي الضرر بل هو نفع محض كائناً فوجب القول بصحته من الصبي * ولما كان للخصم ان يقول انا اسلم انه نفع محض في حق احكام الآخرة ولكني لاسلم انه نفع محض في احكام الدنيا لتضمنه فساد الكاح وحرمان الارث اثار في الجواب الى رد ذلك بقوله لان حرمان الارث الى آخره يعني ما ترتب على الايمان من حرمان الارث عن قربة الكافر مضاف الى كفر الباقي على الكفر يعني الذي مات على الكفر لا الى الاسلام من اسلم لان الحرمان بسبب انقطاع الولاية بينهما والسبب القاطع كفر الكافر منهما لا اسلام المسلم * وكذلك اي وكا لحرمان الفرقة الواحدة بينهما في اضافتها الى كفر الباقي على الكفر لا الى اسلام من اسلم للممربانه في باب الترجيع * واذا كان كذلك كان الاسلام نفعاً محضاً فيكون مشروعاً في حقه * ولئن سلمنا ان ما ترتب عليه من الاحكام المذكورة مضاف اليه فلا نسلم انه من الاحكام الاصلية المقصودة بالايمان لان الايمان يصح من غير قربة يرته ولا امرأة يفسد نكاحها بل هو يثبت بناء على صحة الاسلام وتحققه لان يكون مختصاً به ومثل هذا لا يمتنع صحة الايمان لان تعرف صحة الشيء يستفاد من حكمه الاصل وهو سعادة الآخرة فيما نحن فيه لاهامو من ثمراته * الا ترى ان الصبي لو ورث قربة او وهب له قربة قبله يعنى عليه مع ان العتق ضرر محض ولا يمتنع شرعية الارث والهبة في حقه بهذا السبب لان الحكم الاصلى للارث والهبة ثبوت الملك بلا عوض وهو نفع محض فيكون مشروعاً في حقه وانما ثبت العتق بناء على ثبوت الملك لا مقصوداً بالارث والهبة ولهذا يمتنع الارث والهبة من غير عتق فلا يمتنع الارث بهذه الوساطة * وكذا الوكيل بشره عبد مطلق بملك شراء اب الامر ويعتق عليه لانه في اصل الشراء مؤتمراً بامر العتق يثبت بناء عليه فكذلك فيما نحن فيه * والدليل عليه ان هذه الاحكام التي هي من ثمرات الاسلام تلزم الصبي اذا ثبت له حكم الايمان به لغيره بان اسلم احد ابو به حتى لو مات له مورث كافر او مات مورثه المسلم وورث قريه الذي يعتق عليه منه

وكذلك الفرقة ولان ما يلزمه بعد الايمان فن ثمراته وانما يشترط صحة الشيء من حكمه الذي وضع له وهو سعادة الآخرة لان ثمراته الا انها تلزمه اذا ثبت له حكم الايمان بها لغيره ولم يعد عهدة

او كانت له امرأة مشركه ثبت حرمان الارث ويقع العتق والفرقة ولم يعد لزوم هذه الاحكام
 عهدا في ضررها في حقه لما قلنا ان المنظور اليه الحكم الاصيل دون ما هو من الثمرات فكذلك اذا سلم
 بنفسه على ان ما ذكر من لزوم الضرر معارض بلزوم النفع فانه بالاسلام يصير مستحقا للارث
 من اقراره المسلمين ويقر ملك نكاحه اذا كانت امرأته الملتزمة له واذا تعارض النفع والضرر
 تساقط ويقي الاسلام في نفسه نفعا محضا لا يشوبه معنى الضرر فيصح • واما قوله انه مولى
 عليه في الاسلام فليس • صحيح لان تفسير الولاية ان يقدر الرجل على مباشرة التصرف على غيره
 والاب لا يملك ان يعقد عقد الاسلام على ولده بل يعقد لنفسه ثم ثبت حكمه في ولده وهو الدليل
 عليه انه لا يصير مسلما باسلام الجد حال عدم الاب ويصير مسلما باسلام الام مع وجود الاب
 ولا ولاية للام مع الاب ضمن ان ثبوته ليس بطريق الولاية ولكن ثبت فيه حكم الاسلام تبعا
 على ان الصبي عندنا يجوز ان يكون موليا عليه ولها بنفسه اذا كان التصرف نفعيا محضا
 كقبول الهبة فان الاب يقبل عليه ويقبل هو بنفسه عندنا لان الولاية اثبت لولاه عليه نظرا له
 فلا توجد جبرا عما هو نظره محض بل ثبت الامران جميعا لينفع بطريقين • واما قوله انه
 لا يصلح تبعا ومتبوعا في حاله واحدة فكذلك ولكن الحالة الواحدة ليست بموجودة لانه
 في حال كونه اصلا بنفسه ليس بغيره وفي حال كونه تبعا لغيره ليس باصل بنفسه وفي يجوز
 ان يجتمع في الشيء دليلان يقتضي احدهما كونه اصلا والآخر كونه تبعا كالجنتين يقع الام
 في العتق والوصية ويصلح اصلا بنفسه كالشجر يقع في البيع ويصلح اصلا بنفسه فيه
 ايضا ولكن لا يصير اصلا وتبعا في حالة واحدة فكذلك الصبي لقصان عقله يبقى تبعا لغيره
 ولو جرد اصل العقل فيه يصلح اصلا بنفسه والله اعلم • قوله • ومنه اي من هذا القسم او من
 المذكور وهو حقوق الله تعالى • ما هو فيجب لا يخلل غيره اي غير كونه قبيحا على مقابلة القسم
 الاول وهو الجهل بالصانع والمراد من كونه حق الله تعالى ان حرمة حقه كحرمة ائتنا وشرب
 الخمر • وحاصله ان ردة الصبي العاقل صحيحة عند ابي حنيفة ومحمد وجهما الله في احكام
 الدنيا والآخرة استحصانا حتى لو كان ابواه مسلمين فارتد عن الاسلام بنفسه والعباد بالله لا يصح
 ذلك عقوا بذنر الصباقتين منه امرأته الملتزمة به ويحرم هو الميراث من المسلمين • وعند ابي يوسف
 والشافعي وجهما الله لا يحكم بصحتها في احكام الدنيا وهو القياس • فاما في احكام الآخرة فهي
 صحيحة على ما يشرى اليه عبارة شمس الأئمة ربه الله في اصول الفقه وان كان المطلق لفظ
 المبسوط والاسرار يدل على عدم صحتها في احكام الآخرة ايضا • والاول هو الصحيح لان
 دخول الجنة مع اعتقاد الشرك حقيقة والعفو عن الكفر من غيرتوبة خلاف العقل والنس •
 وجه القياس ان الارتداد ضرر محض لا يشوبه منفعة وذلك لا يصح من الصبي كاعتناق عبده
 وطلاق امرأته • وهبة ماله الا يرى انه لا يصح عنه ما هو ضرر يشوبه منفعة كالبيع فاستحص
 ضررا • ويحجر عنه على وجه لا يتصور عنه زواله اولى ان لا يصح عنه • والدليل عليه انه
 لو ارتد في الصبا وبلغ كذلك لا يقتل ولو صحته ردة لوجب قتله بعد البلوغ • وجه

ومنه ما هو قبيح لا يحتمل
 غيره وهو الجهل بالصانع
 والكفر به الا يرى انه لا يرد
 علمه بواله فكيف يرد
 علمه بالله تعالى وكذلك
 الجهل بغير الله تعالى لا يبعده
 منه علما فكيف الجهل بالله
 تعالى واذا كان كذلك لم يصلح
 ان يخلل ردة عقوا بل كان
 صحيحا في احكام الآخرة
 وما يلزمه من احكام الدنيا
 بالردة قائما يلزمه حكما لصحته
 لا قصد اليه فلم يصلح العقو
 عن مثله كما اذا ثبت تبعا

الاستحسان ان الصبي في حق الردة بمنزلة البالغ لان البالغ انما يحكم برده لحققها منه وكونها
مختلورة لالكونها مشروعة لانها لا يحتمل ان تكون مشروعة بمحل وانها تحقق من الصبي العاقل
كالايمان وثبت الخطر في حقه لانها لا يحتمل ان لا تكون مختلورة في وقت من الاوقات ولا في حق
شخص من الاشخاص واذا كان كذلك وجب الحكم بصحتها ولم يشع ثبوتها بعد الوجود
حققة الصبر شرعا فان البالغ مجبور عن الردة كالصبي ولم يسقط حكمها بعذر الصبي لانه لا يسقط
بهذا البلوغ بعذر من الاعذار فكذا بعذر الصبي قال الشيخ ابو الفضل الكرماني انما حكمنا
برده ضرورة الحكم بحجة اسلامه لان الاسلام مما يوجد للعبد عن اختيار منه وذلك
متصور التوك منه ومنى قلنا لا يتصور التوك منه لم يكن الوجود اسلاما وترك الاسلام بعد
وجوده هو الردة وقوله الا يرى الى آخره متعلق بما سبق و بمحذوف والتقدير ومنه ما هو
قبيح لا يحتمل غيره فوجب القول بصحته من الصبي ايضا كالقسم الاول الا ترى انه لا يرده
بوالديه بسبب ضرر لحقه من جانبها وهو ضرر التأديب ولا يجعل ذلك منه جهلا بل يفعل
علما حقيقة فكيف يرده الله بالله الذي خافه ورزقه بسبب احكام تلزمه بناء عليه مع ان آداب
الشرع اتع له من آداب الابوين وكذلك اى وكالارد عليه بالوالدين ولا يعد جهلا لاجل
بغير الله تعالى لا يعد منه علما حتى لا يجعل عار قائم به لجهله فكيف الجهل بالله تعالى بعد علمه انه اقبح
من الجهل بغيره واذا كان كذلك اى كان الامر كما بينا ان الجهل بالله تعالى لا يعد علما بل يصلح ان يجعل
ارتداده عفوا اذا لم يفسد لصار الجهل به علما اذ لا واسطة بين العلم بالله تعالى والجهل به بل
كان صحيحا في احكام الآخرة بخلاف لان مساعدة الآخرة لا يتصور حصولها بلا ايمان وقد زال
بالارتداد حقيقة لانه اعتد الكفر فبقى اعتقاد الاسلام ضرورة كالو تكلم في صلوة او جامع في جمعة
او اعتكاف او اكل في صومه متعبدا لم يبق هذه العبادات وان كان في فسادها له ضرر لانه باشر
ما ينفيها وكذلك في احكام الدنيا لان ما يلزم الصبي من احكام الدنيا كسرمان البراءة ووقوع الفرقة انما
يلزمه حكم الصحة اى لصحة ارتداده لا قصدنا اليه الضمير راجع الى ما يعنى لزوم هذه الاحكام من
ضرورة الحكم بحجة الارتداد لانها من لوازمه لان يكون الحكم بحجة الارتداد لاجل هذه الاحكام
قصدا اليها فلم يصلح العفو عن مثله الضمير للارتداد اى لا يصح العفو عن مثل هذا الامر
العظيم الذى لا يحتمل العفو وجهه بواسطة لزوم هذه الاحكام كما اذا ثبت الارتداد تبعا
لابويه بان ارتدوا لحقابه بدار الحرب ولزمه هذه الاحكام لا يمنع ثبوته بواسطة لزومها
واما عدم جواز قتله بعد الارتداد فستبينه عن قريب (قوله) ومن ذلك اى وبما ذكرنا
من حقوق الله تعالى ما هو متردد بين هذين القسمين اى بين ما هو حسن لا يحتمل غيره
وبين ما هو قبيح لا يحتمل غيره بل يحتمل ان يكون حسنا مشروعا في بعض الاوقات دون
البعض كالصلوة والصوم والحج ونحوها فان الصلوة ليست بمشروعة في الاوقات
المكروهه وفي حالة الحيض والصوم ليس بمشروع في الليل والحج ليس بمشروع في غير
وقته قلنا فيها اى في هذه الحقوق الموضوفة بهذه الصفة بحجة الاداء من الصبي

عن مثله كما اذا ثبت تبعا
ومن ذلك ما هو بين هذين
القسمين قلنا فيه بصحة الاداء
من غير عهدة

العالم باعتبار الاهلية القاصرة * من غير عهدة لزوم مضى وضمان * حتى قلنا بسقوط
الوجوب اى نقص الوجوب ووجوب الاداء من الصبي في الكل ما ليا كان او ديننا *
لان الزوم لا يتخلو عن الزام عهدة وقد شرعت هذه الحقوق بدون هذا الوصف وهو
الزوم كما في المظنون وقلنا بجنتها اى بصحة ادائها ما كان ديننا منه بطريق الطوع لان ذلك
تقع محض لانه يعتاد آداها فلا يشق ذلك عليه بعد البلوغ * ولهذا صح منه التفل بحسن
هذه العبادات بعد ادائها هو مشروع بصفه القرضية في حق البالغين * بلا لزوم مضى
اى اذا شرع فيها * ولا وجوب قضاءه اى اذا تركها او افسدها لان هذه الحقوق قد
شرعت في الجملة في حق البالغ * كذلك اى كما شرعت في حق الصبي بلا لزوم مضى
وووجوب قضاء * الا ترى ان البالغ اذا شرع فيها اى في هذه الحقوق او العبادات على
ظن انها عليه ثم تبين انها ليست عليه يصح منه الاتمام مع فوات صفة الزوم حتى اذا
افسد لا يجب عليه القضاء فكذا الصبي في هذا المعنى * فاما ما كان ماليا فلا يصح منه
اداءه لان فيه اضراياه في المعالج باعتبار ماله فيبني ذلك على الاهلية الكاملة لاعلى
القاصرة * وكذلك اى وكما شروع في هذه الحقوق يعنى به الشروع في الصلوة
والصوم اذا شرع البالغ في الاحرام على هذا الوجه اى على ظن انه عليه وقد تبين
بعد انه ليس عليه يصح الاتمام من غير صفة الزوم حتى اذا احصر قتل لا يجب عليه
القضاء فكذلك الصبي اذا احرم صح منه باعتبار الاهلية القاصرة حتى لو مضى عليه
يقع عبادة نافلة ولكن بلا لزوم عهدة حتى اذا ارتكب محظور احرامه لم يلزمه جزاؤه
لان في الزامه انجاب ضرر وعهدة وذلك يبنى على اهلية الكاملة (قوله) وقلنا في الصبي
الى اخره جواب سؤال يرد على ابى حنيفة ومحمد رحمهما الله في مسئلة ردة الصبي قائما
حكما بصحة ارتداده في حق حرمان الميراث ووقوع الفرقة ثم لم يحكما بصحة في وجوب
القتل فقال انما لا يقبل وان صحته ردة عندهما لان القتل ليس من حكم عين الردة
ومن لوازمها بل هو يجب بالمحاربة ولهذا لا يشت في حق النساء وكذا في حق اصحاب
الاعذار كالزمنى والعميان في رواية والصبي ليس من اهل المحاربة فلا يجب عليه جزاؤها
كما لا يجب على المرأة لانها ليست من اهلها * ولان ما وجب جزاء وعقوبة في الدنيا يبنى
على الاهلية الكاملة لاعلى القاصرة * ولا يلزم عليه جواز ضربه عنداساءة الادب مع
انه نوع جزاء ولا يجوز استرقاقه مع ان الاسترقاق عقوبة وجزاء على الكفر على ما عرف.
لان الضرب عند اساءة الادب تأديب للرباضة في المستقبل بخلاف ضرب الدواب لاجزاء
على القتل الماضي * وكذا استرقاقه ليس بطريق الجزاء ولكن باعتبار ان ما هو مباح غير
معصوم بخلاف تلك كالصبي وذو راي اهل الحرب بهذه الصنفه ولا يقال زوال العصمة
التي هي كرامة تكون بطريق الجزاء فيبني ان لا يزول عن الصبي لانا نقول زوالها بمنزلة
زوال الصحة بالمرض والحياة بالموت والعتق بالفقر واحد لا يقول ان ذلك جزاء بطريق

حتى قلنا بسقوط الوجوب
في الكل لان الزوم
لا يتخلو عن العهدة وقد
شرعت بدون ذلك الوصف
وقلنا بصحتها اطلوعا بالزوم
مضى ولا وجوب قضاء لانها
قد شرعت كذلك الا ترى
ان البالغ اذا شرع فيها على
ظن انها عليه وليست عليه
ان الزوم يطل عنه وكذلك
اذا شرع في الاحرام على
هذا الوجه ثم احصر فلا
قضاء عليه قلنا في الصبي اذا
احرم صح منه بلاء عهدة
حتى اذا ارتكب محظورا
لم يلزمه وقلنا في الصبي اذا
ارتدان لا يقتل وان صحته
ردته عند ابى حنيفة ومحمد
رحمهما الله لان القتل يجب
بالمحاربة لا بيمين الردة ولم
يوجد فاشبه ردة للرأفقا
ما كان من غير حقوق الله تعالى
فثلاثة اقسام ايضا ما هو متفق
عنه كوما هو ضرر محض
وما هو دائر بينهما

العقوبة إليه اشار شمس الامم رحمه الله . وكان ينبغي ان يقتل اذا بلغ مرتدا كما هو جواب
 القياس بوجود الارتداد بعد الاسلام وزوال العذر وهو الصبا وتحقق معنى الحارمة بعد
 البلوغ * الا ان في الاستحسان لا يقتل ويحجر على الاسلام لان اختلاف العلماء في صحة
 اسلامه في الصغر صار شبهة في اسقاط القتل ولكن لو قتله انسان قبل البلوغ او بعده
 لا يفرم شيئا لان من ضرورة صحة رده اهدار دمه وليس من ضرورتها استحقاق قتله
 كالمرأة اذا ارتدت لا تقتل ولو قتلها انسان لا يلزمه شيء كذا في المبسوط (قوله) اما النفع
 المحض فيصح من الصبي مباشرة لان يحججه يمكن بناء على وجود الاهلية القاصرة وفي
 تحججه نظره ونحن امرنا بالنظر في حقهم . لما قلنا يعني صحة التوافل باعتبار ما ذكرنا
 ان الاهلية القاصرة كافية لاداء ما هو تقع محض والتوافل تقع محض . وفي ذلك اى في
 جواز اداء التوافل منه * واضربوهم عليها اى على ترك الصلوة والامتناع عن اداءها
 وقوله وانما هذا الى الضرب المذكور في الحديث كذا جوابا عما يقال فكيف يصح
 ضرب الصبي والا مر به على الامتناع من اداء الصلوة وهو عقوبة وقد ذكرت ان ما هو
 عقوبة ساقط عنه فقال هذا اى الضرب المذكور في الحديث ضرب تاديب وتزوير ليعتق
 باخلاق المسلمين ويتاد اداء الصلوة في المستقبل لاقبوبة على ترك الصلوة في الماضي
 والضرب لتاديب من اتع التبايع في حق الصبي كما قيل (شعر) ادب بريك اذا ما استوجبا
 اداء * فالضرب اتع احبانا من الضرب . فكذلك اى فكذلك التوافل في الصحة ما هو تقع
 محض من التصرفات مثل قبول الهبة والصدقة وقبضها والاصطياد والاحتطاب ونحوها
 وذلك اى قبول الهبة والصدقة او مباشرة ما هو تقع محض من الصبي مثل قبول بدل الخلع
 من العبد المحجور بان خالع امرأته على مال وقبضه منها بغير اذن مولاه فانه يصح لانه
 حجره عما فيه ضررا وتوهم ضرره . وهذا تقع محض في حقه فلا يتوقف على اذنه ولا
 يظهر الجرح فيه (قوله) وكذلك اى ومثل قبول بدل الخلع من العبد المحجور اذا آجر
 الصبي الى آخره . لا يجوز للضي المحجور ولا للعبد المحجور ان ياجر نفسه لان الاجارة
 عقد معاوضة كالعقد فلا يملكه المحجور عليه وانما ذلك الى المولى او الولي ولهذا لا يمتنع
 تسليم النفس بهذا العقد لما فيه من معنى الضرر . فان عمل الصبي او العبد في القياس
 لا اجاره لان التقديم يصح . ووجوب الاجرة باعتباره فاذا فسد لم يجب الاجر . وفي
 الاستحسان وجب الاجر لكل واحد منهما لان هذا العقد يشتمل منفعة بعد اقامة العمل
 فانما لو اعتبرنا العقد استوجب الاجر ولو لم نعتبره لم يجب له الاجر والضبي او العبد
 لا يكون محجورا عما يشتمل منفعة كقبول الهبة والصدقة لان الحجر لدفع الضرر فقيما
 لا ضرر فيه بوجه لا حجر . فان جلب العبد في العمل كان المستاجر ضامنا لقيمة لانه
 غاصب له حين استعماله بغير اذن مولاه ولا اجر عليه لانه ملكه بالضمان من حين وجب
 عليه الضمان وانما اوجبت الاجر عليه لنفع المولى ووجوب الضمان اتع له من لزوم

اما اتع المحض فيصح من
 مباشرة لان الاهلية القاصرة
 والقدرة القاصرة كافية لجواز
 اداء الاى ان مباشرة
 التوافل من تحت الملقا وفي
 ذلك جابت السنة المعروفة
 قال النبي صلى الله عليه وسلم
 مروا صبيانكم بالصلوة اذا
 بلغوا سبعا واضربوهم
 عليها اذا بلغوا عشرة
 وانما هذا ضرب تأديب
 وتزوير لا عقوبة فكذلك
 ما هو تقع محض من التصرفات
 مثل قبول الهبة وقبول
 الصدقة وذلك مثل قبول
 بدل الخلع من العبد المحجور
 بغير اذن المولى فانه يصح
 وكذلك اذا آجر الصبي
 المحجور نفسه وبقي على
 العمل وجب الاجر للحجر
 استحسانا ووجوبه عند شرط
 السلامة ولا يشترط السلامة
 في الصبي الحر

الاجر * بخلاف الصبي الحر فانه وان هلك في العمل فله الاجر بقدر ما اقام من العمل لان
الحر لا يملك بالعمان فلا يمكن بضمن ايجاب الاجر * فهذا معنى قوله ووجب اى الاجر * فعبء
اى لولاه بشرط السلامة ولا يشترط السلامة في الحر * قوله * وكذلك اى وكالصبي او العبد
اذا اجر نفسه العبد اذا قاتل بغير اذن مولاه او الصبي اذا قاتل بغير اذن وليه لاشئ له
في القياس لانه ليس من اهل القتال وانما يصير اهلا له عبداً من المولى او المولى فيكون حاله
كحال الحر في المسأمة ان قاتل باذن الامام استحق الرضخ والا فلا * وفي الاستحسان يرضخ له
لانه غير محجور عن الاكتساب واما يتخصص منفعة واستحقاق الرضخ بعد الفراغ من القتال
بهذه الصفة فيكون هو كالمأذون فيه من جهة المولى او المولى دلالة * قوله * ويحتمل ان يكون
هذا اى استحقاق الرضخ استحساناً قول محمد خاصة لان عنده امان الصبي المحجور والعبد المحجور
اى ايمانهم جميع وذلك لا يصح الا عن له ولولاية اذا كان لهما ولاية القتال كان كل واحد منهما مستحقاً
للرضخ عند الفراغ من القتال * والدليل عليه ان محمداً رحمه الله لم يذكر هذه المسئلة الا
في السير الكبير واكثر قرياته مبنى على اصله كتفريعات الزيادات * فاما عند ابى خيفة
وابى يوسف ورحمهما الله فلا يستحق واحد منهما شيئاً لان امان العبد المحجور والصبي
المحجور ليس بصحيح عندهما فلم يكن لهما ولاية القتال ولهذا لا يحل لهما شهود القتال
بدون الاذن بالاجماع فلا يستحقان شيئاً بالقتال كالحربي اذا قاتل * والاصح ان هذا جواب
الكل لما ذكرنا ان الحاجر عن القتال لدفع الضرر وقد انقلبت فقام بعد الفراغ فلا معنى
للمنع من الاستحقاق * قال الله تعالى علمه البيان من عليه بتعليم البيان لان الانسان يتميز
عن سائر الحيوان بالبيان وهو المطلق الفصيح العرب عما في الضمير * وفي الحديث المرء
باصغر بقلبه ولسانه * وقال الشاعر * لسان الفتى نصف ونصف فؤاده * فلم يبق الا
صورة اللحم والدم * فكان القول بصحة اى بصحة كلامه اذا لم يتضمن ضرراً من اعظم
المنافع الخالصة اى عن الضرر * وفي ذلك اى في القول بصحة عبارة اذا توكل بهذه التصرفات
توصل الى درك المنافع من الارباح * والمضار من الغبن والحسran * واعتداء في التجارة
بالتجربة من غير ان يلحقه ضرر ونقصان * واليه اشير في قوله تعالى وابتلوا النيام اى
اختبروا عقولهم وترفوا احوالهم ومعرفة بالتصرف قبل البلوغ * حتى اذا بقيت منهم
رشدا اى هداية * وقسمت اليهم اموالهم من غير تأخير عن حذ البلوغ فلم ان اعتداء في
التجارة امر مطلوب ونفع محض فوجب القول بصحة ما يحصل به الاعتداء * ولكن لا يلزم
هذه التصرفات عهدة اذا لم يكن مأذوناً لما سنينه * ولا يلزم على ما ذكرنا عدم صحة اداء
شهادته مع ان في ذلك تصحيح عبارة * لان صحة اداء الشهادة مبنية على الاهلية الكاملة لان
الشهادة اثبات الولاية على الغير في الالتزام بغير رضاه وبدون الاهلية الكاملة لا تثبت هذه
الولاية (قوله) فاما ما كان ضرراً محضاً فليس بمشروع في حقه لان الصبي مظنة الرحمة

وكذلك العبد اذا قاتل
بغير اذن المولى والصبي
بغير اذن المولى استوجب
الرضخ استحساناً ويحتمل
ان يكون هذا قول
محمد رحمه الله قائماً بذكر الا
في السير الكبير ووجب
القول بصحة عبارة الصبي
في بيع مال غيره وطلاق غيره
او عتاق غيره اذا كان وكلاً
لان الاذى يكره لمنفعة
المبارة وعلم البيان قال الله
تعالى علمه البيان فكان
اقول بصحة من اعظم
المنافع الخالصة وفي ذلك
يوصل الى درك المضار
والمنافع واعتداء في التجارة
بالتجربة قال الله تعالى
وابتلا النيام واما ما كان
ضرراً محضاً فليس بمشروع
في حقه فيطلى مباشرة وذلك
مثل الطلاق والعتاق والهبه
والقرض والصدقة ولم يملك
ذلك عليه غيره

والاشفاق لامتنة الاضرار به والله تعالى ارحم الراحمين فلم يشرع في حقه المضار . وذلك
 اى ما هو ضرر محض مثل الطلاق والتناق ونحوها فانها ضرر محض في العاجل بازالة ملك
 التكاثر والرقبة والعين من غير تقع يعود اليه فذلك لم يملك مباشرة هذه التصرفات بنفسه
 ولم يملك ذلك اى ما هو ضرر محض عليه غيره مثل الولي والوصي والقاضي لان ولاية
 هؤلاء نظرية وليس من النظر اثبات الولاية فيها هو ضرر محض في حقه . وكان المراد من
 عدم شرعية الطلاق والتناق في حقه عدمها عند عدم الضرورة والحاجة فاما عند تحقق
 الحاجة اليه فهو مشروع فان الامام شمس الائمة رحمه الله قال في اصول الفقه زعم بعض
 مشايخنا رحمه الله ان هذا الحكم غير مشروع اصلا في حق الصبي حتى ان امرائه لا يكون
 عملا للطلاق * قال وهذا وهم عندى فان الطلاق يملك بملك التكاثر اذا ضرر في اثبات اصل
 الملك وانما الضرر في الاقاع حتى اذا تحققت الحاجة الى صحة ايقاع الطلاق من جهة لدفع
 الضرر كان صحيحا * قال وهذا تبين فساد قول من يقول اننا لو اثبتنا ملك الطلاق في حقه
 كان خاليا عن حكمة وهو ولاية الاقاع والسبب الخالي عن حكمة غير معتبر شرعا كبيع
 الحر وطلاق البهيمة * لانا لانسل خلوه عن حكمة اذا الحكم ثابت في حقه عند الحاجة حتى
 اذا اسلمت امرأته وعرض عليه السلام فاني فرق بينهما وكان ذلك طلاقا في قول ابى حنيفة
 ومحمد رحمه الله * واذا ارتد وقت الفرة بينه وبين امرأته وكان طلاقا في قول محمد رحمه الله
 * واذا وجدته امرأته محبوا فخاصمته في ذلك فرق بينهما وكان طلاقا عند بعض المشايخ *
 واذا كانت الاب او الوصي يصيب الضمير من عبد مشترك بينه وبين غيره واستوفى بدل الكتابة
 صار الصبي ممتقا نصيبه حتى يضمن قيمة نصيب شريكه ان كان موسرا . وهذا الضمان لا يجب
 الا بالاعتاق فيكتفي بالاهلية القاصرة في جملة ممتقا للحاجة الى دفع الضرر عن الشريك
 ففرقا ان الحكم ثابت في حقه عند الحاجة فاما بدون الحاجة فلا يجعل ثابتا لان الاكتفاء
 بالاهلية القاصرة لتوفير النفعة على الصبي وهذا المعنى لا يتحقق فيها هو ضرر محض (قوله)
 ما خلا القرض اى الاقراض فان القاضي يملك على الصبي وينبذ الى ذلك لان صيانة الحقوق
 لما كانت مفوضة الى القضاء اقلب القرض بحال القضاء فخاصمنا * وذلك لان القرض قطع الملك
 عن العين ببدل في ذمة المقتضى اذا استراض في العادات من هو قوت غير علمي ولهذا حل محل الصدقة
 وزاد عليها في الثواب لزيادة الحاجة فاشبه التبرع بمنزلة المتى على مال فلا يملكه من لا يملك التبرع المتى ونهذه
 لا يملكه الوصي الا ان ذلك صح من القاضي وصار هو مندوبا اليه لان الدين الذي على المستقرض بواسطة
 ولاية القاضي يبدل العين وزيادة لان القاضي يمكنه ان يطالب ملثما على خلاف السادة
 ويقرضه مال اليتيم كما يقتضيه النظر والبدل مأمون عن التوى باعتبار الملاء وباعتبار علم
 القاضي وامكان تحصيله المال منه من غير حاجة الى دعوى ويئة فكان منصوبا عن التالف
 فوق صيانة العين فان العين يمرض بالتلف باسباب غير محصورة * فصار القرض ملحقا
 بهذا الشرط وهو ان يكون المقرض قادرا على تحصيله بالنافع الخاصة فذلك كان القرض

ما خلا القرض فانه ملك
 القاضي عليه لان صيانة الحقوق
 لما كانت بولاية القضاء اقلب
 القرض بحال القضاء فخاصمنا
 لا يشوبه مضرة لان العين
 غير مأمون المطب والدين
 ملمون المطب الا من
 قبل التوى وقد وقع الامن
 عنه بولاية القضاء فصار
 ملحقا بهذا الشرط بالنافع
 الخاصة واما ما يردد بين
 النفع والضرر مثل البيع
 والاجارة والتكاثر وما يشبه
 ذلك فانه لا يملكه بنفسه لانه
 من الاحتمال وملكه برأى
 الولي لانه اهل حكمه
 بمباشرة الولي وقد صار
 اهلا بتصوره المباشرة
 فاذا صار اهلا لحكم كان
 اهلا للسبب لامعالة وفي
 القول بصحة مباشرته برأى
 الولي اسابه مثل ما يصيب
 بمباشرة الولي لامعالة مع
 فضل نفع البيان وتوسيع
 طريق الاسابة وذلك

نظرا من القاضى فيملكه على الصبي * وضرا من الوصى لترجع جهة التبرع في حق فلا يملكه * والاب في رواية يملكه لانه يملك التصرف في المال والنفس فكان بمنزلة القاضى * وفي رواية لا يملكه لانه لا يتمكن من تحصيل المال من المستقرض بنفسه فكان بمنزلة الوصى * فاما الاستقراض فقد ذكر في شرح قضاء الجامع الصغير لقاضى خان رحمه الله ان الاب لو اخذ مال الصغير قرضا جائز لانه لا يهلك عليه والوصى لو اخذ مال اليتيم قرضا لا يجوز في قول ابي حنيفة وقال محمد رحمه الله لا بأس به اذا كان مليئا قادرا على الوفاء * وذكر في احكام الصغار نقلا عن المتقى انه ليس للقاضى ان يستقرض مال اليتيم والغائب بنفسه (قوله) واما ما تردد بين النفع والضرر يعنى يحتمل ان يقع نفعا ويحتمل ان يكون ضرا مثل البيع فانه اذا كان رابحا كان نفعا وان كان خاسرا كان ضرا * وكذا الاجارة والكاح فان كل واحد منهما ان كان بائنا من اجر المثل او مهر المثل يكون نفعا في حق المستاجر * والتزوج وان كان بائنا من اجر المثل او مهر المثل كان ضرا * وما اشبه ذلك مثل الشراكة والاخذ بالشفعة والاقرار بالنصب والاستهلاك * والرهن فانه اى الصبي لا يملكه اى ما ذكرنا من التصرفات او ما هو متردد بين النفع والضرر بنفسه * لما فيه اى في كل واحد منها او فيها هو متردد من احتمال الضرر * فيملكه رأى الولى اى باجارته واذنه * لان الصبي اهل لحكمه بمباشرة الولى حتى يثبت له حكم التصرف من ملك المبيع والفن والاجارة والمهر لا لولى * وقد صار الصبي اهلا لمباشرة هذه التصرفات بوجود اصل العقل حتى صح منه هذه التصرفات لغيره * واذا صار اهلا للحكم كان اهلا لسيه لاحالة لان الاسباب انما يمتد احكامها لالتوائها واستناع الصحة كان لمضى الضرر فلذا اندفع توهم الضرر برأى الولى لتحقق هذا القسم بما يمتنع نفعا فيكون للصبي فيه عبارة صحيحة * وفي القول بصحة مباشرة الصبي برأى الولى اصابه مثل ما يصاب بمباشرة الولى من التفع مع فضل نفع البيان لان في تصحيح عبارته نوع نفع لا يحصل له ذلك النفع بمباشرة الولى * وتوسع طريق الاصابة اى اتسع له طريق توفير المنفعة لان منفعة التصرف تحصل له بمباشرة وبمباشرة وليه وذلك اتفع له من ان يسد عليه احد البابين ويجعل لتحصيل هذه المنفعة له طريق واحد * وذلك اى جواز هذه التصرفات منه عند انضمام رأى البولى الى رأيه بطريقتين * احدها وهو مختار ابنى حنيفة رحمه الله ان قصور رأيه لما اندفع برأى الولى التحق الصبي بالبائع او صار بمنزلة ما اذا اندفع ذلك بكمال رأيه بالبلوغ فنفذ بيعه من الاجانب يفتن فاحش كما ينفذ من غيره من البالغين او كما ينفذ منه بعد البلوغ وان كان لا ينفذ ذلك من الولى * والثاني وهو مختار ابنى يوسف ومحمد رحمه الله ان نفوذ تصرفه لما كان باعتبار رأى الولى فان انضمام رأيه الى رأى الصبي شرط جواز تصرفه يعتبر رأى العام برأيه الحاصل وهو ما اذا باشر التصرف من الولى بالفتن الفاحش لا ينفذ بمباشرة الصبي بعد اذن الولى * ومعنى عموم رأى الولى وخصوصه انه اذا باشر بنفسه كان رأيه مختصا لتصرفه

وذلك بطريق ان احتماله الضرر في التصرف يزول برأى الولى حتى يجعل الصبي كالبالغ وذلك في قول ابنى حنيفة رحمه الله الا يرى انه صحيح بيعة يفتن فاحش من الاجانب والولى لا يملكه وذلك باعتبار ان نقصان رأيه جبر برأى الولى نقصان كالبالغ وعند ابنى يوسف ومحمد رحمه الله بطريق ان رأى الولى شرط للجواز وعموم رأيه لخصوصه فجعل كان الولى باشر بنفسه ولذلك قال لا يملكه بالفتن الفاحش مع الاجانب ومع الولى

برأى نفسه وإذا تصرف الصبي برأيه كان رأيه عاما لتعديده عنه إلى غيره وانضمهم رأى الصبي إلى رأيه كذا قيل * ويحتمل أن يكون المراد من عموم رأيه أنه لما أذن للصبي في التجارة أذنا عاما دخل كل تصرف صدر منه تحت عموم رأيه ووجد رأيه العام فيه وإذا باشر بنفسه كان رأيه خاصا * والفقهاء فيه أن الفلين الفاشح بمنزلة الهبة فإن من لا يملك الهبة كالأب والوصي في مال الصغير لا يملك التصرف بالفلين الفاشح ولو حصل من المريض يعتبر من الثالث كالهبة ثم الصبي لا يملك الهبة بالأذن فلا يملك التصرف بالفلين الفاشح لأنه اتلاف كالهبة * يوضحه أن هذا التصرف لا ينفذ من الولي لدفع الضرر عن الصبي وإذنه لتوفير المنفعة لئلا يضرب به خافه نيا يلحق الضرر به من التصرفات بعد الأذن كحاله قبله * وأبو حنيفة رحمه الله يقول التصرف بالفلين الفاشح تجارة ومبادلة مال بمال ولهذا يجبه الشفعة للشفيع في الكل فيدخل تحت الأذن * بخلاف الهبة فإنها ليست بتجارة * وبخلاف الولي لأنه لم يثبت له ولاية التجارة في مال الصغير مطلقا بل مقيدة بشرط الإحسان والأصلاح لا بد وأن لا يصح التصرف من الولي ويصح ذلك من الصبي كالأب والفلين أو بالفلين والمقعد بالفلين الفاشح من صنيع التجار فاتهم بقصدون بذلك استغلال قلوب الجاهلين لتحصيل مقصودهم من الربح في تصرفات آخر بمذمة فكان هذا والفلين اليسير سواء * وإن كان يترتب في حق المريض من الثالث لعدم الرضاء من غرمائه وورثته لا يدل على أنه لا ينفذ من المأذون كالفلين اليسير * وعن أبي حنيفة رحمه الله في تصرف الصبي المأذون مع الولي بفلين فاشح روايتان * في رواية أجازة لما قلنا أنه صار كالبالغ بانضمهم رأى وليه إلى رأيه فلم يكن فرق بين أن يكون معاملته مع أجنبي لومع وليه وهذا لأنه عامل نفسه في خالص ملكه لأن يكون نائباً عن وليه * وفي رواية أخرى رده أي التصرف بفلين فاشح مع الولي لشبهة النيابة وذلك أي بيان الشبهة أن الصبي في الملك أصيل لأنه مالك حقيقة وأصل العقل والرأى ثابت له فيشبه تصرفه تصرف المالك من هذا الوجه ويشبه تصرف الوكيل من حيث أن رأيه خلافاً وغير ذلك رأى الولي فثبت شبهة النيابة في هذا التصرف نظراً إلى الوصف فاعتبرت شبهة النيابة في موضع التهمة وهو التصرف مع الولي إذ يمكن فيه تهمة أن الولي إنما أذنه له ليحصل مقصوده ولم يقصد بالأذن النظر للصبي فكما لا يمنع الولي ماله من نفسه بفلين فاشح لا يبيعه الصبي منه بفلين فاشح وسقطت هذه الشبهة في غير موضع التهمة وهو التصرف مع الأجنبي ومع الولي بمثل التهمة أو بما يتغابن الناس في مثله نظراً إلى الأصل * قال الشيخ رحمه الله في بعض تصانيفه لما تحقق في تصرف الصبي شبهة الوكالة اعتبرناها في حق الولي لأن الوكالة عقد خاص فيعتبر في محل التخصيص واعتبرنا جهة الملك في حق سائر الناس لأن مبنى الملك على العموم فاعتبرناه في محل العموم * قوله * وعلى هذا الأصل وهو أن ما فيه احتمال ضمير لا يمتنع الصبي بنفسه ويتملكه بأذن الولي * قلنا في المسجور أي الصبي المسجور إذا توكل أي قبل الوكالة أو تولى الوكالة لغيره لم ينزله المهددة أي الأحكام التي تتعلق بالوكالة من تسليم البيع والتمن والخصومة

وعن أبي حنيفة رحمه الله في التصرف مع الولي روايتان في الفلين الفاشح في رواية أجازة لما قلنا وفي رواية أبطله بشرط النيابة وذلك أنه في الملك أصيل وفي الرأي أصيل من وجه دون وجه الأيرى أنه أصل الرأي دون وصفه فيثبت شبهة النيابة فاعتبرت في موضع التهمة وسقطت في غير موضع التهمة وعلى هذا قلنا في المسجور إذا توكل لم ينزله المهددة وبأذن الولي يلزمه

في العيب ونحوها لأن في إزامها معنى الضرر ولا يثبت ذلك بالاهلية القاصرة * وبإذن الولي
تزمره لأن قصور رأيه اندفع بإذن الولي فصار أهلا لزوم المصلحة * وفي بعض النسخ وبإذن
المولى تزمره فكان المراد من المحجور على هذه النسخة العبد المحجور وحكمه وإن كان حكم
الصبي فيما ذكرنا حتى صح توكله بدون إذن المولى باعتبار كمال عقله ولم تزمره المصلحة دفعا
للضرر عن المولى وبإذن المولى تزمره لالتزام المولى للضرر بالإذن لكن بناء هذه المسئلة على
الأصل المذكور لا يصح إلا بأن يفسر الأصل بمعنى آخر يستقيم تخريجها عليه ولا يخفى عن
تحميل فتكون النسخة الأولى أظهر (قوله) من وصايا ابنه ليس بشيء فإن وصيته باطلة
عندنا سواء كانت في البراءة لم تكن لكن لما كان الخلاف في وصاياه في البر دون غيرها عين هذه
الصورة ليكنه الإشارة إلى الخلاف بقوله عندنا * واختلف العلماء في وصية الصبي فأهل
المدينة يجوزون من وصاياه وافق الحق وبه أخذ الشافعي رحمه الله لأن هذه الوصية تقع
بعض لأنه يحصل له الثواب بها في الآخرة بعدما استغنى عن المال بنفسه بالموت لأن أوان
نفوذ الوصية بعد الموت ولا يحصل له ذلك بغيره فكان وليا فيها بنفسه باعتبار كونها نفقا
محضا * والدليل عليه أن الوصية اخت الميراث والصبي في الأرض عنه بعد الموت يساوى
البائع فكذا في الوصية * بخلاف تبرعه بالهبة والصدقة في حال الحياة لأنه يضرر بزوال
ملكه عنه في حال حاجته * وبخلاف إيمانه بنفسه حيث لا يصح في أحكام الدنيا لأنه يحصل له
بغيره وهو الولي فلا يكون فيه وليا بنفسه * كيف وقد أجاز عمر رضي الله عنه وصية غلام
يافع وهو الذي قارب البلوغ ولم يبلغ * وسئل شريح عن وصية غلام لم يبلغ فقال إن أصاب
الوصية فهي جائزة وهكذا نقل عن الشعبي * وعندنا وصيته باطلة سواء مات قبل البلوغ
أو بعده لأنها إزالة الملك بطريق التبرع مضافة إلى ما بعد الموت فيكون ضررا محضا في الأصل
فتعتبر بإزالته بطريق التبرع في حال الحياة فلا تصح وما فيها من النفع حصل باتفاق الحال وهو
أنها حالة الموت فزول عنه الملك لو لم يوص وما ينقلب نفقا باتفاق الحال لا يعتبر كالو باع
شاة اشترقت على الهلاك لم يصح البيع مع أنه نفع محض في هذه الحالة إذ لو لم يصح البيع زول
ملكه بغير بدل ولكن النفع في أصله لما تضمن ضررا لم يصح وكما لو باع شيئا من ماله بأضعاف
قيمته لم يجز وإن انقلب نفقا باتفاق الحال وكما لو طلق امرأته المصرة الشوهاء بزوج اختها
المصرى الحسناء لم يجز وإن انقلب الطلاق نفقا محضا في هذه الحالة لأن أصل التصرف من المضار
* وذلك لأن في اعتبار الأحوال حرجا فاعتبر في كل باب أصله يسير للامر على الناس * ولئن
سألنا أن في إيصائه نفقا من حيث الظاهر وهو حصول الثواب في القول بصحته ترك نفع أعلى
منه لأن الأرض شرع نفقا للمورث فإن نقل ملكه إلى آخره عند استغنائه عنه يكون أولى عنده
من النقل إلى الأجانب * وهو أفضل شرعا لأنه اتصال النفع إلى الأقرب وصلة الرحم وإليه
أشار النبي عليه السلام بقوله لسعد رضي الله عنه لأن تدع ورثك أغنياء خير من أن تدعهم
عالة يكتفون الناس أي خيرك من أن تتركهم فقراء يسألون الناس أكفهم * وأنه بالانتقال إلى

وأما أنا أوصي الصبي
بشيء من وصايا البر بطلت
وصيته عندنا وإن كان فيها
نفع ظاهر لأن الأرض شرع
نفقا للمورث لا يرى أنه
شرع في حق الصبي وفي
الانتقال إلى الإيصاء ترك
الأفضل لأعماله

الايضاء ترك هذا الأفضل وهو ضرر لا محالة فلا يكون مشروعا في حقه * الا انه اى
 الايضاء كذا جواب عما يقال لو كان الايضاء ضررا فينبغي ان لا يكون مشروعا في
 حق البالغ فقال انما شرع في حقه لان اهليته كاملة فيجوز ان يشرع في حقه
 المضار الا ترى انه شرع في حق البالغ الطلاق ولم يشرع في حق الصغير لقصور
 اهليته فكذلك هذا اى فكالطلاق الايضاء يكون مشروعا في حق البالغ دون الصبي * وتاويل
 حديث عمر رضى الله عنه ان الفلام ما كان بالغا ولكنه كان قريبا للعهد بالبلوغ ومثله يسمى يافعا
 بطريق المجاز كذا في المبسوط وقول شريح والشعبي ليس بحجة لانها من التابعين دون
 الصحابة (قوله) ولذلك اى ولان ما يتردد بين النفع والضرر لا يملكه الصبي بنفسه فلنا كذا
 اذا وقعت الفرقة بين الزوجين وبينهما ولد فندفن الشاعى رجعا لله حق الحضنة للام الى سبع
 سنين ثم يغير الولد بين الابوين طالما يختاره يكون عنده سواء كان الولد ذكرا او انثى لما دوى
 عن ابي هريرة رضى الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم خير غلاما بين الابوين * وهن غارة
 الجرحى قال خيرنى على رضى الله عنه بن عمى اوى وكنت ابن سبع سنين لو ثما سنين * ولان
 المقام مع الذى اختاره الصبي نفع محض له لان احدهما يكون اشقى عليه وارق به وانه يختار
 المقام معه فيكون منفعة محضة في حقه وهو ليس بمولى عليه في هذا الباب فيكون ولبا نفسه
 * وعندما ان كان الولد ذكر الحق الحضنة للام ان يستغنى عنها بان كل وحده وبشرى
 وحده وبليس وحده ويستجنى وحده ثم يدفع الى الاب وان كان انثى فالام احق بها الى ان تمضي
 ثم تدفع الى الاب لا يغير بوجه ولا يغير عبارته فيه شرعا لانه من جنس ما يتردد بين النفع والضرر بل
 جانب الضرر فيه فبين لان الغالب من حاله الميل الى الهوى والشهوة فيختار من بعده يلبغ ولا
 يؤاخذ بالآداب ويتركه خليع العذار لقلة نظره في عواقب الامور وانه يتضرر بذلك
 * ولا يقال انما يتحقق الضرر بفعل ذلك الغير لا باختياره * لانا نقول اختياره علة العلة
 فتصير الاخيرة مضافة مع حكمها الى الاولى كما في شراء القريب * والولى في موضع النزاع
 ليس بولى جواب عما يقال قد يدفع الضرر باذن الولي فينبغي ان يصح اختياره اذ ارضى الولي
 بذلك كافي البيع فقال لا يعتبر اختياره في هذا الموضع لان هذا موضع زواجه الام وانه في هذا الاختيار
 عامل لنفسه فلا يصلح عامل للصبي وناظره فلا يكون ولبا في هذه الحالة * وقد يجوز ان لا يعتبر قول
 الصبي في ذلك ولا نقول اياه كذا كان فيهم المشركون عند المسلمين صبيان فاسلوا ثم رضوا
 بردهم على المشركون لاستردادهم المسلمين منهم لا يعتبر رضاهم في ذلك ولا رضاه آبائهم ولا
 يردون بخلاف الرجال البالغين فهذا نوع اختيار منه ثم لا يغير عبارته فيه ولا يعاقبه لانه
 يبنى على الاهلية الكاملة بمنزلة التصرف الذى يتمتع ضروا * فان قيل اذا اقر الصبي الماقل على
 نفسه باق وهو مجبول الحال يصح اقراره وفيه اعتبار عبارته فيما يتمتع ضررا في حقه
 وهو ابطال الحرية وتبدل صفة المالكية بالملوكية * فلنا ثبت ارق ههنا ليس بصارته
 ولكن بدعوى ذى اليد انه عبدى لان عند معارضته اياه بدعوى الحرية لا يتردد عليه

الا انه مشروع في حق
 البالغ كشرعه الطلاق
 في النكاح ولم يشرع في
 حق الصغير فكذلك هذا
 ولذلك قلنا لا يجوز ان يغير
 الصبي بين الابوين بعد
 الفقة لانه من جنس ما يتردد
 بين الضرر والنفع والغالب
 من حاله الميل الى الهوى
 والشهوة والولى في موضع
 النزاع ليس بولى فباطل
 اختياره

وعند عدم هذه المعارضة يتقرر به عليه فيكون القول قوله في رقه بمنزلة الصبي الذي لا يعقل اذا كان في يده فقال هو عبيد « اولان الحرية انما ثبت له اذا ادعى الحرية ولا يمكن ان يجعل باقراره بالرق مدعى الحرية بوجه فكان هذا نظير ما قلنا في صحة رده منه حيث انه مع جهله بالله تعالى لا يمكن ان يجعل مالاً له حتى يكون محكوماً بإسلامه كذا ذكر الامام شمس الأئمة رحمه الله والجواب عاروي من الخير ان النبي عليه السلام دعا لذلك الغلام فقال اللهم سدده فبركة دعائه عليه السلام اختار ما هو الانفع له ولا يوجد مثله في حق غيره كذا في الميسوط (قوله) وقد خالفنا الشافعي في هذه الجملة اي جملة ما ذكرنا من الاحكام خلافاً متناقضاً ثم بين الشافعي بقوله لانه قد قال بصحة كثير من عباراته في اختيار احد الابوين وفي الايصاء كما بينا * وفي العبادات حيث قال بصحة صلوة الصبي وصحتها متوقفة على صحة العبارة فان الصبرعة تعقد بالعبارة والقرائة والاذكار في الصلوة عبارات ايضاً وهي صحيحة من الصبي كما نصح من البالغ * وقال بلزوم الاحرام من غير نفع يعني اذا احرم الصبي يلزمه المضى عنده وليس في القول بالزوم له نفع * وكذا لو ارتكب محظور احرامه يلزمه الجزاء عنده وليس له في ذلك نفع بل هو ضرر محض * وابطل الايمان اي ابطال عبارته في الايمان حتى لو سمع منه الاقرار عن معرفة وطوع لا يحكم بإسلامه عنده مع انه تقع محض كإيمانه وهذا تناقض خبيث صحيح عبارته في تلك المسائل لمعنى النفع ولم يصحها في الايمان الذي هو الظاهر بقعا في الدنيا والاخرة من الوصية واختيار احد الابوين * وليس له فقهه اي انه لم ينظر في كل مسألة الى المعنى الفقهي المودع فيها وانما له حرف واحد وضع بنفسه يطرده في المسائل وهو ان ما يمكن حصوله له من المنافع مباشرة وليه لا يعتبر عبارته فيه وما لا يمكن حصوله له مباشرة وليه يعتبر عبارته فيه لان من كان مولياً عليه في شيء لم يصلح ولياً فيه لان احدهما وهو كونه مولياً عليه سمة الجزاء علامته والثاني وهو كونه ولياً بنفسه آية القدرة * وهما اي كونهما جزاءً كونه قادراً في شيء واحد متضادان فلا يجتمعان فلما جعله الشرع مولياً عليه في شيء دل على سقوط ولايته فيه اذا وقعت لما ثبتت لغيره ولاية فيه كما بعد البلوغ فلذلك فسدت عبارته فيما صار مولياً عليه وان كان فيه نفع وكذا فيما لم يصير مولياً عليه اذا كان فيه ضرر * فقال يصح اختياره احد الابوين لان منفعة هذا الاختيار لا تحصل له مباشرة الولي فتعتبر عبارته فيه اذا اعتبرت عبارته فيه لا تعتبر عبارة الولي عليه في ذلك فلا يعتبر اختياره * وكذلك اي واختيار احد الابوين قبول الهبة في قول يصح منه اذا بلغ سبع سنين لانه تقع محض فيملك مباشرة واداملكه بنفسه لا يملكه الولي عليه * وفي قول لا يصح منه ويصح من الولي كالبيع * ولا لاقه فيه اي اذا ذكرنا من الجواب في هذه المسائل لانه اي الشافعي رحمه الله لم يبين الامر على دليل الصحة والعدم من الصبي اي على دليل تبين صحته من الصبي او عدم صحته منه بل بين الامر على شيء خارج عن النقطة * وعندنا لما كان الصبي قاصر الاهلية صلح مولياً عليه باعتبار قصور العقل ولما كان صاحب اصل الاهلية بوجود اصل العقل صلح ولياً بنفسه

وقد خالفنا الشافعي رحمه الله في هذه الجملة خلافاً متناقضاً لا يستقيم على شيء من اصول الفقه وكفى به حجة عليه ولم يمتد بخلافه لانه قد قال بصحة كثير من عباراته في اختيار احد الابوين وفي الايصاء وفي العبادات وقال بلزوم الاحرام من غير نفع وابطل الايمان وهو تقع محض وليس له في شيء من ذلك الاشياء موضوعاً وهو ان كان مولياً عليه لم يصلح ولياً لان احدهما سمة العجز والبقاء آية القدرة وهما متضادان فاجرى هذا الاصل في الفروع فطرده لاقفه معقول فقال يصح اختيار احد الابوين ولا يصح اختيار الولي عليه وكذلك قبول الهبة في قول صحيح منه دون الولي وفي قول عكسه ولا فقه فيه لانه بين الامر على دليل الصحة والعدم من الصبي وعندنا لما كان قاصر الاهلية صلح مولياً عليه ولما كان صاحب اصل الاهلية صلح ولياً

ولامنافاة الجمع بينهما لا تأتي جعلناه وليا في تصرف لم نجعله فيه أي فيما جعلناه وليا وموليا عليه
 * وإذا جعلناه موليا عليه في تصرف لم نجعله وليا فيه فأتى جعلناه مسلما بإسلام نفسه لم نجعله مسلما
 تعالى أحدا وإذا جعلناه مسلما تعالى أحدا أبوه لم نجعله مسلما بإسلام نفسه وهو كالعبد يكون تعالى أولاد
 في السفر والاقامة في حالة ويكون أصلا بنفسه في حالة وهي ما إذا خلى بينه وبين ذلك * وإنما هذا إلى الجمع
 بين كونه وليا وموليا عليه * عبارة عن الاحتمال أي المراد منه أنه يحتمل أن يوجد هذا التصرف
 بمباشرة فيكون وليا فيه ويحتمل أن يوجد بمباشرة الولي عليه فيكون موليا عليه لأن يوجد
 التصرف بالطريقين جميعا فيكون وليا وموليا عليه فيه بل لا يوجد إلا بطريق واحد
 * ولا يستحيل الجمع بينهما بهذا الوجه كما في إرسال الطلاق وتعليقه فأنها متافيان وجودا
 على معنى أنه لو وقع بالارسل لا يقع بالتعليق وكذا عكسه فاما قبل الوجود فيحتمل الوقوع
 بكل واحد من الطريقين * وهو راجع أي الجمع بين كونه وليا وموليا عليه في تصرف *
 راجع إلى توسع طريق التل أي إلى الحكم والنفع الذي في ذلك التصرف فإنه متى صح قبوله
 الهبة بنفسه وصح قبول وليه له أيضا كان حصول نفع الهبة له بطريقين ولو لم يجز بينهما
 كان طريقه واحدا ولا شك أن حصوله بطريقين انفع له من حصوله بطريق واحد * وذلك
 أي توسع طريق الإصابة أو نيل نفع التصرف هو المقصود من جعله وليا بنفسه وموليا عليه
 * لأن المقصود من الأسباب أحكامها لاذولها فكان المقصود من الجمع بين الأمرين حكمه
 وهو حصول النفع * فوجب احتمال هذا التردد في السبب إلى وجب تحمل التردد الذي في
 السبب فإنه يحتمل أن يكون بمباشرة نفسه ويحتمل أن يثبت بمباشرة وليه من غير تعيين أحدهما * لسلامة
 الحكم على الكمال أي ليحصل النفع له على كلا التقديرين من غير تردد * وإنما الأمور بموافقتها
 أي المتبر عواقب الأمور لا ابتدائها وعاقبة ما ذهبنا إليه تحصيل المنافع للصبي من غير تردد
 بتوسيع طريقه وإن كان في ابتدائه تردد فيجب اعتباره والله أعلم

﴿ باب الأمور المترتبة على الأهلية ﴾

ولما فرغ الشيخ رحمه الله من بيان الأهلية وما يتبى عليها من الأحكام شرع في بيان أمور
 تعرض عليها فتنبهها عن قائمها على حالها * فبعضها زيل أهلية الوجوب كالولت *
 وبعضها زيل أهلية الأداء كالتم والإعفاء * وبعضها يوجب تغييرا في بعض الأحكام مع بقاء
 أصل أهلية الوجوب والأداء كالسفر على ما ستقف على تفصيلها أن شاء الله عز وجل *
 والأمراض جمع عارضة أي خصلة عارضة أو آفة عارضة من عرض له كذا إذا ظهر له امر يصد
 عن المضي على ما كان فيمنه من حد ضرب * ومنه سميت المعارضة معارضة لأن كل واحد من العليلين
 يقابل الآخر على وجه منته عن إثبات الحكم * ويسمى السحاب عارضا لأنه أثر الشمس
 وشاعها * وسميت هذه الأمور التي لها تأثير في تغيير الأحكام عوارض لأنها الأحكام التي
 تتماق بأهلية الوجوب أو أهلية الأداء عن الثبوت ولهذا لم يذكر الشيخوخة والكهولة ونحوها
 في جملة الأمراض وإن كانت منها لانه لا تأثير لها في تغيير الأحكام * وإنما لم يذكر الحل

(والا)

ومتى جعلناه موليا عليه
 لم نجعله وليا فيه وإنما هذا عبارة
 عن الاحتمال وهو راجع
 إلى توسع طريق التل
 والإصابة وذلك هو المقصود
 لأن المقصود من الأسباب
 أحكامها فوجب احتمال هذا
 التردد في السبب لسلامة
 الحكم على الكمال وإنما الأمور
 بموافقتها على الصواب

﴿ باب الأمور المترتبة على الأهلية ﴾

الأمراض نوعان سماوي
 ومكتسب

والارضاع والشيخوخة القريبة الى الفناء من الموارض وان تفرجها بعض الاحكام لدخولها في المرض فكان ذكر المرض ذكرها كذا قيل واورد عليه الجنون والاعماء قائما من الامراض وقد ذكرها على الافراد * واجيب عنه بانها وان دخلت في المرض لكنهما احتضا باحكام كثيرة يحتاج الى بيانها فاقردها بالذكر * سماوى وهو ما ثبت من قبل صاحب الشرع بدون اختيار للبد فيه ولهذا نسب الى السماء فان مالا اختيار للبد فيه ينسب الى السماء على معنى انه خارج عن قدرة البد نازل من السماء * ومكتسب وهو ما كان لاختيار البد فيه مدخل * وقدم السماوى على المكتسب ذكرنا لانه اظهر في المارضية لخروجه عن اختيار البد واشد تأثيرا في تغيير الاحكام من المكتسب * وذكر الصفر من الموارض مع انه ثابت باصل الحلقة لكل انسان لان الانسان قد تخلو عن الصفر كادم وحواء صلى الله عليه ورضي عنها فانها خلقا كالكافران من غير تقدم صفر ثم اعترض الصفر على اولادها * ولان ماهية الانسان قد تعرف بدون وصف الصفر ولهذا كان الكير انسانا فكان الصفر امرا عارضا على حقيقة الانسان ضرورة * وجعل الجهل من الموارض المكتسبة مع انه اصل لاختياره فيه قال الله تعالى والله اخبركم من بطون امهاتكم لاتعلمون شيئا باعتبار ان البد قادر على ازالته بتحصيل العلم فكان ترك تحصيل العلم بالاختيار مع القدرة عليه بمنزلة اختيار الجهل وكسبه * وهذا كالكاثر يحمل قادرا على اداء العبادات عند ما حسنت المراقين بواسطة قدرته على الاسلام فكان تركه الاسلام مع القدرة عليه تركا لاداء العبادات مع القدرة على اداها فلذلك جاز ان يذب على تركها وهذا بخلاف ارق قائم لم يحمل من الموارض المكتسبة وان كان البد متمكنا من ازالته في الاصل بواسطة الاسلام لانه ثبت جزاء على الكفر ولا اختيار للبد في ثبوت الاجزئة بل هي تثبت جبراً تحدد الزنا والقتل والسرقة وبعد ما ثبت لا يمكن البد من ازالته فكان من الموارض لسماوية * ثم انه قدم الصفر في تعدد الموارض السماوية والجهل في تعدد الموارض المكتسبة لانها يثبتان في اول احوال الادنى * وقدم الجنون على الصفر في تفصيل الموارض السماوية لان حكم الصفر في بعض احواله حكم الجنون فقدم بيان الجنون ليتمكن الحاق الصفر به (قوله) اما الجنون فكان * قال الشيخ ابو المين رحمه الله لا يمكن الوقوف على حقيقة الجنون الا بعد الوقوف على حقيقة العقل وعمله وافعاله * فالعقل معنى يمكن به الاستدلال من الشاهد على الغائب والاطلاع على عواقب الامور والتدبير بين الخير والشر * وعمله الدماغ * والمعنى الموجب انعدام آماره وتعطيل افعاله الباحث للانسان على افعال مضادة لتلك الافعال من غير ضعف في طاعة اطرافه وقصور في سائر اعضائه يسمى جنونا * والاسباب المهيئة له اما نقصان جبل عليه دماغه وطبع عليه في اصل الحلقة فلم يصلح لقبول ما عدا لقبوله من العقل كمين الاكته ولسان الاخرى وهذا النوع مما لا يرجى زواله ولا منقعة في الاستئصال بعلاجه واما من عارض اوجب زوال الاعتدال الحاصل فدماغ خلقته الى رطوبة مفرطة او بوسة متدهية وهذا النوع مما يبالغ بما خلق الله تعالى له من الادوية وفي النوعين يتقن

اما السماوى فهو الصفر
والجنون والعته والنسيان
والثوم والاغصاء
والمرض والرق والحصى
والنفاس والموت واما
المكتسب فانه نوعان منه
ومن غيرهما الذى منه فالجهل
والسكر والهزل والسفه
والخطا والسفر واما الذى
من غيرهما فلا كراهة فيه الحياه
وباليس فيه الحياه اما الجنون
فانه في القياس مسقط للعبادات
كلها لانه ما في القدرة في عدمه
الاداء في عدم الوجوب
لانعدامه لكنهم استحسنوا
فيه اذا زال قيل الامتناع
فجعله عقوا والحقوه والثوم
والاغصاء

يزوال العقل لفساد أصلي أو عارض في محله كيقين زوال القوة الباصرة عن العين العمياء لفساد فيها بأصل الحلقة أو بمرض امرئ أصابها * وأما استيلاء الشيطان عليه فيخله الخيالات الفاسدة ويغزه في جميع أوقاته فيطير قلبه ولا يجتمع ذهنه مع سلامة في محل العقل خلقة وبقاء على الاعتدال . ويسمى هذا الجنون بمسوسا لتجلبط الشيطان إياه ومسوسا لاقائه الوسوسة في قلبه ويالج هذا النوع بالتمايذ والرقق * وفي هذا النوع لا يحكم زوال العقل * فالقسم الأول وهو ما كان نقصان جبل عليه غير زائل عادة لعدم جريان التبديل على خلق الله تعالى بمنزلة الكهنة فهو بمنزل عما اختلف فيه العلماء * فاما ما حصل منه زوال الاعتدال أو بسبب الشيطان فهو عارض على الأصل * ثم القياس في الجنون أن يكون مسقطا للعبادات كلها أي مانسا لوجوبها أصليا كان أو عارضيا قليلا كان أو كثيرا وهو قول زفر والشافعي رحمهما الله حتى قالوا لوافق الجنون في بعض شهر رمضان لم يجب عليه قضاء ماضى كالصبي إذا بلغ أو الكافر إذا أسلم في خلال الشهر * وكذا إذا فاق قبل تمام يوم ودليله * لم يجب عليه قضاء ماضيه من الصلوات عندهما * وذلك لأن الجنون يناق القدرة لأنها تحصل بقوة البدن والعقل والجنون يزول العقل فلا يتصور فهم الخطاب والعلم به بدون العقل والقدرة على الأداء لا تتحقق بدون العلم لأن العلم يخص أوصاف القدرة فتقوت القدرة بقوة وبغوت القدرة بغوت الأداء وإذا فاق الأداء عدم الوجوب إذا قامت في الوجوب بدون الأداء * وحاصله أن أهلية الأداء تقوت بزوال العقل وبدون الأهلية لا يثبت الوجوب فلا يجب القضاء . والدليل عليه أن الصبي أحسن حالا من الجنون فإنه ناقص العقل في بعض أحواله عديم العقل في بعض أحواله إلى الإصابة عادة والجنون عديم العقل لا إلى الإصابة عادة وإذا كان الصبي يمنع الوجوب حتى لم يزل من الصبي قضاء ماضى من الشهر إذا بلغ في خلال الشهر فالجنون به أولى . وهذا بخلاف المقضى عليه حيث يجب عليه قضاء ماضى من الصوم عند الإفاقة وقضاء الصلوات إذا كان الأغماء أقل من يوم وليلة لأن أهليته قائمة بقيام العقل إذا الأغماء لا ينافي العقل بل هو عجز عن استعمال آلة القدرة كالنوم فكان العقل ثابتا كما كان كمن عجز عن استعمال السيف لم يؤثر ذلك في السيف بالأعدام فكذلك الأغماء . لكنهم يعني علمائنا الثلاثة استحسوا فيه أي في الجنون إذا زال قبل الامتداد * فجمعوه غفوا أي ساقطاً لأن المكن والحقوق والنوم والأغماء وبنيان الجنون من العوارض كالأغماء والنوم وقد الحق النوم والأغماء بالعدم في حق كل عبادة لا يؤدي إيجابها إلى الخرج على المكلف بعد زوالها وجعل كليهما لم يوجد أصلاً في حق إيجاب القضاء وإن العبادة كانت واجبة ففانت من غير عذر فيلحق الجنون للموصوف بكونه عارضاً بهما مجامع أن كل واحد عذر عارض زال قبل الابتداء * وكذا الحكم في كل عذر عارض كالخيش والنفس في حق الصوم * هذا في حق إيجاب القضاء فاما في حق حقوق المسامح فلا مرية مبنى على الحقيقة لورود النص المبيح وإن افقه تعالى لا يكلف قضا إلا رسمها وإلا آتيها * الأثرى أن الشرع الحق العارض بالعدم في حق صحة الأداء حتى أن من نوى من الليل الصوم ثم نام ولم يثبه إلا بعد غروب الشمس أو أغشى

وذلك ١- ما كان منافياً لأهلية الأداء كان القياس فيه ما قلنا إلا ترى أن الاتيان عليهم السلم عصموا عنه لكنه إذا لم يتد لم يكن موجبا حرجا على ما قلنا وقد اختلفوا فيه فقال أبو يوسف رحمه الله هذا إذا كان عارضا غير أصلي يلحق بالموارض فاما إذا بلغ الصبي عجزنا فاذا زال صار في معنى الصبي إذا بلغ وقال محمد رحمه الله هما سواء واعتبر حاله فيما يزول عنه ويلحق بأصله وهو في أصل الحلقة يتفاوت بين مديد وقصير فيلحق هذا بالأصل في الحكم الذي لم يستوعبه بالعارض وذلك في الجنون الأصل إذا زال قبل انسلخ شهر رمضان

عليه اوجبن ولم يبق الى ذلك الوقت حكم يحوز الصوم مع انه عبادة خالصة والامساك
ركن وهو فعل مقصود ولا بد في مثله من التحصيل بالاختيار وما به من العذر قدسب اختياره
لكن عند زوال العذر جعل هذا الفعل بمنزلة الفعل الاختياري بطريق الحاق العذر
الزائل بالعدم واذا كان في حق الاداء الذي هو المقصود في حق الوجوب الذي هو وسيلة
اولى ان يكون كذلك * يوضحه ان الشرع الحق العارض بالعدم في حق الاداء وقت تقرر حيث حكم
بصحته الفعل الموجود في حالة الثوم والاغماء ونحن في حق الوجوب الحقنا العارض بالعدم
بمذرواله وجعلنا السبب الموجود في تلك الحالة معتبرا في حق إيجاب القضاء عند زوال العارض
فكان اولى بالصحة * ولا يلزم عليه المرتد اذا اسلم في بعض الشهر حيث لا يلزمه قضاء ماضى
في حالة الردة وان كانت الردة عارضة زالت وقد ظهر اثر كونها عارضة في حق التصرفات
خصوصا على اصل ابى حنيفة رحمه الله فان تصرفاته تنقذ على التوقف حتى لو اسلم يظهر
انها تقدمت على الصحة وجعلت كأن الردة لم تكن فبقا نحن فيه لان تلحق بالعدم عند
زوالها حتى وجب عليه القضاء كان اولى * لانا قول الردة عندا تلتحق بالكفر الاصلى
في حق العبادات فصا حتى اوجب ابطال ماضى من الاعمال في حالة الاسلام والحقت تلك
الاعمال بالموجودة منها في حالة الكفر بقوله تعالى ومن يكفر بالايمان قد حبط عمله وقد
عرف الحكم في الكفر الاصلى انه لا يوجب قضاء ماضى فصا فكذا هذا * ولان اهلية
الوجوب تزول بالكفر فلا يثبت الوجوب فلا يمكن إيجاب القضاء بدون الوجوب (قوله)
وذلك اى كون الجنون مسقطا للعبادات في القياس قل اوكثر وغير مسقط لها في الاستحسان
اذا قل باعتبار ان الجنون لما كان منافيا لاهلية الاداء لمساينا ان ثبوت هذه الاهلية بالمقل
فرواله يكون منافيا لها كان القياس فيه ماقلتا انه يسقط العبادات قل اوكثر ثم استوضح كونه
منافيا لاهلية بقوله الا ترى ان الانبياء عليهم السلام عصموا عن الجنون لانه يوجب بطلان
الاهلية والتحاق الشخص بالبهائم وذلك لا يليق بحال الانبياء عليهم السلام ولهذا كانت نسبتهم
الى الجنون كفرا * لكنه اى الجنون اذا لم يمتد لم يكن موجبا حربا اى لم يكن عدم
اعتباره والحاقه بالعدم وإيجاب العبادة منه موقفا في المخرج . على ما قلنا ينشئ قوله في باب
اهلية الوجوب واذا لم يمتد في شهر رمضان الى اخره * وقد اختلفوا فيه اى في الجنون
الذى جعل عفوا اذا زال قبل الاستداد فقال ابو يوسف رحمه الله * هذا اى الحاقه بالثوم
والاغماء وإيجاب القضاء عند زواله قبل الاستداد اذا كان عارضا ينشئ من كل وجه بان
حدث بعد البلوغ * ليلحق بالموارض اى يمكن الحاقه بها وجعله عفوا عند عدم الاستداد
* فاما اذا بلغ الصبي مجنونا كان حكم هذا الجنون حكم الصبا فاذا زال هذا الجنون في
خلال الشهر * صار في معنى الصبي اذا بلغ اى صار هذا الجنون في معنى الصبي اذا بلغ
في خلال الشهر فلا يجب عليه قضاء ماضى وقوله فاذا زال مع جوابه جواب اما * وقال
محمد رحمه الله سواء اى الجنون الاصلى والمراضى سواء فان غير الممتد من كل واحد

منهما ملحق بالدم * وقوله واعتبر حاله بيان المساواة اى اعتبر محمد رحمه الله حال الجنون الاصلى وهى امتداده وعدم امتداده وفرق بين الامرين . فبما يزول اى فى الشيء الذى يزول هذا الجنون عنه من الواجبات مثل الصوم والصلوة . ويالحق اى محمد الجنون الاصلى باصل الجنون وهو كونه عارضا يعنى الاصل فى الجنون ان يكون عارضا نظرا الى ان الاصل فى الحلية سلامتها عن الافات فكان كون الجنون اصليا امرا عارضا فيه فيالحق محمد رحمه الله هذا المارض باصل * ثم اشار الى الفرق بينه وبين الصبا الذى الحق ابو يوسف هذا الجنون به فقال * وهو اى الجنون فى اصل الحلقة متفاوت بين مديد يوجب سقوط الواجبات وقصير لا يوجب سقوطها بخلاف الصبا فانه امر اصيل تمتد مسقط للمبادات جميعا او الضمير للجنون الاصلى اى الجنون الاصل فى اصل الحلقة متفاوت بين مديد موجب للحرج وبين قصير لا يوجب كالمارضى . فيالحق محمد هذا الاصل اى كون الجنون اصليا . فى الحكم الذى لم يتسوعبه هذا الجنون بالمرض اى جعل هذا الوصف فيه عارضا فلم يمتد به ولم يلحقه بالصبا بواسطته واعتبر اصله وهو كونه عارضا لفرق بين المتمدن وغيره * اويلحق هذا الاصل اى الجنون الاصلى بالجنون المارض فى الحكم الذى لم يتسوعبه * وذلك اى الحاقه الاصل بالمرض والحاقة الجنون الاصلى بالجنون المارضى انما يتحقق فى زوال الجنون الاصلى قبل انسلاخ شهر رمضان فانه يلحقه يزوال الجنون المارضى قبل الانسلاخ ويوجب قضاء ماضى من الشهر بزواله ولا يوجب ابو يوسف رحمه الله * وكذا الحكم فى الصلوة بان بلغ مجنونا ثم زال الجنون قبل مضى يوم وليلة لزمه قضاء صلوات ماضى عند من جعل الجنون الاصلى كالمارضى ولا يلزمه قضاؤها عند من فرق بينهما كذا فى بعض الفوائد * وذكر الاختلاف فى المبسوط وقتارى قاضى خان وعامة الكتب على عكس ما ذكر ههنا فقيل وان كان جنونه اصليا بان بلغ مجنونا ثم افاق فى بعض الشهر فالمحفوظ عن محمد رحمه الله انه ليس عليه قضاء ماضى لان ابتداء الخطاب يتوجه عليه الا ان يكون بمنزلة الصبي يبلغ * وروى هشام عن ابي يوسف رحمه الله انه قال فى القياس لا قضاء عليه ولكن استحسنت فاجب عليه قضاء ماضى من الشهر لان الجنون الاصلى لا يفارق الجنون المارضى فى شيء من الاحكام وليس فيه رواية عن ابي حنيفة رحمه الله واختلف فيه المتأخرون على قياس مذهبه والاصح انه ليس عليه قضاء ماضى * وذكر الشيخ ابو المين رحمه الله فى طريقته ما يوافقه فقال فى ظاهر الرواية لافرق بين الجنون الاصلى والمارضى * وروى ابن سباعة عن محمد رحمه الله انه جعل الذى بلغ مجنونا بمنزلة الصبي والكافر ولم يرد عن ابي حنيفة رحمه الله فى هذا شيء منهم من جعل ماروى عن محمد قصيرا لما اهتم فى ظاهر الرواية . ومنهم من يجعل هذا قول محمد رحمه الله خاصة . وجه الفرق ان الجنون الحاصل قبل البلوغ حصل فى وقت نقصان الدماغ لافة فيه مانعة له عن قبول الكمال مبقية له على ما خلق عليه من النصف الاصلى فكان امرا اصليا فلا يمكن الحاقه بالدم وتلزمه الحقوق مقصورة على

وحد الامتداد يخالف باختلاف الطاعات فاما فى الصلوات فبان يزيد على يوم وليلة باعتبار الصلوات عند محمد رحمه الله ليس ستا يدخل فى حد التكرار واما ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله الوقت فيه مقام الصلوة يسيرا فيعتبر الزيادة بالساعات

الحال فاما الحاصل بعد البلوغ فقد حصل بعد كمال الاعضاء واستيقا كل منها القوة فكان معترضا على الحل الكامل بلحوق آفة عارضة فيمكن الحاقه بالدم عند استقاء الجرح في إيجاب الحقوق . ووجه المساواة بينهما في الحكم ان الجنون الحاصل قبل البلوغ من قيل العارض ايضا لانه لما زال فقد دل ذلك على حصوله عن امر عارض على اصل الحلقة لا لتقصان جبل عليه دماغه فكان مثل العارض بعد البلوغ (قوله) وحده الاستداد يختلف باختلاف الطاعات لان بعضها موقت باليوم واليلة وبعضها بالشهر وبعضها بالسنة فاما في الصلوات فكذا * اعلم ان الامتداد في حق الصلوات وسائر العبادات يحصل بالكثرة الموقفة في الحرج لان الجنون اذا امتد لابد من ان يكون إيجاب البادة معه موقفا في الحرج لانه لا يمكن اداء البادة مع هذا الوصف واذا زال وقد وجبت العبادات عليه في حال الجنون اجتمعت واجبات حال الجنون وحال الاقامة في وقت واحد فيخرج في ادائها لكثرةها ثم لما لم تكن للكثرة نهاية يمكن ضبطها اعتبر ادائها وهو ان يستوعب العذر وظيفة الوقت الا ان وقت جنس الصلوة يوم ويلة وهو وقت قصير في نفسه فتوكد كثرتها بدخولها في حد التكرار * ثم اختلف اصحابنا فيما يحصل به التكرار فاعتبر محمد رحمه الله دخول نفس الصلوات في حد التكرار بان تصير الصلوات ستا لان التكرار يتحقق في * واقام ابو حنيفة وابو يوسف رجحاه الله الوقت فيه اى في دخول الصلوات في حد التكرار مقام الصلوة يعنى انهما اعتبرتا الزيادة على يوم ويلة باعتبار الساعات هكذا ذكر الاختلاف الفقيه ابو جعفر رحمه الله * وقاعدة الاختلاف تظهر فيما اذا جن بعد طلوع الشمس ثم افاق في اليوم الثاني قبل الزوال او قبل دخول وقت العصر * فعند محمد رحمه الله يجب عليه القضاء لان الصلوات لم تنصر ستا فلم يدخل الواجب في حد التكرار حقيقة * وعندهما لا قضاء عليه لان وقت الصلوات الخمس وهو اليوم واليلة قد دخل في حد التكرار وان لم يدخل الواجب فيه والوقت سبب في مقام مقام الواجب الذى هو مسيبه للتيسير على المكلف بإسقاط الواجب عنه قبل صيرورته مكررا كما اقيم السفر مقام المشقة * وقد روى ان ابن عمر رضي الله عنهما اغنى عليه اكثر من يوم ويلة فلم يقض الصلوات والعبادة في المنصوص عليه لانه ليس بالهين ولا المعنى والجنون فوق الاغناء في هذا الحكم فيلحق به دلالة * والامتداد في الصوم بان يستغرق الجنون شهر رمضان وهذا القيد يشير الى انه لو افاق في جزء من الشهر ليل او نهارا يجب القضاء وهو ظاهر الرواية * وذكر في الكامل نقلا عن الامام شمس الائمة الحراتي رحمه الله انه لو كان مقيما في اول ليلة من رمضان فاصبح مجنونا واستوعب الجنون باقي الشهر لا يجب عليه القضاء وهو الصحيح لان الليل لا يصام فيه فكان الجنون والاقامة فيه سواء * وكذا لو افاق في ليلة من الشهر ثم اصبح مجنونا ولو افاق في آخر يوم من رمضان في وقت الية رمة القضاء * وان افاق بعده اختلفوا فيه والصحيح انه لا يلزم القضاء لان الصوم

وفي الصوم بان يستغرق شهر رمضان ولم يعتبر التكرار لان ذلك لا يثبت الإجمول

لا يفتخ فيه ثم لم يعتبر التكرار في حق الصوم كما اعتبر في حق الصلوة لوجهين
 أحدهما أنما شرطنا دخول الصلوات في حد التكرار تأكيداً لوصف الكثرة فإن
 أصل الكثرة يحصل باستيعاب الجنس وإنما يصر إلى المؤكد إذا لم يزد المؤكد على
 الأصل وفي باب الصوم لا يمكن اعتباره لأن المؤكد فيه يزداد على الأصل إذ لا يأتي وقت
 وظيفه أخرى مالم يمتص أحد عشر شهراً فيزداد ما شرع تابعاً على ما شرع بطريق
 الأصل وهو فاسد ولا يلزم عليه زيادة المراتين على المرة الواحدة في الوضوء فإنها
 شرعت لتأكيد الغرض مع أنها أكثر عدداً من الأصل لأنها لم تشرع شرطاً لاستباحة
 الصلوة بطريق الوجوب بل الزائد سنة والسنة والنوافل وإن كثرت لا تماثل الغرض
 فلا يرد نقضاً لأن المطلوب في المماثلة بين التبع والأصل وقد حصل بخلاف ما نحن فيه
 لأن الزائد فيه شرط كالأصل فلم يحز أن يكون مثلاً له والثاني أن الصوم وظيفه السنة
 لا وظيفه الشهر وإن كان أدائه في بعض أوقاتها كالصلوات الخمس وظيفه اليوم واليلة
 وإن كان أدائه في بعض الأوقات ولهذا كان رمضان إلى رمضان كفارة لما بينهما
 وجعل صوم رمضان مع ست من شوال بمنزلة صيام الدهر كله كما ورد به الحديث ثم كما
 مضى أشهر دخل وقت وظيفه أخرى إذ الاستيعاب لا يتحقق إلا بوجود جزء من شوال
 فكان الجنس كالنكر بذكر وتمة وتأكد الكثرة فلا حاجة إلى اعتبار تكرار حقيقة
 الواجب فكأن هذا مثل ما قال أبو حنيفة وأبو يوسف رحمهما الله في الصلوة (قوله) وفي
 الزكاة أي الاستداد في حق الزكاة بأن يستترق الجنون الحول عند محمد وهو رواية
 ابن رستم عنه ودواية الحسن عن أبي حنيفة والمروى عن أبي يوسف رحمهم الله في
 الأمالي قال صدر الإسلام وهذا هو الأصح لأن الزكوات تدخل في حد التكرار
 بدخول السنة الثانية وروى هشام عن أبي يوسف رحمهما الله أن اعتداده في حق
 الزكاة بأكثر السنة ونصف السنة ملحق بالأقل لأن كل وقتها الحول إلا أنه مديد جداً
 فقدّر بأكثر الحول عملاً بالتيسير والتخفيف فإن اعتبار أكثر السنة أبسر وأخف على
 المكلف من اعتبار تمامها لأنه أقرب إلى سقوط الواجب من اعتبار الجميع كما أن اعتبار
 الوقت في حق الصلوة أبسر من اعتبار حقيقتها فإذا زال الجنون قبل هذا الحد الذي
 ذكرنا في كل دابة ودو أصلي كان على الإخلاف المذكور بين أبي يوسف ومحمد
 رحمهما الله وقد بينا ذلك في حق الصوم والصلوة وبيانه في حق الزكاة فيما إذا بلغ
 أصبي مجتونا وهو مالك لصاحب نزال جنوناً بعدمضي ستة أشهر ثم تم الحول من وقت
 البلوغ وهو مقيم وجبت عليه الزكاة عند محمد رحمه الله لأنه لا يفرق بين الأصلي
 والفساضي ولا يجب عند أبي يوسف رحمه الله بل يستأنف الحول من وقت الأفادة لأنه
 بمنزلة الصبي الذي بلغ الآن عنده ولو كان الجنون عارضياً فزال بعد ستة أشهر يجب
 لزكاة بالأجاء لأنه زال قبل الاستداد عند الكل ولو زال الجنون بعد مضي أحد

وبالزكاة بأن يستترق
 الحول محمد رحمه الله وأقام
 أبو يوسف رحمه الله أكثر
 الحول مقام كله فابتدع عملاً
 بالتيسير والتخفيف فإذا زال
 قيل هذا الحد وهو أصلي
 كان على هذا الاختلاف بيننا
 من قبل أن الجنون لا ينافي أهلية
 الوجوب لأنه لا ينافي الذمة
 ولا ينافي في حكم الواجب
 وهو الثواب في الآخرة
 إذا احتمل الأداء لا يرى
 أن الجنون يرث ويملك
 وذلك ولاية إلا أن يستمد
 الأداء فيصير الوجوب عدماً
 بناء عليه

عشر شهرا يجب الزكوة عند محمد سواء كان المجنون أصليا أو عارضا لوجود أهوال قبل الامتناد ولما واه الأصل العارضي عنده وعند أبي يوسف رحمه الله لا يجب بوجود أهوال بعد الامتناد (قوله) وقد بينا معنى في آخر باب دفع الملل الطردية وباب بيان الأهلية أن المجنون لا ينافي أهلية الوجوب لأنها تثبت بالنزعة والصلاحية لحكم الوجوب أي فائده المقصودة منه وهو استحقاق ثواب الآخرة وباحتمال الاداء والمجنون لا ينافي في النعمة لأنها ثابتة لكل مولود من البشر على ما سريانه ولا ينافي حكم الواجب أيضا لأنه لا ينافي الإسلام إذ المجنون يبقى مسلما بعد جنونه فلا ينافي استحقاق ثواب الآخرة ولا ينافي احتمال الاداء أيضا لأن الاداء مرجوع عنه بالآفة في الوقت وخلفه وهو القضاء متوهم بالآفة خارج الوقت وذلك كاف للوجوب كما في الأغلة ثبت أنه لا ينافي أهلية الوجوب .
يبيّن أن الاداء منصوب عنه فإنه لو توى الصوم ليلًا ثم أصبح مجنونًا يصح منه صوم ذلك اليوم لأن الركن بعد التوبة ترك المفطرات وأنه يتصور منه كما يتصور من العاقل والترك من حيث هو ترك لا يفتقر إلى القصد والتمييز وإذا تصور منه الاداء كان أهلا للوجوب لأن من كان أهلا للاداء كان أهلا للوجوب .
الآثر متعلق بقوله لا ينافي في النعمة أي أن المجنون يرث ويملك وثبوت الأرض من باب الولاية لأن الورثة خلافة والوارث يخلف المورث ملكا وتصرفا حتى أن ما يقطع الولاية كالرق واختلاف الدين يمنع التوارث ولا يلزم عليه ورثة الصبي وإن لم يكن من أهل الولاية لأنه عدم في حق الصبي أهلية مباشرة التصرف ولم ينعدم أهلية الملك والورثة خلافة الملك والولي يقوم مقامه في التصرف .
وكذا الملك ولاية لأنه استيلاء على المحل شرعا والولاية لا تثبت بدون النعمة .
الآن ينعدم متعلق بقوله لا ينافي أهلية الوجوب أي الآن ينعدم الاداء تحقيقا وتقديرا بان لم منه حرج فبيّن أن يصير الوجوب معدوما أي لا يثبت أصلا بناء على عدم الاداء لهذا أي ولعدم منافاته أهلية الوجوب قلنا أن المجنون يؤخذ بضمان الأفعال في الأموال على الكمال حتى لو اتفقت مال الإنسان يجب عليه الضمان كما يجب على العاقل لأن المجنون أهل لحكم وجوب المال وهو الاداء على ما قلنا في باب الأهلية أن المال هو المقصود في حقوق العباد دون الفعل والمقصود يحصل بإداء النائب فكان المجنون من أهل وجوبه كالصبي .
واحتز بقوله على الكمال عن ضمان الأفعال في الأقص منه لوجن جنسية موجبة للتصاص لا يجب عليه التصاص الذي هو ضمان هذا الفعل على الكمال ويجب الدية على العاقلة كما في الخطأ (قوله) وإذا ثبت الأهلية للمجنون كان هذا العارض وهو الجنون من أسباب الحجر يعني أن المجنون ليس بعدم الأهلية بحيث لا يستبرأ أهاله وأقواله جميعا كالبائمه بل له أصل الأهلية حيث ثبت له الأرض والمالك واعتبر من أهاله ما لا يتوقف صحته على العقل ولكن لما غلبت عليه عارض الجنون كان هذا العارض من أسباب الحجر عليه فيما يتوقف صحته على العقل نظرا له كالصبا والرق فأنهم من أسباب الحجر نظرا للصغير والولي .
والحجر

ولهذا قلنا أن المجنون
يؤخذ بضمان الأفعال
في الأموال على الكمال
لأنه أهل لحكمه على ما قلنا
فإذا ثبت الأهلية كان
العارض من أسباب الحجر
والحجر عن الأقوال صحيح
فقدست عبارته وقتلنا الملام
يصح إيمانه لعدم ركنه وهو
المقدور الأدلة أيضا

من الأقوال صحيح لان اعتبارها بالشرع فيعوز ان يسقط اعتبارها شرعا بعارض بخلاف الأفعال
فانما توجد حسا لا مرد لها فلا تصور الحبر عنها شرعا فقدست عباراته حتى لم يصح اقراره
وعقوده وغيرها بما يتعلق بالبسارة لان صحة الكلام بالعقل والتبني فدونها لا يمكن اعتباره
وقلنا لم يصح ايمان الجنون حتى لو كان ابواه كافرين فافر بوحداية الله تعالى وصحة الرسالة
لا يحكم بإسلامه لان ركن الايمان لم يوجد وهو عقد القلب والأداء الصادران عن عقل *
بخلاف الصبي حيث صح ايمانه لوجود ركنه على ما مر * فلم يكن حجرا اى لم يكن القول
بعدم صحة ايمانه حجرا عن الايمان * وهذا جواب عما يقال ماذا كرم خبر عن الايمان لان
عدم اعتبار اقراره بالتوحيد مع وجوده حقيقة ليس الا بطريق الجبر وقد انكرتم الحبر
عن الايمان في مسألة ايمان الصبي فقال ليس هذا من باب الجبر لان عدم الحكم لعدم الركن
لا يعد حجرا * وكذا الحكم في سائر عباراته ايضا فانها ليست بمعتبرة اصلا لقوات العقل حتى
لم تنفذ بانجازه الولي فكان المراد من الجبر فيها اخراجها من الاعتبار من الأصل وتسيته
محمورا عنها توسع بخلاف الجبر في اقوال العبد الصبي لانها صادرة عن عقل فيعوز ان تعتبر
ولكنها لم تعتبر لحق المولى والصبي فيكون اطلاق الجبر فيها بطريق الحقيقة * ولكن
الايمان مشروع متعلق بقوله لم يصح ايمانه اى لم يصح ايمانه بنفسه ولكنه مشروع في حقه
بطريق التبعية حتى صار مؤمنا تبعا لا يوجب كاشرع في حق الصبي * كذلك اى كائنا ذكر
محمد رحمه الله في الجامع الكبير وسننيه * ولم يصح التكليف بوجه اى لم يصح تكليف
الجنون بالايمان بوجه سواء كان بالغاً او لم يكن لان صحة التكليف مبنية على العقل الذى
هو آلة القدرة وقد عدم الا في حقوق العباد فان تكليفه بالايمان يصح فيأرجع الحقوقهم
بالطريق المذكور في الكتاب * ويانه بجنون نصراني زوجه ابوه النصراني امرأة نصرانية
فاستلمت المرأة فالقيساس ان لا يعرض الاسلام على الاب ولكن يؤخر حتى يعقل وفي الاستحسان
يعرض على الاب * وجه القياس ان العرض وجب على الزوج وثبت له حق الامساك بإسلامه
فوجب تأخيرها الى حال عقله كما في الصغير * وجه الاستحسان ان الجنون ليس له غاية معلومة
فالتأخير الى حال العقل يعد ابطالا للحقهما ان فيه فسادا لان الجنون قادر على الوطئ * فصار
التأخير ضررا محضا وفسادا وكلاهما غير مشروع فتعد الامساك بالأصل وهو اسلامه
بنفسه فوجب النقل الى ما يخلفه وهو الامساك بإسلامه تباعوفيه صيانة الحقين بقدر الامكان
فصار اولى من ابطال احدهما * فان اسلم الاب بقيا على النكاح والافرق بينهما وهذا
بخلاف الصغير اذا استلم امرأته حيث يؤخر العرض الى حال عقله لان لصغير غاية فصار
انتظار عقله تأخيرا جامعاً للحقين ولم يكن ابطالا فلم يصح النقل الى الخلف مع القدرة على الأصل
الاب اشير في شرح الجامع المصنف * قال شمس الأئمة رحمهما الله ليس المراد من عرض الاسلام
على والده ان يعرض بطريق الاثام ولكن على سبيل التيقنة المعلومة من الآباء على الاولاد
عادة فلعل ذلك يحمله على ان يسل الا ترى انه لو لم يكن له والدان جعل القاضي له خصما وفرق

فلم يكن خجرا لان عدم الحكم
العدم لركن ليس من باب
الحبر ولكن الايمان مشروع
في حقه حتى صار مؤمنا تبعا
لا يوجب كذلك قال في الجامع
فلم يصح التكليف بوجه الا
في حقوق العباد فان امرأة
الجنون اذا سلمت عرض
الاسلام على ولي الجنون
دفعا للظلم قد رالامكان
وما كان ضررا بمقتضى السقوط
فتبين مشروع في حقه وما كان
قيحا لا يحتمل العفو ثابت
في حقه حتى يصير مردا
تبعا لا يوجب

بينهما فهذا دليل على ان الآباء سقط اعتبارهم هنا لتعذر وان ما ذكر محمد من العرض على سبيل الشفقة حتى قالوا الاب والام في ذلك سواء ﴿ قوله ﴾ وما كان ضررا يحتمل السقوط مثل الصلوة والزكاة والصوم وسائر العبادات فان ازامها نوع ضرر في حقه وانها تسقط باعتبار مثل الحدود والكفارات فلها تسقط بالشبهات ﴿ فغير مشروع في حق المجنون لانها لما سقطت باعتبار وشبهات لان تسقط بعذر الجنون المزيل للعقل كان اولى ﴾ وكذا الطلاق والعنق والهبة وما شبهها من المضار غير مشروع في حقه حتى لا يملكها عليه ولبه كالانشرع في حق الصبي لانها من المضار المحضة ﴿ وما كان فيها لا يحتمل العفو مثل الكفر قتلت في حقه حتى انه يصير مرتدا تبعا لابويه لان التصرف الضار وان كان غير ثابت في حقه الان الكفر بالله قبيح لا يحتمل العفو فلا يمكن القول برده بعد تحققه من الابوين واذا ثبت في حقهما ثبت في حقه ايضا لانه متبع لهما في الدين الا ترى ان الاسلام لا يمكن ان يثبت في حقه بطريق الاصله لعدم تصور تركه منه وانما يثبت بطريق التبعية فاذا اراد ابواه وزالت التبعية في الاسلام لوجه الى جعله مسلما بطريق الاصله فلولا حكم برده لوجب ان يعفو ردهما وهو فاسد فلزم القول بيبوت الردة في حقه ضرورة ﴿ وانما ثبت الردة في حقه تبعا اذا بلغ مجنونا وابواه مسلمان فارتدا ولحقا به بدار الحرب • فان لحقا بدار الحرب وتركاه في دار الاسلام لا تثبت الردة في حقه لانه مسلم تبعا لدار الاسلام يستند باحد الابوين والدار فاذا بطل حكم الاسلام من جهة الابوين ظهر اثر دار الاسلام لانه كالخلف عن الابوين ﴿ ولو ادرك اقلهما مسلما وابواه مسلمان ثم جن فارتدا ولحقا به بدار الحرب لم يصير تبعا لهما في الردة لانه صار اصلا في الايمان فلا يصير تبعا بعده بحال ﴿ وكذا لو اسلم قبل البلوغ وهو قافل ثم جن لم يتبع ابويه بحال لانه صار اصلا في الايمان بقراريه وهو الاعتقاد والاقرار فلم يستند ذلك بالاسباب التي اعترضت في حق مسلا اليه اشير في تكاح الجامع ﴿ قوله ﴾ واما الصفر في اول احواله فكل الجنون فيسقط عن الصغير ما يسقط عن الجنون ولم ينصح ايمانه ولا تكليفه به بوجه ﴿ لانه اى الصغير والصغير راجع الى مدلول الصفر ﴿ عديم التمييز والعقل كالجنون • والتيميم معنى يجمع الحيوانات به تعرف ما تحتاج اليه من المنافع والمضار التي تتعلق بها بقاؤها رغبة الله في طباعها والعقل مختص بالانسان به يدرك عواقب الامور وحقائق الاشياء وقد عديم الصغير كليهما في اول احواله فكان مثل الجنون بل اذق حاله لانه لا يمكن ان يكون للمجنون تمييز وان لم يكن له عقل وهو عديم الامرين • واما اذا عقل اى ترقى الصبي عن اولى درجات الصغر الى اوساطها وظهر فيه شئ من آثار العقل ﴿ فقد اصاب ضربا اى نوما من اهلية الاداء فكان ينبغي ان يثبت في حقه وجوب الاداء بحسب ذلك • لكن الصبا عذر مع ذلك اى مع انه قد اصاب ضربا من الاهلية لانه ناقص العقل بعد لبقه انصبا وعدم بلوغ العقل غاية الاعتدال • فسقط به اى بهذا العثر ما يحتمل السقوط عن البالغ من حقوق الله تعالى مثل الصلوة والصوم وسائر العبادات فلها تحتمل السقوط باعتبار وبحتم

واما الصغير في اول احواله
فكل الجنون ايضا لانه عديم
العقل والتمييز واما اذا عقل
فقد اصاب ضربا من اهلية
الاداء لكن الصبي عذر
مع ذلك فقد سقط بصد
الصبي ما يحتمل السقوط
عن البالغ فلنا لا يسقط
عنه فرضية الايمان حتى
اذا اداه كان فرضا لا قلا
الا يرى انه اذا آمن في
صغره لزمه احكام ثبتت
بناء على صحة الايمان وهي
جعلت تبعا للايمان القرض

النسخ في انفسها وثبتت باسباب جلية مثل الوقت والمسأل والبيت فيجوز ان تسقط بهذا العذر الذي هو رأس الاعذار وان لا يجعل تلك الاسباب اسبابا في حق الصبي لعدم الخطاب * ولكن لا يسقط مالا يحتمل السقوط * فلنا لا يسقط عنه فرضية الايمان لانه فرض دائم لا يحتمل السقوط لانه تعالى اله دائم مژه عن التغير واذا كان وجوب التوحيد دائما لم يرد الالوهية لكن العبد ربما يعذر عن الاجابة بعذر حقيقي او تقديرى بان لم يكن له قدرة الفعل والعقل او العقل كالمسلومة المشروعة في الوقت فرضا فان العبد يعذر عن الاجابة بعذر حقيقي او تقديرى كالنوم وقد الطهارة فاذا الاجابة واجبة على العبد بشرط الطافة فيعذر بزوال الطافة عن الاجابة مع بقاء وجوب التوحيد كذا قرر الشيخ رحمه الله في بعض مصنفاته * حتى اذا اداه الصبي كان فرضا لانفلا لانه ليس بتتوع الى فرض ونفل * الا ترى ان الصبي اذا آمن في صفره رمة احكام يثبت على صحة الايمان من حرمان الميراث ووقوع القرعة ووجوب صدقة الفطرة عليه * وهى احكام جعلت تبعا للايمان القرض فعرفنا ان ايمانه في حال الصبا وقع فرضا * وقوله الايمان الفرض تأكيده لانه بيان نوع الايمان فان الايمان ليس بتتوع الى فرض ونفل كما قلنا * وكذلك اى وكافز مه هذه الاحكام لم يجعل مرتبا اذا بلغ ولم يعد كلمة الشهادة ولو كان الايمان السابق منه فلا لما اجزأ عن الايمان الفرض لان النفل ادنى حالا من الفرض لغوات وصف الفرضية عنه فلا يجزى عن الفرض كالموصلى صبي في اول الوقت ثم بلغ في آخره لانيوب المؤدى عن الفرض * ولا يلزم عليه الوضوء قبل الوقت لانه نفل ونيوب عن الوضوء الفرض في الوقت لان الوضوء تبع للصلوة غير مقصود ولهذا يصح بدون ينة كستر العورة وانما المقصود حصول الطهارة لتوقف صحة الصلوة عليه وهذا المقصود يحصل بالنفل كما يحصل بالفرض بخلاف الايمان فانه راس الطاعات واصل العبادات فلا يمكن ان يتأدى الفرض منه بغيره كذا في بعض القوايد (قوله) ووضع اى اسقط عن الصبي التكليف باداء الايمان لان وجوب الاداء يثبت بالخطاب ولا خطاب في حقه * ولان اداء الايمان يحتمل السقوط عن البالغ فان من لم يصادف وقتا يمكن فيه من الاقرار فصدق قبله صنع ايمانه بالاجماع * وكذا اذا اكره على الكفر يسقط عنه وجوب الاقرار ويرخص له الاقدام على كلمة الكفر مع طمأنينة القلب فاذا سقط الوجوب عن البالغ يبعد الاكراه يجوز ان يسقط عن الصبي بعذر الصبا ايضا كذا قيل * وهذا في حق سقوط وجوب الاقرار مستقيم فاما وجوب الاعتقاد فينبى ان لا يسقط عن الصبي لانه لا يسقط عن البالغ بحال * وسياق كلام الشيخ وهو قوله وجلة الامر ما قلنا ان يوضع عنه المهدة يدل على سقوط وجوب الاعتقاد عنه ايضا لان ايجابه عليه لا يخلو عن عهدة اى تبة وهى لزوم عذاب الآخرة على تقدير التردد كما في حق البالغ * وذكر في بعض الشروح ان معنى قوله وضع عنه التكليف والزمام الاداء ان الزام اداء الايمان بالنظر في الايات ووصف الله تعالى كاهو باسائه وصفاته ساقط عنه وهو ما يحتمل السقوط عن البالغ بالثوم والاعوام وكذا اذا وصف بالسان مرة لا يلزمه بعد يصح القول بالسقوط عن الصبي

وكذلك اذا بلغ ولم يعد كلمة الشهادة لم يجعل مرتبا ولو كان الاول نفلا اجزئ عن الفرض ووضع عنه التكليف والزمام الاداء وجلة الامر ما قلنا ان يوضع عنه المهدة ويصح منه وله مالا عهدة في فيه لان الصبان اسباب المرحلة فجعل سببا لغفو عن كل عهدة تحتمل الغفو ولذلك لا يحرم الميراث بالقتل ولا يلزم عليه حرمانه بالكفر والرق لان الرق ينال في الاهلية للارث وكذلك الكهولة ينال في اهلية الولاية وانعدام الحق لعدم سببه او عدم اهليته لا يدرج امواله المهدة نوعان خالصة لانزاع الصبي بحال ومثوبة يتوقف لزومه على رأى الولي ولما كان الصبي عجزا صار من اسباب ولاية النظر وقطع ولايته عن الاغيار

(قوله) وحجة الامر اى الامر الكلى في باب الصغر وحاصل احكامه ان يوضع عن الصبي الهبة اى يسقط عنه عهدة ما يحتمل العفو * والمراد بالهبة هنا لزوم ما يوجب التبعة والمؤاخذه * ويصح منه وله اى من الصبي بان يباشر بنفسه وللصبي بان يباشر غيره لاجله * مالا عهدة اى لا ضرر فيه كقبول الهبة وقبول الصدقة وغيرها مما هو قمع محض * لان الصبا من اسباب الرحمة طبعاً فان كل طبع سليم يميل الى الترحم على الصغار * وشرباً لقوله عليه السلام من لم يرحم صغيرنا ولم يوقر كبيرنا فليس منا * فجعل صبا للعفو عن كل عهدة يحتمل العفو اى جعل الصبا سبباً لاسقاط كل تبعه وضمان يحتمل السقوط عن البالغ بوجه * واحتز به عن الردة فانها لا يحتمل العفو وعن حقوق العباد فانها حقوق محترمة يجب لمصالح المستحق وتعلق بقائه بها فلا يمتنع وجوبها بسبب الصبا كالامتنع عن حق البالغ بمذرة * ولذلك اى ولكون الصبا سبباً للعفو عن كل عهدة تحتمل العفو لا يحرم الصبي الميراث بسبب القتل حتى لو قتل مورثه عندما او خطأ يستحق ميراثه لان موجب القتل يحتمل السقوط بالعفو وباعذار كثيرة فيسقط بمذرة الصبا ويحمل كان المورث مات خنق الله * ولان الحر مان ثبت بطريق العقوبة وفصل الصبي لا يصلح سبباً للعقوبة لتصور معنى الحماية فيضله بخلاف الدبة فانها تجب لعصمة المحل وهو اهل لوجوه عليه اذ الصبا لا يبنى عصمة المحل * ولا يلزم عليه اى على عدم حرمان الصبي عن الارث بالقتل حرمانه عنه بالرق والكفر حتى لو ارثد الصبي الماقل والباذ بالله واسترق لاستحق الارث عن قريبه * لان الرق بنا في اهلية الارث لان اهلية الملك اذ الوارثة خلافة الملك والرق بنا في الملك لما سنينه * ولان توريث الرقيق عن قريبه توريث الاجنبى عن الاجنبى حقيقة لان الرقيق لما لم يكن اهلاً للملك ثبت الملك ابتداء لمولاه وذلك باطل * ولانه الحق بالاموال والمال ليس باهل للارث * وكذلك الكفر اى والارق الكفر فانه ينافى الارث لان الكفر ينافى اهلية الولاية على المسلم بقوله عن رجل ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً والارث مبنى على الولاية الاترى الى قوله عن رجل اخبرنا عن ذكرنا عليه السلام فهب لى من لذك وليا يرثى فانه يشير الى ان الارث مبنى على الولاية كذا ذكر الشيخ رحمه الله في شرح التقويم * وانعدام الحق وهو الارث ههنا لعدم سببه وهو الولاية كما في الكفر * او عدم اهليته اى اهلية المستحق كما في الرق لا يمد جزء اى عقوبة فلا يمتنع بسبب الصبا * الاترى ان من لا يملك الطلاق لعدم ملك الكاح او المقت لعدم ملك الرقة لا يمد ذلك عقوبة فكذلك هذا * ثم الشيخ رحمه الله اشار ههنا الى ان الولاية سبب الارث وذكر في عاملة الكتب ان سبب الارث هو اتصال الشخص باليتيم بقرابة او زوجية او اولاد فعلى هذا كانت الولاية من شروط الاهلية كالحرية * الا ان الشيخ لما نظر الى ان الكافر لا يخرج بقره عن اهلية الارث مطلقاً فانه يرث من كافر آخر وذلك لا يثبت بدون الاهلية بخلاف الرقيق فانه لا يرث من احد اصلاً فلم يكن اهلاً للميراث بوجه جعل الكفر من مزايا السبب والرق

منه لا للاهلية فعل هذا يكون الاتصال باليت مع الولاية سببا فانتفاء الولاية يثنى السببية
(قوله) واما الله بعد البلوغ فكذا * الله آفة توجب خلافا للعقل فيصير صاحبه مختلط
الكلام فيشبه بعض كلامه كلام العقلاء وبعضه كلام المجانين وكذا سائر اموره فكنا ان
الجنون يشبه اول احوال الصبا في عدم العقل يشبه الله آخر احوال الصبا في وجود اصل
العقل مع تمكن خلل فيه فكما الحق الجنون يؤول احوال الصغر في الاحكام الحق الله
بآخر احوال الصبا في جميع الاحكام ايضا * حتى ان الله لا يمنع صحة القول والفعل كالايمنها
الصبا مع العقل فيصح اسلام المتوفه وتوكله بيع مال غيره وطلاق منكوحة غيره وعتاق
عبد غيره ويصح منه قبول الهبة كما يصح من الصبي * لكنه اى الله * يمنع العهدة اى
ما يوجب الزام شئ ومضرة كالصبا فلا يطلب المتوفه في الوكالة بالبيع والشراء بتقد الثمن
وتسليم المبيع ولا يرد عليه باليب ولا يؤمر بالخصومة فيه ولا يصح طلاقه امرأة نفسه ولا
اعتاقه عبد نفسه باذن الولي وبدون اذنه ولا يبيع وشراؤه لنفسه بدون اذن الولي لان كل
ذلك من العهدة والمضار * ولما ذكر ان العهدة ساقطة عن الصبي والمتوفه لزم عليه وجوب
ضمان ما يستهلك المتوفه والصبي من الاموال عليها فانه من العهدة وقد ثبت في حقهما *
فاجاب عنه بقوله واما ضمان ما يستهلك من المال فليس بعهدة اى ليس من العهدة المنقبة
عنهما لان المنقبة عنهما عهدة تحتل العفو في الشرع وضمان اشلف لا تحتل العفو شرعا
لانه حق البد * ولان العهدة اذا استعملت في حقوق العباد يراد بهما ما يلزم بالعقود في اغلب
الاستعمال وهو المراد بها ههنا وضمان المستهلك ليس من هذا القبيل فلا يكون عهدة *
لكنه اى الضمان شرع جبرا لما استهلك من المحل المصنوع ولهذا قدر بالمثل وكون المستهلك
صيا ممدورا * او ممتوها اى بالنفا ممتوها لا ينافي عصمة المحل لانها ثابتة لحاجة البد اليه
لتناق بقاءه وقوام مصالحه به وبالصبا والله لا يزول حاجته اليه عنه فبقى مصنوعا فيجب
الضمان على المستهلك ولا يمنع بمذر الصبا والله * بخلاف حقوق الله تعالى فانها تجب بطريق
الابتلاء وذلك يتوقف على كمال العقل والقدرة * وبخلاف الحقوق الواجبة بالعقود لانها
لما وجبت بالمقد وقد خرج كلامهما عن الاعتبار عند استلزامه المضار لم يجعل العقود اسبابا
لذلك الحقوق في حقهما (قوله) وبوضع عنه اى عن المتوفه الخطاب كما يوضع عن الصبي
فلا يجب عليه العبادات ولا يثبت في حقه المقويات كما في حق الصبي وهو اختيار طائفة المتأخرين *
وذكر الفاضل الامام ابو زيد رحمه الله في التقويم ان حكم الله حكم الصبا الا في حق العبادات
فانه لا تسقط به الوجوب احتياطا في وقت الخطاب وهو البلوغ بخلاف الصبا لانه وقت
سقوط الخطاب * وذكر صدر الاسلام مشيرا الى هذا القول ان بعض اصحابنا ظنوا ان
الله غير ملحق بالصبا بل هو ملحق بالمرض حتى لا يمنع وجوب العبادات وليس كما ظنوا
بل الله نوع جنون قيمع وجوب اداء الحقوق جبريا اذ المتوفه لا يفت على عواقب الامور
كصبي ظهر فيه قليل عقل * وتحقيقه ان نقصان العقل لما اثر في سقوط الخطاب عن

واما الله بعد البلوغ فمثل
الصبي مع العقل في كل
الاحكام حتى انه لا يمنع
صحة القول والفعل لكنه
يمنع العهدة واما ضمان
ما يستهلك من المال فليس
بعهدة لكنه شرع جبرا
وكونه صيا ممدورا او ممتوها
لا ينافي عصمة المحل ويوضع
الخطاب عنه كالوضع عن
الصبي ويولى عليه ولا يلى
على غيره واما يفتق الجنون
والصغر في ان هذا المعارض
غير محذور فقبل اذا سلمت
امرأته مرض على ابيه
الاسلام او امه ولا يؤخر
والصبي محذور فوجب
تأخير

الصبي كما اثر عدمه في حقه أثر في سقوط الخطاب بعد البلوغ ايضا كما اثر عدمه في السقوط بان صار مجنونا لانه لا أثر للبلوغ الا في كمال العقل فاذا لم يحصل الكمال بحدوث هذه الافة كان البلوغ وعدمه سواء . قال الشيخ رحمه الله الخطاب يسقط عن المجنون كما يسقط عن الصبي في اول احوال الصبا تحقيقا للعدل وهو ان لا يؤدي الى تكليف مالمس في الوسم ويسقط عن المتوه كما يسقط عن الصبي في اخر احوال الصبا تحقيقا لافضل وهو نفي الحرج عنه نظرا ورحمة عليه . ويولى عليه اى ثبتت الولاية على المتوه لغيره كما ثبت على الصبي لان ثبوت الولاية من باب النظر وتقصان العقل مظنة النظر والمرحة لانه دليل العجز . ولا يلى هو على غيره لانه عاجز عن التصرف بنفسه فلا يثبت له قدرة التصرف على غيره . ولما جمع الشيخ بين اول احوال الصبا والمجنون وبين اخر احواله والمته ذكر ما يفسح به الفرق بين هذه الاشياء من الحكم فقال وانما يفرق المجنون والصغرى لا فرق بين المجنون والصغرى والمراد به اول احوال الصبا الذى لا عقل فيه لهي الا في ان هذا المارض اى المجنون غير محدود اذ ليس لزواله وقت معين ينتظره . فقل اذا اسلمت امرأة المجنون عرض على ابيه اوامه الاسلام في الحال ولا يؤخر العرض الى ان يعقل المجنون لان فيه ابطلا لحق المرأة والصغرى محدود فوجب تأخير العرض حتى لو زوج الصغرى ابنه الصغير الذى لا يعقل امرأة نصرانية اسلمت المرأة وطلبت الفرقة لم يفرق بينهما وتركها عليه حتى يعقل الصبي ولا يجب عرض الاسلام على احد في الحال لان للصغير حق الامساك للتمسك باسلام مثله وفي التعجيل قويته وليس في ترك الفرقة الا تأخير من غير ضرر ولا فساد في الحال لان عقل الصبي في او انه متهود على ذلك اجرى الله المسادة فكان التأخير اولى . فاذا عقل عرض عليه الفاضى الاسلام فان اسلم والا فرق بينهما . وانما صح العرض وان كان الصبي لا يخاطب باده الاسلام لان الخطاب انما يسقط عنه فاهو حق الله تعالى دون حق العباد ووجوب العرض ههنا لحق المرأة فيتوجه الخطاب عليه . ولا يؤخر الى بلوغ الصبي لان اسلام الصبي الماقل صحيح عندنا فيتحقق الاباه منه فلا يؤخر حق المرأة الى البلوغ كذا في شرح الجامع (قوله) واما الصبي الماقل والمتوه الماقل فلا يفرقان ببنى في وجوب العرض في الحال كلا يفرقان في سائر الاحكام حتى لو اسلمت امرأة المتوه الكافر يجب العرض على نفسه في الحال كما يجب في اسلام امرأة الصبي الماقل لان اسلام المتوه صحيح لوجود اصل العقل كاسلام الصبي الماقل نص على صحة اسلامه في مختصر التقوم . بخلاف المجنون لان اسلامه لالم يصح لعدم العقل لم يقد العرض عليه فوجب العرض على وليه دفعا للظلم عن المرأة بقدر الامكان . فان قيل قد وضع محمد رحمه الله العرض على ولي المتوه في الجامع فقال متهود نصراني زوجه ابوه النصراني امرأة نصرانية فاسلمت المرأة يمرض على ابيه الاسلام الى اخره . قلنا المراد منه المجنون فان سياق الكلام في تلك المسئلة ونظا ثرها يدل عليه . وقد يطلق المتوه على المجنون لان الته يشاء المجنون . وانما قيد المتوه بالماقل احترازا عن المجنون فان الصبي الماقل والمجنون

واما الصبي الماقل
والمتوه الماقل لا يفرقان

وان استويا في وجوب المرض في الحال قد اختلفا في ان الواجب في حق الصبي على نفسه دون وليه وفي المجنون المرض على وليه دون نفسه * فحصل بما ذكرنا ان المجنون يساوى المتوه والصبي الماقل في وجوب المرض في الحال ويفارقهما في ان الواجب في حق المرض على وليه وفي حقهما المرض على انفسهما * ويفارق المجنون الصغير في الوجوب في الحال وفي الوجوب على الولي ايضا * ويفارق المتوه الصغير الذي لا يملك في الوجوب في الحال ويساويه في الوجوب على النفس دون الولي وكذا الصبي الماقل (قوله) واما النسيان فكذا * قيل النسيان معنى يترى الانسان بدون اختياره فيوجب الغفلة عن الحفظ * وقيل هو عبارة عن الجهل الطارى وبطل اطراد هذين التعريفين بالنوم والاغما * وقيل هو جهل الانسان بما كان يعلمه ضرورة مع علمه بامور كثيرة لا بآنة * واحتترز بقوله مع علمه بامور كثيرة عن التام والمضى عليه قائمها خرجا بالنوم والاغما من ان يكونا طليين بشيء كانا يعلمانها قبل النوم والاغما * وبقوله لآبنة عن المجنون فانه جهل بما كان يعلمه الانسان قبله مع كونه ذا كرا لامور كثيرة لكنه باقة * وقيل هو آفة تكثر لمتخيلة مانعة من انطباع ما يرد من الذكر فيها * وقيل هو امر بدعي لا يحتاج الى التعريف اذ كل عقل يعقل النسيان من نفسه كايهم الجوع والمطام * ثم لا ينافي الوجوب لانه لا ينافي العقل ولا حكم الفعل ولا نقول كذا في مختصر التوقيم . ولكنه يحتمل ان يحتمل عذرا في حق الله تعالى لانه يدمر القصد اذ القصد الى فعل بعينه لا يتصور قبل العلم به كقصد زيارة زيد لا يتصور بدون زيد فصار في حكم المعجز فلا جرم يمكن ان يحتمل عذرا في بعض حقوق الله عز وجل . قال ابو اليسر النسيان سبب للمعجز لان الناس يعجز عن اداء الحقوق بسبب النسيان فيمنع وجوب اداء الحقوق كسائر الاعذار عند عامة اصحابنا لكنه لا يمنع وجوب الحقوق فانه لا يحتمل بالاهلية واليجاب الحقوق على الناس لا يؤدي الى ايقاعه في المخرج ليعتق الوجوب به اذا الانسان لا ينسى عبادات متوالية تدخل في حد التكرار غالبا فصار في حكم النوم ولهذا قرن النبي صلى الله عليه وسلم بين نسيان الصلوة والنوم عنها في قوله من نام عن صلوة او نسيها الحديث . وفي حقوق العباد لا يحتمل النسيان عذرا حتى اوافقت مال انسان ناسيا يجب عليه ضمانه لان حقوق العباد محترمة لحاجتهم كحرم بيانه لالابتلاء لانه ليس للعبد على العبد حق الابتلاء لظهور طاعته له بل حقه في نفسه وانها محترمة فيستحق حقوقا تتفق بها قوامها كرامة من الله تعالى وبالنسيان لا يفتوت هذا الاستحقاق فلا يمنع وجوبها . وحقوق الله تعالى ابتلاء له لاجل جلاله غنى عن المالمين وله ان يبتلى عباده بما شاء فكان يجب الحقوق منه على العباد ابتلاء لهم مع غناه عن افعالهم واقوالهم قال الله تعالى ومن جاهد قائما مجاهدا لنفسه ان الله لفي عن المالمين (قوله) لكن النسيان استدراك من قوله وفي حقوق العباد لا يحتمل عذرا يبنى انه لا يحتمل عذرا في حقوق العباد بوجه . لكنه اذا كان غالبا يصلح عذرا في حقوق الله تعالى . وقوله يلزم الطاعة صفة لغالبا . وقوله جمل من اسباب الغفلة خبر لكن اى اذا كان النسيان غالبا في عبادة بحيث يلزمها

واما النسيان فلا يفي في الوجوب في حق الله تعالى ولكنه يحتمل ان يحتمل عذرا ولكن حقوق العباد محترمة لحاجتهم لا ابتلاء وحقوق الله تعالى ابتلاء لكن النسيان اذا كان غالبا يلزم الطاعة اما بطريق الدعوة مثل النسيان في الصوم واما باعتبار حال البشر مثل التسمية في الذبحة جمل من اسباب الغفلة في حق الله تعالى لانه من جهة صاحب الحق اعترض فجعل سببا لغفلة في حقه بخلاف حقوق العباد لان النسيان ليس بعذر من جهة النسيان ضرر ان ضرب احدى وضرب يقع فيه المرء بالتقصير وهذا يصاح للتائب

واراد باللائمة ان لا يخلو الطاعة عنه في الاغلب اما بطريق الدعوة اى دعوة الطبع الى ما يوجب
النسيان مثل النسيان في الصوم فانه غالب فيه لان الطبع لما دعا الى الاكل والشرب بسبب الصوم
اوجب ذلك نسيان الصوم لان النفس لما اشتغلت بشئ يكون ذلك سببا لنفقتها عن غيره عادة
واما باعتبار حال البشر مثل التسمية اى مثل نسيان التسمية في الذبيحة فان ذبح الحيوان يوجب
خوفا وهبة لنفور الطبع عنه ويشتغل منه حال البشر ولهذا لا يحسن الذبح كثير من الناس
فيكثر الغفلة عن التسمية في تلك الحالة لا اشتغال قلبه بالخوف وليس المراد بيان حصر غلبة
النسيان على هذين الوجهين بل المراد بيان بعض اسباب الغلبة بدليل ان سلام الناس في الصلوة
غالب وليس يهذين الطريقين جعل اى النسيان الموصوف من اسباب المغو في حق الله تعالى
لجعل كان المفطرم يوجد في الصوم وجعل كان التسمية قد وجدت فتحل الذبيحة وانما جعلت
التسمية على الذبيحة من حقوق الله عز وجل لان الثابت عند وجودها الحل وعدها حرمة
الحرمة وهما من حقوق الله عز وجل لانه من جهة صاحب الحق اعترض الحضور بصنع الله
تعالى واقطاع اختيار البعد عنه بالكلية ثم قسم النسيان ليزين ما لا يصلح عذرا وما يصلح فقال
والنسيان ضربان ضرب اصيل واراد به ما يقع فيه الانسان من غير ان يكون معه شئ من اسباب
التذكر وهذا القسم يصلح عذرا لغلبة وجوده وضرب يقع المرأفة بالتقصير بان لم يباشر
سبب التذكر مع قدرته عليه وهذا الضرب يصلح للعتاب اى لا يصلح عذرا للتقصير ولعدم غلبة
وجوده قال الشيخ رحمه الله انما يصير النسيان عذرا في حق الشرع اذا لم يكن عن غفلة فاما اذا كان
عن غفلة فلا يكون عذرا كافي حق آدم عليه السلام وكنسيان المرء ما حفظه مع قدرته على تذكره
بالتكرار فانه انما يقع فيه بتقصيره فيصلح سببا للعتاب ولهذا يستحق الوعيد من نسي القرآن
بعد ما حفظه مع قدرته على التذكر بالتكرار * ولهذا قال ابو يوسف رحمه الله في مسافر نسي
الماء في رحله ونسيه وصلى انه بعيد لان هذا نسيان صدر عن تقصير لان رجل المسافر مدنا الماء
عادة بمنزلة قرية عامرة فكان مقصرا بترك الطلب فلا يعذر بهذا النسيان (قوله) والنسيان
في غير الصوم والذبيحة لم يجعل عذرا مثل مباشرة الحرم او المتكف ما قصد احرامه او اعتكافه
ناسيا لاحرامه واعتكافه * ومثل تكلم المصلي في صلوته في اى ركن كان ناسيا لصلوته *
ومثل تسليمه في غير التمدد ناسيا * او تسليمه على النبي في اى حال كان حتى فسد الحج
والاعتكاف والصلوة بهذه الاشياء ولم يجعل النسيان عذرا لان هذا النسيان ليس مثل النسيان
المقصود عليه في غلبة الوجود وهو نسيان الصوم والتسمية في الذبيحة لوجود هبة مذكرة
لهؤلاء تمنعهم عن النسيان اذا نظروا اليها فكان وقوعهم فيه لغفلتهم وتقصيرهم فلا يمكن الحاقه
بالتقصير عليه * حتى ان سلام الناس لما كان غالبا بان سلم في القعدة الاولى ظانا انها القعدة
الاخيرة * عذرا حتى لا قصد صلوته به لان القعدة محل السلام وليس للمصلي هيئة تذكره
انها القعدة الاولى فيكون مثل النسيان في الصوم فذلك لم يجعل عذرا (قوله) واما التوهم فكذا
التوهم فترة طبيعية تحدث في الانسان بلا اختيار منه وتتمتع الحواس الطاهرة والباطنة عن

والنسيان في غير الصوم لم يجعل
عذرا وكذلك في غير الذبيحة لانه
ليس مثل المصوم عليه
في غلبة الوجود فطلعت
التمدية حتى ان سلام الناس
لما كان غالبا عذرا

العمل مع سلامتها واستعمال العقل مع قيامه * فيعجز العبد به عن اداء الحقوق وهو معنى قوله فيعجز عن استعمال قدرة الاحوال اى يعجز عن الادراكات الحسية بعدم قدرته على استعمال الحواس * والاحوال ايضا افعال الاختيارية كالقيام والقعود والذهاب ونحوها فهو يعجز بالتوم عن تحصيل القدرة التى يحصل بها هذه الاحوال عند استعمال الآلات السليمة لانه لا اختيار له فى تلك الحالة * وفى عبارة اهل الطب هو يكون الحيوان بسبب منع رطوبة معتدلة منحصرة فى الدماغ الروح النفسانى من الجريان فى الاعضاء (وقوله) فيعجز عن كذا ليس بتحديد التوم اذا انغمض ونحوه داخل فيه لكنه ببيان اثر التوم * فلو جوب تأخير الخطاب للداء اللام متعلقة بالخطاب ببنى حكم التوم تأخير حكم الخطاب فى حق العمل به لاسقوط الوجوب لاحتمال الاداء حقيقة بالاتقاء واحتمال خلفه وهو القضاء على تقدير عدم الانتباه * وهذا لان نفس المعجز لا يسقط اصل الوجوب وانما يسقط وجوب العمل الى حين القدرة الا ان يطول زمان الوجوب ويتكرر الواجب فحينئذ يسقط دفعا للحرص والتوم لا يمتد عادة بحيث يخرج السيد فى قضاء ما فوته فى حال نومه فانه لا يمتد ليلا ونهارا عادة * واذ كان اى التوم * كذلك اى كائنا انه غير تمتد وغير مستلزم للحرص * لم يسقط الوجوب به لانه لا يخل بالاهلية لاهلية وجوب العبادات بالذمة والاسلام والتوم لا يخل بهما * قال ابو اليسر وقد اجمع المسلمون على هذا * ثم اوضح الشيخ ماذكر باراد قوله عليه السلام من نام عن صلوة الحديث فان قوله فلصلها اذا ذكرها دليل على ان الوجوب ثابت فى حق التائم والثانى * قال الامام البرغرى فى هذا الحديث اشارة الى ان الصلوة واجبة حالة التوم ولكن تأخر وجوب ادائها بمذر التوم لانه عليه السلام قال من نام عن صلوة ولو لم تكن واجبة حالة التوم لما كان ناسما عن الصلوة (قوله) ويتاى الاختيار اصلا لان الاختيار بالتمييز ولم يبق للناسيم تميز فلذلك بطلت عبارات التائم فيما يبنى على الاختيار مثل الطلاق والتناق والاسلام والردة والبيع والشراء وصار كلامه لعدم التميز والاختيار بمنزلة الحان الطيور فلا يمتد * فان قيل لا يشترط الاختيار فى الطلاق والتناق بدليل وقوعهما فى حالة الخطاء والاكراه والهزل وقد قال عليه السلام ثلث جد هن جد وهزلهن جد الحديث فينبى ان شفا فى حالة التوم ايضا . قلنا لا بد فهما من الاختيار لان الكلام لا يمتد بدونيه ولكن لا يشترط فهما الرضا بالحكم وفى الهزل والخطا والاكراه اصل الاختيار موجود وان عدم الرضا فيها بالحكم فلا تنسح وقوعهما فاما التوم فيعدم اصل الاختيار واليه اشار بقوله اسلافتم صيرورة البارة كلاما (قوله) والمسللى اذا قرأ فى صلوته وهو نائم فى حال قيامه لم تصح قرأته هو الختار لما قلنا . وكذا لا يمتد قيامه وركوعه وسجوده من الفرض لصدورها لاعن اختيار . واما القعدة الاخيرة فلا نص فيها عن محمد . وقيل انها تمتد من الفرض لانها ليست بركن ومنها على الاستراحة فلا يعم التوم فيجوز ان يحتمسب من الفرض بخلاف سائر الافعال فان منها على المشقة فلا يتأدى فى حالة التوم . وذكر فى الملية اذا نام فى القعدة كلها ثم اتيه فمليه ان يصدق

فاما التوم فيعجز عن استعمال قدرة الاحوال فاجوب تأخر الخطاب للداء لان التوم لا يمتد فلا يكون فى وجوب القضاء عليه حرج واذا كان كذلك فلا يسقط الوجوب قال التبي عليه السلام من نام عن صلوة او نساها فلصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها ويتاى الاختيار اصلا حتى بطلت عباراته فى الطلاق والتناق والاسلام وغير ذلك والمسللى اذا قرأ فى صلوته وهو نائم فى حال قيامه لم يصح قرأته

التشهد فان لم يعمل فسدت صلوة * وذكر في النوادر ان قراءة التائب تنوب عن العرض لان
 الشرع جعل التائب كالسقط في حق الصلوة كذا في الخلاصة . واذ انكلم التائب في صلوة لم تقصد
 صلوة لانه ليس بكلام لصدوره بمن لا يميزه وهو مختار المصنف . وذكر في المتن وقتاوى
 قاضي خان والخلصة ان المصل اذا نام وتكلم في حالة النوم تقصد صلوة من غير ذكر خلاف
 . وفي النوازل اذ انكلم في الصلوة وهو في النوم تقصد صلوة هو المختار . واذ ايقظه التائب في
 صلوة لا رواية في هذه المسئلة عن محمد ايضا فقال الحاكم ابو محمد الكفيني تقصد صلوة
 ويكون حدثا لانه قد ثبت بالنص ان الفقهية في صلوة ذات ركوع وسجود حدثت وقد
 وجدت ولا فرق في الاحداث بين النوم واليقظة الا ترى انه لو انكلم في الفصل كالموازل
 بشهوة في اليقظة وتقصد صلوة لان التائب في الصلوة كالسقط وهذا اخذ طمة المتأخرين
 احتياطا كذا في المتن * وعن شداد بن اوس عن ابي خنيفة رحمه الله انها تكون حدثا ولا
 تقصد صلوة حتى كان له ان يتوضا ويبنى على صلوة بعد الاتباه لان فساد الصلوة بالفقهية
 باعتبار معنى الكلام فيها وقد زال اليوم لغوات الاختار اما تحقق الحدث فلا يفتقر الى الاختار
 فلا يمتنع بالنوم وكان الفقهية في هذه الحالة حدثا سواء بتمتلة الرطاف فلا تقصد الصلوة .
 وقبل تقصد صلوة ولا تكون حدثا وهذا هو المذكور في عامة نسخ الفتاوى لان فساد
 الصلوة باعتبار معنى الكلام في الفقهية والنوم كاليفظة في حق الكلام عند الأكثر كما قلنا واما
 كونها حدثا فباعتبار معنى الجناية وقد زال اليوم الا ترى ان فقهية الصبي في الصلوة لا يكون
 حدثا لزوال معنى الجناية عن فعله . ومختار المصنف رحمه الله انه اى فعل الفقهية من التائب
 لا يكون حدثا ولا يقصد الصلوة لما ذكر في الكتاب (قوله) واما الاغماء فكذا . الاغماء قور
 ينزل القوى ويمسجه ذوالعقل عن استعماله مع قيامه حقيقة كذا فسره الشيخ ابو المعين
 رحمه الله . وقال غيره هوافة توجب انحلال القوة الحيوانية بقسمة . وانه لا يخل بالاهلية
 كالنوم لان المعجز عن استعمال العقل لا يوجب عدم العقل فيبقى الاهلية بقاءه كن عجز عن
 استعمال السيف لم يروى ثر ذلك في السيف بالاعدام الا ترى انه لا يولى عليه كما يولى على الصبي
 والجنون وان اتى صلى الله عليه وسلم لم يكن معصوما عنه ولو كان فيه زوال العقل بعصم عنه
 كاعصم عن الجنون قال الله تعالى مانت بنعمة ربك بمجنون . وهو اى الاغماء اشد من النوم
 يعنى في كونه عارضا وفي نوت الاختيار والقوة . لان النوم فترة اصلية اى طبيعية بحيث لا
 يخاف الانسان عنه في حال صحته فمن هذا الوجه يمتثل كونه عارضا وان تحققت العارضية فيه
 باعتبار انه زائد على معنى الانسانية ولا يزيل اصل القوة ايضا وان وجب الجزء عن استعمالها ويمكن
 ازالته بالتبعية وهذا اى الاغماء عارض من كل وجه لا زائدا على الانسان قد يخاف عنه في مدته فكلما اقوى
 من النوم في الما رضية . وهو ينافي القوة اصلا لما قلنا انه مرض من زيل القوى ولهذا لا يمكن
 ازالته بفعل احد بخلاف النوم لانه عجز عن استعمال القوة مع وجودها ولهذا يزول بالتبعية

واذ انكلم التائب في صلوة لم
 تقصد صلوة واذ ايقظه
 التائب في صلوة فقد قيل
 تقصد صلوة ويكون حدثا
 وقيل تقصد صلوة
 ولا يكون حدثا وقيل يكون
 حدثا ولا تقصد صلوة
 والصحيح انه لا يكون حدثا
 لان الفقهية جعلت حدثا
 لقبحها في موضع المناجات
 وسقط ذلك بالنوم ولا يقصد
 ايضا لان النوم يبطل حكم

الكلام

* الأثرى توضيح لكونه أشد من النوم يعني ظهر أثره في الحكم حيث صار الأغما حداً
 في كل حال مضطجماً كان أو قاعداً أو قائماً أو راكعاً أو ساجداً والنوم ليس يحدث في بعض
 الأحوال لانه بذاته لا يوجب استرخاء المفاصل الا اذا غلب فيه تئيد يصير سبباً للاسترخاء فيكون
 حداً * ثم ذكر فرقا آخر بين الأغما والنوم فقال والنوم فقال والنوم لازم للإنسان باصل الحلقة فيكون
 كثير الوقوع فلماذا كان النوم من المضطجع في الصلوة اذا لم يعمده حداً لا يمنع البناء بعتلة
 الرعاف * وقيد بالمضطجع لان نوم الرأكع والساجد والقائم في الصلوة ليس يحدث * وبعد
 التعمد لان المصل اذا نام مضطجماً متعمداً انتقض وضوءه وبطلت صلوة بلا خلاف * فلما
 اذا نسي في الصلوة من غير تعمد قال نائماً حتى اضطجع فقد اختلف فيه قال بعضهم ينتقض
 طهارته ولم يفسد صلوة لانه حدث سماوى فله ان يتوضأ ويبنى وقال بعضهم لا تنقض صلوة
 ولا ينتقض طهارته كما لو نام في السجود كذا في فتاوى قاضى خان * ثم بين وجهين في الاغما
 كل واحد منهما يمنع البناء فقال والاغما من العوارض النادرة في الصلوة فكل من في معنى ماورد
 به النص وهو الحدث الذى يقبل وجوده في جواز البناء * وهو اى الاغما فوق الحدث
 في المنع من الصلوة لانه مع كونه حداً في جميع الاحوال غل بالقل وكل واحد منهما مؤثر
 في المنع من الاداء لانه مفترق الى كل واحد منهما كذا في بعض الفتاوى * فلحق الاغما
 بالحدث لهذين الوجهين كما لو تلحق الجنابة به * ومنع البناء على كل حال مضطجماً كان المني
 عليه او غير مضطجع قليلاً كان الاغما او كثيراً * ويختلفان اى النوم والاغما فيما يجب من
 حقوق الله تعالى بطريق الخبر فيصلح الاغما عذراً مسقطاً في البض ولا يصلح النوم عذراً
 مسقطاً بحال * لان الاغما مرض بنا في القوة اصلاً فلا يجب الاداء في الحال للمعسر . وقد
 يحتمل الامتناد بمعنى في حق بعض الواجبات . على وجه توجب الحرج اى يوجب عدم
 اعتبار امتداده الحرج بدخول الواجب في حد التكرار * فيسقط به اى بالحرج او بالامتداد
 اداء الواجب عنه اصلاً يعنى يسقط منه حقيقة الاداء للجز وخلفه وهو القضاء للحرج *
 واذا بطل الاداء اى سقط وجوب الاداء اصلاً . بطل الوجوب اى نفس الوجوب * لما قلنا
 في باب الاهلية ان الوجوب غير مقصود بنفسه بل المقصود منه الاداء فلما سقط لم يبق الوجوب
 لعدم القائمة * وهذا اى سقوط الاداء بالاغما عند امتداده استحسان * وكان القياس ان
 لا يسقط بالاغما شيئاً وان طال كاذب اليه بشر ين غياث المر بسى لانه مرض لا يؤثر في العقل
 ولكنه يوجب خلافاً في القدرة الاصلية فيؤثر في تأخير الاداء ولا يوجب سقوط القضاء
 كالنوم * والفرق ما ذكرنا ان الاغما قد يقصر وقد يطول عادة في حق بعض الواجبات فاذا
 قصر اعتبر بما يقصر عادة وهو النوم فلا يسقط به القضاء واذا طال اعتبر بما يطول عادة وهو
 الجنون والصغر فيسقط القضاء * وامتداد الاغما في الصلوات ان يزيد على يوم وليلة باعتبار
 الاوقات عند ابي حنيفة وابي يوسف وباعتبار الصلوات عند محمد رحمهم الله على ما ضربناه

واما الاغما فانه ضرب
 مرض وفوت قوة حتى كان
 النبي صلى الله عليه وسلم غير
 معصوم عنه والاغما في
 فوت الاختيار وفي فوت
 استعمال القدرة مثل النوم
 حتى منع محبة العبادات وهو
 اشده لان النوم فترة اصلية
 وهذا عارض يناق في القوة
 اصلاً لا يرى ان التام اذا
 كان مستقراً لم يكن نومه
 حداً لانه بمنته لا يوجب
 الاسترخاء لمحال الاغما
 بكل حال يكون حداً والنوم
 لازم باصل الحلقة وكان
 النوم من المضطجع في
 الصلوات اذا لم يتممه حداً
 لا يمنع البناء والاغما من
 العوارض النادرة في الصلوة
 وهو فوق الحدث فلم يكن
 يلحق به ومنع البناء على كل
 حال ويختلفان فيما يجب من
 حقوق الله تعالى جبراً لان
 الاغما مرض يناق في القدرة
 اصلاً وقد يحتمل الامتناد
 على وجه يوجب الحرج
 فيسقط به الاداء اذا بطل
 الاداء بطل الوجوب لما قلنا
 وهذا استحسان وكان
 القياس ان لا يسقط به شيئاً
 من الواجبات مثل النوم

في الجنون * وقال الشافعي رحمه الله امتداده بامتناع وقت الصلوة حتى لو كان مغفياً عليه وقت صلوة كامل لا يجب عليه القضاء لان وجوب القضاء يبنى على وجوب الاداء * وقرى بين النوم والاغناء فان النوم عن اختيار منه بخلاف الاغناء * ولكنا استحسننا حديث علي رضي الله عنه فانه اغنى عليه اربع صلوات تقضاهن * وعار بن ياسر اغنى عليه يوماً وليلة فقضى الصلوات * وعبدالله بن عمر رضي الله عنهما اغنى عليه اكثر من يوم وليلة فلم يقض الصلوات فمرنا ان امتداده في الصلوات بما ذكرنا كذا في المبسوط * وذكر في بعض المواضع ان القضاء يجب على النسيء عليه بالاجماع اذ لم يزد الاغناء على يوم وليلة وذلك يدل على ان قوله فيه مثل قولنا فيحمل على ان له فيه قولين وفي الصوم لا يعتبر امتداده حتى لو كان مغفياً عليه في جميع الشهر ثم افاق بعد مضيه يلزمه القضاء ان تحقق ذلك الا عند الحسن البصري رحمه الله فانه يقول سب وجوب الاداء لم يتحقق في حق زوال عقله بالاغناء ووجوب القضاء يبنى عليه وقتلنا ان الاغناء عذر في تأخير الصوم الى زواله لافي اسقاطه لان سقوطه بزوال الاهلية او بالخرج ولا تزول الاهلية به لما ينال ولا يتحقق الخرج به ايضا لانه انما يتحقق فيما يكثر وجوده وامتداده في حق الصوم نادر لانه مانع من الاكل والشرب وحيوة الانسان شهراً بدون الاكل والشرب لا يتحقق الا نادرة فلا يصلح لبناء الحكم عليه وفي الصلوة امتداده غير نادر فيوجب حرجاً فيجب اعتباره * وفي ذلك اي في اعتبار امتداده في حق الصلوة جاءت السنة كما بينا * فلم يوجب حرجاً منصل بقوله وفي الصوم نادر اي لم يوجب امتداده في الصوم حرجاً (قوله) اما الرق فكذا * الرق في اللغة هو الضعف يقال ثوب رقيق اي ضعيف الشئ ومنه رقة القلب * وفي عرف الفقهاء هو عبارة عن ضعف حكمي تنهيا الشخص به لقبول ملك الغير فيملك بالاسيلاء كما يملك الصيد ومساير المباحات * واحترز بالحكمي من الحيواني فان العبد ربما يكون اقوى من الحر حاساً لان الرق لا يوجب خلافاً في سلامة البنية ظاهراً وباطناً لكنه وان قوى عاجز عما يملكه الحر من الشهادة والقضاء والولاية والنزوح ومالكية المال وغيرها * ولا يلزم عليه ان اهل الحرب ارقاء حتى ملكوا بالاسيلاء ثم ان تصرفهم نافذة وانكسرت صحبة وشهادتهم فيما بينهم مقبولة واملاكهم ثابتة لان ثبوت وصف الرق قيم بالنسبة الناحية صاروا عرضة للملك في حقنا فاما فيما بينهم فلم يحكم الاحرار بناء على دياتهم فيما بينهم بالحرمة فيثبت هذه الاحكام في حقهم * شرع اي الرق جزء في الاصل اي في اصل وضعه وابتداء ثبوته فان الكفار لما استنكفوا عبادته عز وجل وصبروا انفسهم ملحقه بالجسادات حيث لم يتنفخوا بقوله ومهمهم وابصارهم بالتأمل في آيات الله تعالى والنظر في دلائل وحدانيته جازاهم الله تعالى في الدنيا بالرق الذي صاروا به محال الملك وجعلهم عبيد عبيده والحقهم باليهام في التملك والانتدال ولكونه جزء الكفر في الاصل لا يثبت على المسلم انتداه * ولكنه في البقاء صار من الامور الحكمية اي صار في حالة البقاء ثابتاً بحكم الشرع حكماً من احكامه من غير ان يراعى فيه معنى

وفي الصوم لا يستبرأ امتداده لان امتداده في الصوم نادر وكذلك في الزكوة وفي الصلوة غير نادر في ذلك جاءت السنة فلم يوجب حرجاً واما الرق فانه يحجز حكمي شرع جزء في الاصل لكنه في البقاء صار من الامور الحكمية به بصير المرء عرضة للملك والانتدال

الجزاء ومن غير ان يلتفت الى جهة العقوبة فيه حتى يبقى العبد رقيقا وان اسلم وصار من الاتقياء ويكون ولد الامة السطوة رقيقا وان لم يوجد منه ما يستحق به الجزاء وهو كالخراج فانه في الابتداء يثبت بطريق العقوبة حتى لا يتبدأ على المسلم ولكنه في حال البقاء صار من الامور الحكمية حتى لو اشترى المسلم ارض الخراج لم عليه الخراج * والرضعة المعرض للامر اى الذى نصب لامر فلة من الرض يقال فلان جعل عرضة لبلاء اى منصوبا له بحيث يعرض عليه ومنه قوله تعالى ولا تجعلوا الله عرضة لامعانكم اى معرضا لها فتبتلوه بكثرة الحلف به * والمعنى هنا ان الانسان بسبب الرق يصير معرضا ومنصوبا لقتل والابتذال اى الامتيان (قوله) وهو وصف لا يحتمل التجزى * اصله التجزؤ بالهمز لكن الفقهاء ليسوا الهزمة تخفيا كما هو مذهب بعض العرب في المهورات فصار يجزوا بالواو ثم قبلوا الواو ياء لوقوعها طرفا مضموما ما قبلها فقالوا التجزى ومثله التوضؤ والتوضى اى الرق لا يحتمل التجزى ثبوتا وزوالا * وقال محمد بن سلة البلخى من مشايخنا انه يحتمل التجزى ثبوتا حتى لو فتح الامام بلدة ورأى انصراب في ان يسترق انصافهم فتذلل منه * والاصح انه لا يتجزى لان سيده وهو القهر لا يتجزى اذ لا يصور قهر نصف الشخص شيئا دون النصف والحكم بثنى على السبب كذا في المبسوط * ولانه اثر الكفر وهو لا يتجزى * ولانه شرع عقوبة وجزاء ولا يتصور ايجاب العقوبة دلى النصف مشاعا دون النصف * والحاصل ان الحل لا يتجزى في قبول هذا الوصف كالاتجزى في انصافه بالعلم والجبرل وكان المرأة لا تجزى في انصافها بالحل والحرمه * ثم استدل على انه ذكره هو مذهب اصحابنا بالمسئلة المذكورة فان محمدا ذكرها في آخر دعوى الجامع من غير ذكر خلاف فدل انه مذهب اصحابنا جميعا * انه يجعل عبدا في شهادته وان لم يثبت الملك للمقر له الا في النصف حتى لو انضم اليه مثله لم يجعل بمنزلة حر واحد في الشهادة كما جعلت المرأة تان بمنزلة رجل واحد فيها * وفي جميع احكامه مثل الحدود والارث والنكاح والحج والجمعة (قوله) وكذلك اى ومثل الرق العتق الذى هو ضد الرق في انه لا يقبل التجزى لان العتق في الشرع عبارة عن قوة حكمية يصير الشخص به اهلا للملكية والشهادة والولاية ويتمتع بها عن يد المستولى حتى لا يملكه وان قهره كذا قال القاضى الامام فى الاسرار وثبوت مثل هذه القوة لا يتصور فى البعض الشاع دون البعض * وفى قوله هو ضده اشارة الى دليل عدم تجزئه فان اراق لالم يكن متجزى يازم منه ان لا يكون العتق متجزى لان هذا الحل لا يخلو عن احد هذين الضدين اذ لا واسطة بين الحرية والرق فلزم من عدم تجزى الرق عدم تجزى العتق ضرورة * وهذا اتفاق بين اصحابنا حتى ان معتق البعض لا يكون حرا اصلا اى لا يثبت له حرية فى البعض ولا فى الكل عند اى حنيفة رجحه الله وان كان مذهبه ان الاعتناق يتجزى بل هو رقيق فى شهادته وسائر احكامه كما كان * وانما هو مكتب جواب ما يقال ان معتق البعض لا كان مثل العبد فى الاحكام فلا تأتة الاعتناق فقال ان معتق البعض

وهو وصف لا يحتمل
التجزى فقد قال فى
الجامع فى مجهول النسب
اذا اقران نصفه عبد فلان
انه يجعل عبدا فى شهادته
وفى جميع احكامه

مكاتب اى صار حكمه بالاعتاق حكم المكاتب من حيث ان المولى لا يملك بيعه وان العبد
 احق بمكاتبه وانه يخرج الى الحرية بالسعاية وان بعض الملك زال عنه كما زال عن المكاتب
 ملك اليد المولى الا انه لا يرد الى الرق بالتعجير بخلاف المكاتب لان السبب في المكاتب
 عقد يحتمل الفسخ وهو الكتابة والسبب ههنا ازالة ملك لا الى احد وذلك لا يحتمل
 الفسخ * فابو حنيفة رحمه الله في معتق البعض اعتبر جانب الشريك فمالك لما بقي عنده في
 نصيبه تعذر اثبات العتق في الحال لانه لو ثبت ثبوت في الكل لعدم تجزئه فتوقف في الحكم
 بالعتق الى ان يردى السعاية ويسقط الملك بالكلية فحيثما يحكم بالعتق * وابو يوسف ومحمد
 رحمهما الله نظرا الى جانب العبد فانه لما استحق العتق في النصف عملا باضافة الاعتاق
 اليه ثبت في الكل لعدم تجزئه كما في الطلاق * ثبت بما ذكرنا ان الرق والعتق لا يقبلان
 التجزى باتفاق بين اصحابنا * وعند الشافعي رحمه الله ان صدر العتق من موسر فكذلك
 وان صدر من معسر فانه يحتمل التجزى * وكذلك الرق حتى لو اعتق احد الشريكين نصيبه
 من العبد وهو معسر عتق نصيبه وبقي الباقي رقيقا كما كان يباع ويوهب لما روى عن
 النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من اعتق شقصا له في عبد ضمن لشريكه ان كان موسرا
 والا عتق ما عتق ورق مارق * لان الاعتاق وجد في النصف فثبت موجه في القدر
 الذى اخسيف اليه ولا احتمالة في اتصاف البعض منه بالحرية والبعض ببارق لان هذه
 اوصاف شرعية تذكر فكما قال ابو حنيفة رحمه الله في الملك انه زال عن البعض وبقي في
 البعض فانصف البعض بكونه مملوكا والبعض بكونه غير مملوك اقول في حق العتق النصف
 الذى زال الملك عنه حرو النصف الاخر رقيق الا ان لهذا الوصف اثرا منها ما يمكن
 اظهار الاثر في البعض وهو المالكية ومنها ما لا يمكن وهو الشهادة والولاية * فثبتنا ما لا يمكن
 وتوقفنا فيما تعذر الى حين تمام العتق * والجواب ما بينا ان الجمع بين الرق والحرية في
 شخص واحد مستحيل لانها صفات متضادان لا يتميزان كما لا يمكن الجمع بين الحل والحرمة
 في شخص واحد * وما ذكر من الحديث معارض بما سنذكره فلا يصح التمسك به *
 او ما دل بان المراد من قوله عتق ما عتق يعتق سماء عتقا باعتبار المالك ومن قوله رق
 مارق حقيقة لانه رقيق ولا كلام فيه انما الكلام في انه هل يبقى على حاله رقيقا ام يخرج
 الى العتق بالسعاية ولا ذكر له في هذا الخبر كذا في الطريقة البرغرية * ثم ان اصحابنا كما
 اتفقوا على عدم تجزى الرق والعتق اتفقوا على ان الملك وهو المعنى المطلق للتصرف
 الخارج لغيره عنه قابل للتجزى ثبوتا وزوالا لاجمع الكل عليه فان الرجل لو باع عبده
 من اثنين يجوز بالاجماع وثبت الملك لكل واحد منهما في النصف ولو باع نصف عبده
 بقي الملك له في النصف الاخر باجماع ولا يزول عن النصف المباع لا غير * وانما عرفت
 احكام الرق والعتق والملك في التجزى فاعلم انهم اختلفوا في تجزى الاعتاق فقال ابو
 يوسف ومحمد رحمهما الله الاعتاق لا تجزى حتى لو اعتق نصف عبده او اعتق احد

وكذلك العتق الذى هو ضده
 حتى ان معتق البعض لا يكون
 حرا اصلا عند ابي حنيفة
 رحمهما الله في شهادته وسائر
 احكامه وانما هو مكاتب
 وقال ابو يوسف ومحمد
 رحمهما الله الاعتاق افعال
 العتق فلا يتصور دونه وانما لم
 يكن الاعمال متجزيا لم يكن
 الفعل متجزيا كالتطليق
 والطلاق

الشريك نصيبه يعتق كله لقوله عليه السلام من اعتق شقصه في عبد عتق كله ليس لله فيه شريك * ولان الاعناق انفعاله العتق اى لازمه الذى يتوقف وجوده عليه يقال اعتقه فتق كما يقال كسره فانكسر فلا يتصور الاعناق بدون العتق كما لا يتصور الكسر بدون الانكسار لاستحالة وجود المزوم بدون اللازم واذا لم يكن الانفعال هنا وهو العتق متجزيا لم يكن الفعل وهو الاعناق متجزيا ضرورة * كالتطبيق والطلاق فان الطلاق الذى هو انفعال التطبيق لما لم يكن متجزيا لم يكن التطبيق الذى هو الفعل متجزيا * ولا وجه لقول يتوقف الاعناق لانه صدر من المالك فوجب تنفيذ وفاعله في البعض يستدعى ثبوت العتق في الكل * ولا معنى لقول من قال ان الاعناق تصرف في المالية دون اثبات العتق لان الحيوان ثبت دينا في الذمة في باب الاعناق وان اعناق مالمس بما يصح كالجنين وكام الولد على اصل ابى حنيفه رحمة الله ولو كان الاعناق تصرفا في المالية لما ثبت الحيوان دينا في الذمة فيه لانه لا يثبت في الذمة بدلا عن المال * بوضعه ان الاستيلاء والذى هو حق العتق لا يتجزى حتى لو استولد الجارية المشتركة صارت كلها ام ولد له فحققة العتق بعدم التجزى اولى * وكذلك اعناق ام الولد لا يتجزى حتى لو ادعى الشريكان ولد جارية مشتركة بينهما وصارت ام ولد لهما ثم اعتق احدهما نصيبه عتق نصب الاخر في الحال فكذا اعناق القبة * وقال ابو حنيفة رحمة الله الاعناق تجزى حتى لو اعتق شقصا من عبد لا يعتق الكل ولكن يفسد الملك في الباقي حتى لم يكن له ان يملكه الغير ولا ان يقيه في ملكه بل يصير كالمكاتب على ما بينا لقوله عليه السلام من اعتق شقصا له في عبد قوم عليه نصيب شريكه ان كان موسرا وان كان مصريا يبقى العبد في نصيبه غير مشقوق عليه اى يؤخذ منه على المهلة والرق * ولما روى سالم عن ابيه عن النبي صلى الله عليه وسلم من اعتق شقصا له في عبد كلف عتق بقيته وهو المراد من قوله عليه السلام عتق كله اى سيصير عتقا باخراج الباقي الى العتق بالسعاية فكان بآنا انه لا يستند فيه الرق * ولان الاعناق ازالة ملك الميم بالقول فتجزى في المحل كالبيع وذلك لان نفوذ تصرف المالك باعتبار ملكه وهو مالك للمالية دون الرق لانه اسم لضعف شرعى ثابت في اهل الحرب مجازاة وعقوبة على كفرهم كما قلنا وهو لا يحمّل التملك لانه شرع عقوبة بالجنانية على حق الله تعالى فان حرمة الكفر حقه على الخصوص فيكون جزاؤه حقا له كحد الزنا فلا يصلح ان يكون مملوكا له ولعل يعلق بقاء الملك بقا الرق في المحل لا يدل على انه مملوك له كعتاقه بالحيوة فانها شرط الملك ثبوتا وبقا وذلك لا يدل على ان الحيوة مملوكة له * واذا ثبت انه لا يملك الا المالية كان الاعناق منه تصرفا في ازالة ملك المالية فيقبل التجزى لان العبد من حيث انه مال متجزى كالثوب الا انه اذا ازاله الى العبد والعبد لا يملك نفسه كان اسقاطا للمالية واسقاطا عليها يوجب زوال الرق وثبوت العتق فكان فعله اعتقا بواسطة ازالة المالية على معنى انه اذا تم ازالته الملك بطريق الاسقاط يعقبه العتق لان يكون

وقال ابو حنيفة رحمة الله
الاعناق ازالة الملك
متجزى تعلق به حكم
لا يتجزى وهو العتق

فعل المزيل ملاقيا للرق * كالتفائل ضله لايجل الروح وانما يجل البنية ثم يقض البنية
 تزهق الروح فيكون فعله قتلا * وكشراء القريب يكون اعتنا بواسطه التملك لا بدون
 الواسطة فهذا معنى قوله الاعناق ازالة الملك متجيز تعلق به اى بهذه الازالة على تناول
 الاسقاط حكم لا يتجزى * وقوله لانه اى العتق عبارة عن سقوط الرق دليل على ان العتق
 متعلق بالاعتناق بواسطه اى لانعنى ثبوت العتق الذى هو القوة الشرعية الاسقوط الرق
 الذى هو الضعف الشرعى لان زوال الضعف يوجب قوة بحسبه لا بحالة
 وسقوط الرق حكم لسقوط كل الملك وذلك لان ثبوت الرق فى الاصل لما كان بطريق
 العقوبة كان ينبغي ان لا يبق الرق بعد صيرورته من اهل دار الاسلام وان ثبتت الحرية باللعنى
 الاصلى وهو ان لا ادعى مكرم محترم الا انه يمنع ثبوت الحرية لقيام ملك المولى فكان بقائه
 الرق بعد صيرورته من اهل دار الاسلام متعلق حق المولى فادام حق المولى قائما فى الحال
 يبق الرق وينبغى العتق واذا زال الملك والمالية بالكلية اتنى الرق وحدث العتق فثبت ان
 سقوط الرق حكم سقوط الملك بالكلية * وقوله لانه اى العتق عبارة عن سقوط الرق
 تساع فى العبادة لانه عبارة عن ثبوت القوة الا ان سقوط الرق من لوازمه فيعتبر به عند كما
 ان الحركة ليست بعبارة عن زوال السكون بل معنى يلزم من وجوده زوال السكون فيعوز
 ان يعبر بالحركة عن زوال السكون * ومثله تفسير الموت بزوال الحياة فانه تفسير يلزمه
 او هو امر وجودى يلزم منه زوال الحياة عنداهل السنة * وصار ذلك اى اسقاط الملك
 الذى هو متجيز وتعلق العتق الذى هو غير متجيز به * كاعداد اعضاء الوضوء فى حكم الفصل
 فانها متجيز فيه وتعلق بها اى بفصلها اباحة الصلوة التى هى غير متجيزية حتى كان فاسدا
 بعض الاعضاء منطهرا ومنزلا للحدث عن ذلك البعض وتوقف اباحة الصلوة على غسل
 الباقي * وكذلك اى كاعداد اعضاء الوضوء اعداد الطلاق للتحريم فانها متجيزية وتعلق بها
 الحرمة الفليظة التى هى غير متجيزية حتى كان موقع الطلقة والطلاقين مطلقا وتوقف ثبوت
 الحرمة على كان الصدد فكذا ههنا * الا ان العبد استحق بازالة الملك حق العتق لان
 الازالة لماصحت استحق ان يعتق بقدرة لان الاعتناق اقوى من التدبير والاستيلاء ولما استحق
 العتق للحال ولم يحتل النقص وجب تكيله من طريق السعاية فيعمل العبد مكابيا بخر وجهد
 * ولان فى الكتابة تأخر حق العبد فى العتق وفى القول يعتق الكل بطلان ملك الذى لم يعتق
 فكان التأخير اولى كذافي الاسرار * وبما ذكرنا خرج الجواب عما يقال فقد كرمتم فى مسألة
 استعارة الفاظ العتق لطلاق ان معنى اللفظ اثبات العتق الذى هو القوة وذلك موجب التصرف
 شرعا وقلتم ايضا فى مسألة الشهادة على اعتناق المولى عبده انها لا تقبل بدون دعوى العبد
 لان الاعتناق اثبات العتق وهو حقه ثم ذكرتم ههنا انه ازالة الملك لا اثبات العتق وهو
 ناقص لان تصرف المولى وان كان ملاقيا للملك والمالية لكنه طريق ثبوت العتق فكان
 العتق مضافا الى تصرفه لانه سلك طريق حدونه واعمال العلة فيعطى تصرفه حكم العلة كما

لانه عبارة عن سقوط الرق
 وسقوط الرق حكم لسقوط
 كل الملك فاذا سقط بعضه
 فقد وجد شطره
 العتق وصار ذلك كاعداد
 الوضوء انها متجزية تعلق
 بها اباحة الصلوة وهو غير
 متجزية وكذلك اعداد
 الطلاق لا تحريم

لوقطع الحبل حتى سقط القنديل يقال اسقط لانه اعلم العلة وهي الثقل بإزالة المسكة ومتى ثبت أنه تصرف في المال بالاسقاط لاحداث العتق كان المقصود من التصرف العتق وبه يسمى التصرف ثم اذا اردت الاستعارة لابد من ان ينظر الى المعنى الذى قصد بالتصرف وهو اثبات العتق الذى يقى عن القوة لان الاتصال بين العتق انما يكون فى المعنى الخاص الذى هو مقصود التصرف دون الطريق الذى ليس بمقصود وفى مسئلتنا العتق غير ثابت بعد وانما نحن فى طريق الوصول الى المقصود فتراعى معنى ازالة الملك والمالية فتقول هو متصرف فى الملك وهو متجز وما دام شيء من المالية قائما فى المحل لا يثبت العتق كالتعديل يبقى معلقا ما دام شيء من المسكة قائما * وعلى هذا الخط يجرى تخرىج المسائل فى اعتبار المقصود من التصرف واعتبار طريق ما هو المقصود كذا ذكر الشيخ ابو الفضل رحمه الله فى اشارات الاسرار * وأما استدلالهم بان الحيوان لا يثبت دينا فى الذمة فيه فليس بحجج لانه انما لا يثبت دينا فى الذمة فى عقد تملك المال بالمال لئلا يؤدى الى الربوا اذ فيه ضرب جهالة فيقتل استيفاء الزيادة وأما فى عقد اسقاط المال فلا يؤدى اليه فيثبت * وانما جاز اعتناق الجنين لانه فى البطن مال على ما عرف فى الفص * وكذا ام الولد مال عندناى خيفة رجه الله ولكن لا قيمة لها فيصح اعتاقها لوجود المالية ولا يجب الضمان باستهلاك لعدم النجوم * وقوله الاستيلاء لا يتجزى غير مسلم ايضا بدليل أن مدبرة بين اثنين لو استولدها احدهما صار نصيبه ام ولدها ومصيب الآخر ببقى على حاله وكذا مكاتب بين اثنين استولدها احدهما لا يصير نصيب الآخر ام ولدها فاما القنة فاما يصير كلها ام ولدها لانه غير متجز ولكن لان السبب قد تحقق فى جميعها وهو ثبوت نسب الولد والنسب قد ثبت فى جميعها قلنا بانقال ملك الشريك اليه بالقيمة ان كان ممكنا وذلك فى القنة دون المدبرة والمكاتب فيقتصر حكمه فيها على نصيبه ويتعدى الى نصيب الشريك فى القنة * وكذا اعتناق ام الولد متجز اذ لم يعتق باعتاقه الا النصف ولكن النصف الآخر يعتق لعدم الفائدة فى ابقاء الرق فان رق ام الولد لمسلم يكن متقوما عنده لم يمكن ايجاب المال عليها باعتبار احتباس ملك الشريك عندها فلم يكن فى ابقاء الملك فائدة فيجعل عتق الباقي وفى القنة فى ابقاء الرق فائدة فيقضى للسعاية * قوله * وهذا الرق اى الذى نحن بصددده وكأنه احتجز بلفظ الاشارة عن الزكاح فانه يسمى رقاً ولا يمنع مالكية المال * يطل مالكية المال حتى لا يملك العبد شيئا من المال وان ملكه الولي * فقيام المملوكية ما لا يعنى مملوكيته من حيث المالية لا من حيث الانسانية فلا يتصور ان يكون مالكا من هذا الوجه لان المالكية تنبى عن القدرة والمملوكية تنبى عن العجز وهما متنافيان فلا يجتمعان بجهة واحدة * فان قيل يجوز ان يكون مملوكا من حيث انه مال مالكا من حيث انه آدمى كما قلنا فى مالكية غير المال * قلنا لو قيل بملكته من حيث انه آدمى يلزم منه ان يكون المال مالكا للمال وذلك لا يجوز لان المال مبدل للمال والمال ومبدل ولا يجوز ان يكون المبدل مبدلا فى حالة واحدة بخلاف مالكية ما ليس بمال لان الضرورة

وهذا الرق يطل مالكية المال
لقيام المملوكية ما لا حق لا يملك
العبد والمكاتب التسرى

داعية الى اثباتها كما سنبينه كذا في بعض الثروح * فان قيل ينبغي ان لا يبق بارق اهلية
ملك التصرف كالابن اهلية ملك المال لان العبد مملوك للمولى تصرفا كما انه مملوك له مالا
* قلنا انه مملوك له تصرفا في نفسه بعا وترويحيا وقد ائنت له اهلية هذا التصرف وكان تابا
عن المولى متى باذره بامرء ولكنه لم يصير مملوكا من حيث التصرف في ذمته حتى ان المولى
لا يملك الشراء بئن يجب في ذمة عبده ابتداء فيق له الاهلية في ملك هذا التصرف كما انه
لما يصير مملوكا تصرفا عليه في الاقرار بالحدود والقصاص بقى مالكا لذلك التصرف كذا
في ما ذون المبسوط * واذا ثبت ان الرق يطل ملكية المال لا ثبت الاحكام المالية على
الملك في حق الرقيق فلا يملك العبد والمكاتب التسرى وان اذن لهما المولى بذلك كما لا يمكن
الاعتناق لانه من احكام الملك كالاغتناق * وقال مالك رحمه الله يجوز لهما التسرى لان ملك التمتع
يثبت بعقد النكاح او الشراء فاذا كان العبد اهلا لملك التمتع كان اهلا بالمريق الاخر
لان ملك التمتع الذي يثبت بالنكاح اقوى مما يثبت بالشراء * والجواب ما بينا ان سببه وهو
ملك الرقية لا ثبت في حق العبد لعدم اهلية فكذا حكمه بخلاف النكاح ولا تأثير لاذن المولى
في اثبات الاهلية انما تأثيره في اسقاط حقه عند قيام اهلية العبد * والمرية الامة انى وانها
يتا واعدتها للمولى فلهية من السر وهو النكاح يقال تسمرت جارية وتسمرت كما يقال
تظنت وتظنيت * وخص المكاتب بالذكر مع ان حكم المذبر كذلك لانه صار احق بمكاتبه
لحرية يدا فيهم ذلك جواز التسرى له فزال الوهم بذكره (قوله) وحتى لا يصح منها
حجة الاسلام يعنى لما بطل ارق مالكية المال لا يصح من العبد والمكاتب حجة الاسلام
لان القدرة والاستطاعة من شرائط وجوب الحج ولا قدرة للرقيق اصلا لانها بمنافع البدن
والمال والعبد لا يملك شيئا منها اما المال فلاننا واما المنافع فلان المولى للمالك رقبه كانت
المنافع حادثة على ملكه لان ملك الذات عليه ملك الصفات فكانت منافع المولى * الا ما
استغنى عليه اى المولى في سائر القرب البدنية من الصلوة والصوم فان القدرة انى
يحصل بها الصوم الفرض والصلوة الفرض ليست للمولى بالاجماع والعبد
فيها مبقى على اصل الحرية واذا كان كذلك كان الحج المؤدى قبل وجود شرطه نفلا فلا
ينوب عن الفرض * بخلاف الفقير اذا حج ثم استغنى حيث تجزأ ما دى عن الفرض لان
ملك المال ليس بشرط الوجوب لذاته وانما شرط التمكن من الوصول الى موضع الاداء
الا ترى ان المكى الذى هو في موضع الاداء لا يعتبر في حقه ملك المال الموجود وفي حق
الافاق لا يتقدر المال بنصاب بل يختلف ذلك باعتبار القرب والبعد فعرفنا ان الشرط هو
التمكن من الوصول الى موضع الاداء فبأى طريق وصل اليه الفقير وجب عليه الاداء
وكان ادائه حاصل بما فيه التى هى حقه فكان فرضا فاما منافع العبد فلولاه وبان المولى
لا يخرج المنفعة عن ملكه فاما اداء بما هو ملك غيره فلا يتبادى به الفرض كما لو ادى
الكفارة للمال لا يصح لانها يتبادى بتملك المال وهو للمولى لان نفسه * وهذا بخلاف الجمعة

وحتى لا يصح منها حجة
الاسلام لعدم اصل
القدرة وهى البدنية لانها
للمولى لان ملك الذات
يوجب ملك الصفات
القائمة لكونها تبعا الا
ما استغنى عليه في سائر القرب
البدنية بخلاف الفقير لانه
مالك لما يحدث من قدرة
الفعل اذا حدثت وهى
الاستطاعة الاصلية

إذا أداها بأذن المولى حيث يقع عن القرض لأن الجمعة تؤدي في وقت الظهر خلفا عن
الظهر ومنافعه لأداء الظهر مستثنى من حق المولى فكان أداؤه الجمعة بمنافع مملوكه فبإزاء
عن القرض كذا في المبسوط * وقوله فأما الزاد والراحلة جواب عما يقال أن القدرة
على الزاد والراحلة شرط للوجوب كقدرة النبد فكان أداء الفقير قبل هذه القدرة أداء
قبل الوجوب كاداء العبد والصبي فينبغي أن لا يتأدى به القرض ولا يقع عن حجة الاسلام
فقال اشتراط الزاد والراحلة ليسر يعني اليسر الذي يدفع به الحرج ويخرج به الواجب
عن الامكان البعيد الى الامكان العادي لا اليسر الذي به يصير الواجب سمحا سهلا لنا
كيسر الزكوة فان ذلك لا يحصل الا باعوان وخدم ومراكب على مامر يائه وهي ليست
بشرط * فلم يجب الاداء على الفقير لعدم القدرة على الزاد والراحلة وصح الاداء به
لوجود اصل القدرة * قال القاضي الامام ابو زيد رحمه الله في الاسرار السبب هو اليت
وهو موجود فوجه الخطاب اذا جاء وقته على من هو من اهل الخطاب بالحج والفقير
منهم لانه ملك استطاعة الاداء لكن يلحقه المشقة بلا زاد وراحلة فقاخرا لوجوب عنه
الى ملك الزاد والراحلة يسير الله وحقاله فلم يمنع ذلك صحة التعجيل كالمسافر يعجل الصوم
(قوله) واروق لاينا في مالكية غير المال وهو النكاح والدم والحياة لان الجهة مختلفة فان
العبد لم يصير بارق مملوكا من حيث النكاح والدم والحياة فلم يمنع مالكيته لهذه الاشياء
به وكان في حق هذه الاشياء ميق على اصل الحرية لانه من خواص الانسانية *
والضرورة داعيته الى اثبات هذه المالكية ايضا لان العبد مع صفة ارق اهل الحاجة
الى النكاح والى البقاء فيكون اهلا لقضائها وهو لا يملك الانتفاع بأمة المولى ومثا عند
الحاجة كما يملك الانتفاع بمال مولاه اكلا وليس عند الحاجة وليس له اهلية ملك العيين
فاذا لا طريق له لدفع هذه الحاجة الا النكاح فيثبت له مالكية النكاح * وانما توقف
تفاده منه على اذن المولى دفعا لضرر عنه فان النكاح مستلزم للمهر وفي ايجابه بدون
رضاء المولى اضرار به لان المهر يتعلق برقة العبد اذ لم يوجد مال اخر يتعلق به وماليتها
حق المولى فلم يكن بد من اجازته الا ترى ان المولى لو اسقط حقه عن المالة بالاتفاق نفذ
النكاح الصادر من العبد بدون اجازته ولو اجاز بدون الاعتناق كان المالك للبضع العبد
دون المولى ويشترط الشهود عند النكاح لاعتد الاجازة ففرغا ان حكم النكاح يثبت
لعبد وانه هو المالك للنكاح دون المولى * ولا يقال ان المولى يملك اجباره على النكاح
ولو كان مالكا لا يملك اجباره عليه * لانا نقول: انما يملك اجباره تحصينا للملكه عن الزنا
الذي هو سبب الهلاك والنقصان لانه مالك ولهذا كان العبد هو المالك للبضع بعد
الاجبار دون المولى وهو المالك لطلاق الذي هو رفع النكاح ثبت انه هو المالك
لنكاح * وكذا الدم والحياة لانه محتاج الى البقاء ولا يقامه الا ببقائها ثما ثبت له ملك الدم
والحياة كما ثبت مالكية النكاح * ولهذا لا يملك المولى انلاف دمه لانه لا ملك له فيه *

فاما اذا زادوا راحلة فليسر
فلم يجب وصح الاداء
واروق لاينا في مالكية
غير المال وهو النكاح والدم
والحياة

وصح اقرار العبد بالقصاص لانه اقرار بان ولي القصاص يستحق ارافة دمه وهو في ذلك مثل الحر فكان هذا اقرارا على نفسه لاعلى حق المولى فيصح ويؤخذ به في الحال . وقيل الحرية لانه متى على اصل الحرية في حق الدم والحيوة (قوله) وبنا في اى ارق كمال الحال في اهلية الكرامات الموضوعه للبشر في الدنيا واحترزه عن الكرامات الموضوعه له في الآخرة فان العبد يساوى الحر فيها لان اهليتها بالتقوى ولا رجحان للحر على العبد في التقوى * مثل الذمة فان الانسان بما يصير اهلا للانجاب ولا استنجاب ويمتاز بها عن سائر الحيوان فتكون كرامة * والحل فان استغراش الحرار وتوسعة طرق قضاء الشهوة على وجه لا يستلزم لحوق اثم وسلامة كرامة بلا شبهة ولهذا اتسع الحل في حق النبي صلى الله عليه وسلم لزيادة شرفه وكرامته على كافة الخلق * والولاية فانها تنفيذ الامر على الغير شاء او ابى ولا شك ان ذلك كرامة لانه من باب السلطنة * حتى ان ذمته اى ذمة الرقيق ضعفت بسبب رقه لانه من حيث انه صار مالا يارق صار كانه لازمة له اصلا ومن حيث انه انسان مكلف لا بد من ان يكون له ذمة قتلنا بوجود اصل الذمة ولكنها ضعفت يارق * فلم يحتمل الدين اى لم تقو على تحمل الدين بنفسها لضعفها حتى لا يمكن المطالبة به بدون انضمام مالية الرقبة او الكسب اليها اذ لا معنى لاحتمالها الدين الاصححة المطالبة فاذا ضمت اليها مالية الرقبة والكسب تعلق الدين بها فيستوفى من الرقبة والكسب كذمة المريض لما ضعفت بانقضاء سبب الخراب وجب ضم الكسب اليها لتعلق الدين بها وليس المراد من تعلق الدين بالكسب ان العبد يستسعى فيه بل المراد منه ان الكسب الموجود في يده تصرف الى الدين اولا فان لم يف به اولا يكن له كسب فحينئذ تصرف مالية الرقبة اليه ولا يتابع الرقبة بالدين ما بقى الكسب بالاجماع اليه اشير في الامرار * الا ان لا يمكن بيعه فيستسعى في الدين كالديرو المكاتب ومعنى البعض عند ابي حنيفة رجحان الله * ولذلك اى ولان مالية الرقبة والكسب بضم كل واحد الى ذمة العبد لتحتمل الدين * قلنا ان الدين متى ثبت بسبب لائحة فيه اى بسبب ظهر في حق المولى . انه الضمير لسان * يباع بسبب ذلك الدين رقة العبد ليستوفى من الدين ان لم يجز المولى لهذا * مثل دين الاستهلاك بان استهلك العبد المأذون او المحجور ملك الاجنبي يجب الضمان ويستوفى من رقبته ان لم يفده المولى ولم يكن له كسب في يده وهذا بلا خلاف لانه دين ظاهر في حق المولى لشوئته حسا وعيانا * ودين التجارة بان تصرف المأذون وركبه دين يستوفى من كسبه او مالية رقبته عندنا ان لم يكن كسب ولم يفده المولى فيباع في الدين * وقال الشافعي رجحان الله لاياع العبد في دين التجارة لان رقبته كسب المولى فلا يتابع بدين التجارة كسار كسبه وهذا لان مال المولى انما يشتغل بهذا الدين بالاذن وانما اذن له في التجارة فلا يشتغل غير مال التجارة يدينها لان الاذن لم يحصل لغيرها * بخلاف دين الاستهلاك لانه كان يشتغل رقبته قبل الاذن فكنا بعده * ولان دين الاستهلاك

وبنا في كمال الحال
في اهلية الكرامات
الموضوعه للبشر في الدنيا
مثل الذمة والحل والولاية
حتى ان مته ضعفت برقه
فلم يحتمل الدين بنفسها
وضمت اليها مالية الرقبة
والكسب ولذلك قلنا
ان الدين امتى ثبت بسبب
لائحة فيه انه يباع برقبته
مثل دين الاستهلاك ودين
التجارة لان حاجتنا الى
ظهور التعلق في حق المولى
ثم لا بد من استيفائه من
موضعه واذا لم يثبت في حق
المولى تأخر الى عقده ولم
يتعلق رقبته ولا بكسبه مثل
دين ثبت بقرار المحجور
ومثل ان يتزوج امرأة
بغير اذن مولاه ويدخل
بها لان قوم البضع انما يثبت
بشبهة عقد عدمت في حق
المولى

لم يجد محلا آخر سوى الرقية يتعلق به فلو لم يتعلق بها هدر املاك الناس فماتناه بها اذ يجوز ان يكون الرقية هالكة في جنابة ودين التجارة وحيد محلا آخر يتعلق به وهو الكسب الحاصل بالتجارة فان دين التجارة لا يجب الا ويدخل الكسب في يده فلما كان الكسب حاصلًا بالتجارة وهو مقابل بدين التجارة امكن تطبيقه به فلا حاجة الى التعلق برقية * وقلنا هذا دين وجب على العبد مطلقا لانه ظهر وجوبه باقرار المولى والعبد جميعا او ثبت بسبب معان وهو الشراء فيتعلق برقته كدين الاستهلاك وهذا لان حاجتنا في تعلق الدين برقية العبد الى ظهور التعلق في حق المولى لا الى رضاه به فان دين الاستهلاك يتعلق برقته بدون رضاه فاذا ظهر لابد من استيفائه من موضعه وهو مائة الرقية لانها اقرب الاموال اليه وهو محتاج الى تبريع ذمته فكان التعلق بها اولى (فان قيل) لو كانت الرقية بحال لتعلق دين التجارة بها لكان الاستيفاء منها مقديما على الاستيفاء من الكسب لكونها اقرب اليه من الكسب قلنا حق الغريم متى وصل اليه من اى موضع وصل لم يصح مطالبته بالاستيفاء من موضع آخر لانه لا فائدة في الاثرى ان المولى اذا قضى دين العبد من ماله واستخلص الكسب لنفسه لم يكن للغريم حق المطالبة من الكسب ولا يدل ذلك على ان الدين غير متعلق بالكسب فكذلك اذا وصل اليه من الكسب لم يكن له حق المطالبة بالاستيفاء من الرقية * وفي البداية بالكسب نظر للمولى حيث لا يزول ملكه عن راس ماله فيتصرف ويرع ونظر للغريم حيث لم ينقطع حقه عن الكسب بالبيع ولم يبق محل حقه فلماذا قدما الاستيفاء من الكسب وان كان التعلق بالرقية اسبق من التعلق بالكسب كذا في الاسرار والطريقة البرعرة واذا ما ثبت اى الدين في حق المولى بان لم يظهر سيده في حقه تاخر الدين اى عتقه اى لا يطالب العبد به في الحال بل يؤخر الى ان يفتى ولم يتعلق هذا الدين برقته اى بمائة رقبته ولا بكسبه لانها حق المولى وهو غير ظاهر في حقه مثل دين ثبت باقرار المحجور وكتبه المولى فانه لا يثبت في حق المولى تكذيبه اياه فيه ولكنه ثابت في حق العبد لانه غير متم في حق نفسه فيؤاخذ به بعد التعلق * كرجل اخبر بحرية عبد في يد رجل وانكر ذواله لم يظهر حكمه مالم يملكه الخبير وان كان خبره صحيحا لانه ليس بحجة على غيره وهو حجة عليه فكان ثبوت حكمه بقدر كونه حجة * ودين التجارة كخبر اتصل به تصديق ذى اليد * واحترز بقوله المحجور عن المأذون له فان اقراره بالدين صحيح في حق المولى * ومثل ان يتزوج العبد امرأة بغير اذن مولاه ويدخل بها حتى وجب العقر لا يؤاخذ به في الحال لانه دين وجب على العبد قيمة للبضع بشبهة العقد وهى العقد الفساد الواقع بدون اذن المولى وهذه الشبهة معدومة في حق المولى لعدم رضاه به فلا يظهر ثبوته في حقه (قوله) وكذلك الحل اى وكما ضفت الرقية بالرق انتقص الحل الذى يبنى عليه ملك التكاح وبصير المربية اهلا للتكاح * فيتسع ذلك الحل بالحرية لزيادة فضيلتها على الرق كما تسع فضيلة الثوبة في حق النبي صلى الله عليه وسلم فيزوج الحر اربما * وقصر بسبب الرق الى النصف حتى لا ينكح العبد الامراتين حرتين كانتا اومتين * وقال مالك رحمه الله له ان يتزوج اربما لان الرق لا يؤثر في ملكية التكاح حتى لا يخرج العبد من اهلية التكاح

وكذلك الحل انتقص بالرق لانه من كرامات البشر فينصع بالحرية وقصر بالرق الى النصف حتى لا ينكح العبد الامراتين وكذلك حل النساء بقصر بالرق الى النصف حتى صح تكاح الامة اذا تقدم على الحرية ولا يصح اذا تأخر او قارن لتعذر التنصيف في المقارنة والعدة بتصف لكن الواحدة لا تقبل التنصيف

فيكمل

وما لا يؤثر فيه الرق فالحر والمبد فيه سواء كذلك الطلاق وملك الدم في حق الإفراق بالثبوت
وقلنا ان الرق مؤثر في تصنيف ما كان متعددا في نفسه كالجذبات في الحدود وعدد الطلاق
واقراء العدة * وذلك لان استحقاق النعم بوصف الانسانية وقدر الرق لانقصانها حتى
انقصت اهلية استحقاق النعم فلا بد من ان يؤثر لانقصان النعمة والحل * نعمة فلذلك اثر الرق
في نقصانه الى النصف كادل عليه اشارة قوله تعالى فطعن نصف ماعلى المحصنات من العذاب
* وقدر روى عن عمر رضى الله عنه انه قال لا يتزوج العبد اكثر من نتين * وكذلك اى وكما
يقصر حل الرجال الى النصف بالرق حل النساء يقصر بالرق الى النصف ايضا لان الحل الذى
يتنى عليه عقد النكاح نعمة لاجانب النساء كاهو نعمة لاجانب الرجال لانه سبب للسكن
والازدواج والمحبة وتحسين النفس وتحصيل الولد والمرأة تحتاج الى هذه الامور كالرجل
وسبب لحصول المهر ووجوب التفقة الدارة وهما مختصان بها فكان الحل نعمة لاحقها
بالطريق الاولى الاترى انه ثبت للاب ولابة تزويج الصغيرة مع ان الولاية عليها نظرية فكما
ينصف ذلك الحل برق الرجل ينصف برق المرأة ولا يمكن اظهار النصف لاجانبها
بتقيص العدد لان المرأة الواحدة لا تحمل الا الواحد فيظهر النصف باعتبار الاحوال *
ثم نقول الاحوال ثلث حال التقدم على نكاح الحرة وحال التأخر عنه وحال المقارنة ولكن
الحالة الواحدة لا تحتل التجزى فتبطل الحرة على الحل فيجعل الامة محالة لاحالة التقدم
على الحرة محرمة لاحالتي المقارنة والتأخر * او نقول لا الحقيقة ليس الاحاثان حالة الانضمام
الى الحرة وحالة الافراد عنها فتجعل محالة لاحالة الافراد محرمة لاحالة الانضمام الى الحرة
* والعدة ينصف لانها نعمة لاحق النساء لما فيها من تعظيم ملك النكاح فيؤثر الرق لا
تصنيفها فكانت عدة الامة حيزتين * والطلاق ينصف لمانسين فكان طلاقها اثنتين وكان
ينفى ان يكون عدتها حصة ونصفا وطلاقها طلقة ونصفا * لكن الواحد لا قبل التصنيف
فيكامل ولا يسقط لان جانب الوجود راجع على جانب المدم والاحتياط فيه ايضا (قوله)
لكن عدد الطلاق استدراك من قوله ويقصر بالرق الى النصف حتى لا يتكح العبد الامراتين
بني اثر رقي الرجل لاعدد الانكحة فكان ينفى ان يؤثر لاعدد الطلاق كقائل الشافعي
رحمه الله لان ملك الطلاق مختص بالرجال كذلك النكاح او هو مبنى على ملك النكاح لكن
لم يؤثر لان عدد الطلاق كذا * وكشفه ان عدد الطلاق معتبر بالنساء عندنا حتى كانت المرأة
حرة يملك الزوج عليها ثلاث تطليقات وان كان عبدا * وان كانت المرأة امة لا يملك الزوج
عليها الا تطليقتين وان كان حرا وهو مذهب على وابن مسعود رضى الله عنهما * وقال الشافعي
رحمه الله عدده معتبر بالرجال فيعتبر فيه رقي الرجل وحرته وهو مذهب حبان وزيد وابانة رضى الله
عنهم * وعن ابن عمر رضى الله عنهما انه كان يقول ينقص برق ابهما كان . احتج الشافعي
رحمه الله بقوله عليه السلام الطلاق بالرجال والعدة بالنساء * وبان الرجل هو المالك للطلاق

لكن عدد الطلاق
لما كان عبارة عن اتساع
الملوكة اعتبر بالنساء وعدم
الانكحة لما كان عبارة عن
اتساع المالكية اعتبر فيهرق
الرجال وحرثهم فكان
الطلاق بالنساء

كأنه هو المالك للكنكاح فوجب أن يعتبر حالة فيه دون حالها لأن المرأة مملوكة لا للكنكاح والطلاق
وتقصان حال المملوك بالرق يوجب زيادة للمملوكة لا نقصاناً فيها * الأثرى أن رق المرأة
تخرج عليها بإيمن المملوكة كان مسدوداً قبله فاتها قبل الرق كانت تلك وتوطأ تلك للكنكاح لا غير وبعد
الاسترقاق تلك وتوطأ تلك اليمين والكنكاح جميعاً وإذا كان كذلك يستحيل أن يسد عليها
ما كان مفتوحاً قبله بخلاف رق الرجل فاته يد عليه بإيمن الملك كان مفتوحاً عليه فاته قبل
الاسترقاق كان يستمتع بملك اليمين والكنكاح وبعد الاسترقاق لا يمكنه الاستمتاع بملك اليمين
فلما ظهر لرقه أثر لا تنقص مافكيته للكنكاح ولم يظهر لرقها أثر في تنقص المملوكة يعتبر رقه
في تنصيف عدد الطلاق ومالكيته دون رقبها * ولما أن ملك التصرف مع كمال حال
التصرف يزداد بزيادة محل التصرف وينقص بانقصه فان من ملك عبداً واحداً ملك اعتاقاً
واحداً ومن ملك عبد يمين ملك اعتاقين وعلى هذا سائر التصرفات وههنا محل التصرف حل
الحلية فان الطلاق مشروع لتفويت الحل الذي صارت المرأة محلاً للكنكاح ففي كان حلها أزيد
كان حلية الطلاق في حقها أوسع وعلى العكس بالعكس * وهو معنى قوله وعسدد الطلاق
عبارة عن اتساع المملوكة وحل الأمة على التصف من حل الحرية كان حل العبد على النصف
من حل الحر وإذا كان حلها على النصف فالتصيف ما عوت به حل الحرية وهو تطبيقه
ونصف إلا أن الطلاق الواحد لا يتجزأ لا يكمل وصار ما عوت به حل الأمة طلاقين * ولأن
المرأة لما صارت محل للكنكاح بالحل الذي ذكرنا كان الكناح في حق الأمة أقصى منه في حق الحرية
والطلاق من حقوق الكناح مستفاد به فينقص بنقصان الكناح كما ينقص سائر حقوقه من
من العدة والقسم ومدة الأيلاء * هذا الكلام في الحر إذا تزوج أمة فاما العبد إذا تزوج
حره فقول الرق أثر في حله فرده من الأربع إلى اثنين فوجب أن يبقى في هذا النصف
كالحر على ما هو الأصل في الأحكام المشتبهة بأعذار وأسباب أن يبقى الشرع على ما كان قبله *
يوضحه أن الحر يملك ثلث عشرة تطليقة يوقعها على أربعة نسوة فينبغي أن يملك العبد ست
تطليقات يوقعها على امرأتين ليتحقق التنصيف فلوقلنا بأن الباقي يتصرف في حق العبد مرة
أخرى لبقى الربع وتأثير الرق في التنصيف لا في التزويج * وما روى من الحديث معارض
بقوله عليه السلام طلاق الأمة ثمان وعدتها حيتان * وما روى بأن مباشرة الطلاق إلى
الرجال * وقوله رق الأمة فتح عليها بإيمن المملوكة فلا يسدياً كان مفتوحاً إنما يستقيم إذا لم
يكن بين المفتوح بالرق والذي كان مفتوحاً قبله تناف بل الثاني ثابت بين الممتعة بملك اليمين
وملك الكناح فان الاستمتاع بملك اليمين إذا ثبت بطل الآخر فان من اشترى امرأة فسد الكناح
* ثم نقول لما صارت عرضة للمتعة بالأية اختل كونها محلاً للكنكاح لأن الاستباحة بملك
اليمين فهر واستدلال فلا يكون زيادة على النعمة والاستباحة بملك الكناح نعمة وازدواج
فيتنصف بالرق * وقوله في الكتاب عدد الطلاق عبارة عن اتساع المملوكة توسع وتسمية
الحل باسم المحل لأن الطلاق إنما يتعد إذا اتسعت المملوكة فكان اتساع المملوكة مقسمة

ولذلك يتنصف الحد وفي حق
العبد ولذلك يتنصف القسم

بخلاف ثم الطلاق * وذكر في القود أن التكاح والطلاق متقابلان فإذا كان عدد الانكحة عبارة عن اتساع المالكية كان عدد الطلاق عبارة عن اتساع المملوكية تحقيقاً للبقاء بـ (قوله) ولذلك أي ولأن الرق ينافي كمال الحال في اهلية الكرامات تنصت الحدود في حق العبد والامة لان قتل العقوبة بتقاط الجنابة وتقط الجنابة بنوافر النيم فان النعمة لما كملت في حق شخص كانت جنائبه على حق النعم اعظم من جنابة من لم تكمل النعمة في حقه * والدليل عليه ان النعمة لما كملت في حق المحصن باستيفاء حظه من الحرية المتكسوة كانت جنابة الزنا منه اعظم حتى استحق الرجم ولما كملت النعمة في حق ازواج النبي صلى الله عليه ورضي عنهن يتصرفن بمصاحبه كان شرع العقوبة على تقدير الجنابة ضعف العقوبة المشروعة في حق غيرهن كما قال تعالى يائساء النبي من يات منكن بها حشة مينة يضاعف لها العذاب ضعفين وقد اثار الرق في تصفيف النعم في حق العبد والامة كما بدنا اثر في تصفيف العقوبة ايضاً قال الله تعالى فلعين نصف ما على المحصنات من العذاب * وهذا في الحد الذي يمكن تصفيفه فاما فيما لا يمكن ذلك فيسكمل كالقطع في السرقة فان الحر والعبد فيه سواء * تنصف القسم حتى كان للامة الثلث من القسم وللحره الثلثان لانه نعمة فينصف بارق كسائر النعم وقد روي انه عليه السلام قال للحره يومان من القسم وللامة يوم * (قوله) * ولذلك اي ولما ذكرنا من منافاة الرق كمال الحال انتقصت قيمة نفس العبد حتى اذا قتل العبد خطأ وجبت على عاقلة الجاني قيمته عندنا قلت هيية او كثر ولا لكن تزداد على دية الحر حتى لو كانت قيمته عشرين الف درهم مثلاً لا يزداد الواجب على عشرة آلاف درهم وينقص من عشرة آلاف عشرة دراهم * وعند الشافعي رجه الله بحب قيمته على الجاني لاعلى العاقلة بالغة ما بلغت وهو قول أبي يوسف الآخر * وروى ابن سماعه عنه ان مقدار الدية من قيمة العبد بحمله على العاقلة وما زاد على ذلك الى تمام هيية في مالى الجاني * واجمعوا على ان في القصب بحب قيمته بالغة ما بلغت وعلى ان الجمع بين ضمان النفس والمال غير ممكن كذا في اشارات الاسرار * وعلى ان معنى النفسية والمالية موجودان في العبد لكن الخلاف في التزجج فرجعنا معنى النفسية ورجح الخصم معنى المالية مستدلاً بان القيمة اذا انتقصت عن الدية بحب القيمة وان هذا الضمان يجب للولي وملكه في العبد ملك مال * وانه يجب فيه جنس نقد السوق الذي يتخص بضمان المال ولا مدخل للابل فيه كذا في المبسوط * وانه يختلف باختلاف اوصاف التلف في الحسن والجمال والصفات تعتبر في ضمان الاموال دون الدماء فثبت ان الواجب بدل المالية فيجب تقديره بالقيمة بالغة ما بلغت كما في القصب * ونحن نقول ان النفسية من العبد مصبوبة مصونة عن الهدر معتبر في ايجاب الضمان بالقصاص والكفارة حقاً لله تعالى فكان اعتبارها في ايجاب الضمان اولى من اعتبار المالية لانها اصل والمالية قايمة بها فان المالية لو زالت بالعتق تبقى النفسية ولو زالت النفسية بالمولت لم تبقى المالية * وكذا الفعل يسمى قتل لو روده على النفسية فان الاموال لا تقصد بالقتل مادة وانما تقصد به النفوس

ولذلك انتقصت قيمة نفسه
لما قلنا من انتقاص المالكية
كما انتقصت بالاثمة فوجب
نقصان بدل دمه عن الدية

لمعنى التثقي اولاً انتقام وقوات المالكه فيه تبسع فصرنا ان الاصل فيه معنى النفسه ثم يحاجب الضمان بمعنى النفسه لانه يحظر الحبل وخطره باعتبار صفة المالكية لان كمال حال الانسان في الاضافة ينتهى بكمال المالكية وتتمام المالكية بالحريه والذكورة فان بالحريه ثبت مالكيه المال وبالدكورة ثبت مالكيه النكاح وقد انتقصت مالكيه العبد بالرق فانه ينافى مالكيه المال كما ينفا فلا بد من ان ينقص بده كما انتقصت دية الانثى عن دية الرجل بصفة الانوثة التى توجب نقصاناً فى المالكية * وذلك لان بنى آدم خلقوا ازواجاً ذكورا واناثاً وعلق مصالح معاشهم وبقاؤهم الى يوم القيامة بالازدواج والنساء مملوكات للرجال فى الازدواج فانتقصت دياتهن بصفة الانوثة التى بها صرن مملوكات فصرنا ان نقصان المالكية هو المؤثر فى نقصان الدية دون غيرها من الاوصاف ولهذا لم ينقص بالفسق ولا بالامانة ولا بفوات الاطراف لعدم انتقاص المالكية بهذه المعاني * قوله * لكن نقصان الانوثة الى آخره جواب سؤال وهو ان يقال قد خلق الرق بالانوثة فى ايجاب تنقيص المالكية فوجب ان يستويا فى قدر النقصان حتى كان النقصان فى الرق بقدر النصف كما فى الانوثة فقال انهما قد استويا فى اثبات اصل النقصان لكن لم يستويا فى مقداره * فان نقصان الانوثة اى النقصان الحاصل بها * فى احد ضربى المالكية وهما مالكيه المال ومالكيه النكاح بالعدم فان المرأة تملك المال رقبه وتصرفاً وبداً ولا تملك النكاح اصلاً بل هى مملوكة فيه فزوال احدى المالكيتين بالمكليه عادت ديتها الى النصف وهذا اى الانتقاص الحاصل بالرق * نقصان فى احدىهما اى احد ضربى المالكية * لا بالعدم فان العبد فى مالكيه النكاح مثل الحر ومالكه المال لم ينزل عنه بالمكليه قائماً باسرين ملك الرقبه * وملك التصرف واقرى الامر من ملك التصرف لان الغرض المتعلق بالمالكية وهو الانتفاع بالملك يحصل به وملك الرقبه وسيله اليد والعبد وان لم يبق اهلاً لملك رقبه فهو اهلاً للتصرف فى المال الذى هو اصل * واهل لاستحقاق اليد على المال فان المأذون استحق اليد على كسبه كما لمكتاتب فلهذا يتعلق الدين بكسبه الذى فى يده لان يد المكتاتب لازمة وبده غير لازمة كالاجارة مع العارية * وكذا لو اودع العبد ما لا غيره لا يملك المولى الاسترداد من المودع مأذوناً كان العبد او مجبوراً كذا فى عامة شروح الجامع الصغير * فوجب القول بنقصان فى الدية لا بالتنصيف * وبما ذكرنا خرج الجواب عما قال يجب على هذا التفرج ان ينقص دية عن دية الحر بمقدار الربع لانقص مالكيته عن مالكيه الحر بالربع لاننا قد بينا وتبين ايضاً ان مالكيه اليد للتصرف اقوى من مالكيه الرقبه فلذلك لا يمكن فى التنقيص اعتبار الربع بل ينقص ماله خطرقى الشرع وهو عشرة دراهم لانها اقل ما يستولى به على الحرية استتماماً واقل ما يستحق به قطع اليد المحترمة التى لها حكم نصف البدن فى بعض الاحكام * ويؤيد ما ذكرنا قول ابن مسعود رضى الله عنه لا يبلغ بقيمة العبد دية الحر وينقص منها عشرة دراهم ومثل هذا الاثر فى حكم المجموع من الرسل صلى الله عليه وسلم * فان قيل لا نعلم ان مالكيه النكاح

لكن نقصان الانوثة فى احد
ضربى المالكية بالعدم فوجب
التنصيف وهذا نقصان فى
احدهما لا بالعدم الا يرى ان
العبد ليس يملك الملك المال
لكنه اهل للتصرف فى المال
واهل الاستحقاق البدلى
المال فوجب القول بنقصان
فى الدية

كاملة للعبد بل هي ناقصة لوجهين • أحدهما توقفها على إذن المولى بخلاف الحر • والثاني
 اقتصارها على امرأتين بخلاف الحر حيث تجاوزت مالكيته الى الأربع * قلنا التوقف
 على الاذن لا يدل على القصران كما في حق المصبي فان مالكيته كاملة مع توقفها على اذن المولى
 وذلك لان التوقف لدفع الضرر عن المولى او عن المصبي لا لثبوت المالكية فلا يدل
 على نقصانها وكذا تصيف عدد الانكحة في حق العبد ليس لتقصان المالكية ولكن
 لتصنيف الحل فان مالكيته فيما ملكه من النكاح مثل مالكية الحر بلاقصان • واما الجواب
 عن استدلالهم بماذا انتقصت قيمة المقتول عن دية الحر فهو ان الضمان ضمان الدم في قلب
 القيمة ايضا ولهذا يجري فيه القسامة وتحمله العاقلة الا ان الموجب لتقصان دمه صيرورته
 مالا لا التي انتقصت بها مالكيته فادام يمكننا نقص دية باعتبار قيمته مالا نقصنا
 بذلك السبب الذي انتقص به وهو المالكية ويكون ذلك الناقص بسبب
 الاعتبار بالمال بدل دمه لا بدل ماليته واذ لم يمكن اثبات القصران بالا عتاق
 بالاعتبار بالمال لان ازدادت قيمة المالية على دية الحر وجب النقص شرعا لكن يقدر له خطر
 وهو عشرة على ما بينا * ووجوب الضمان للمولى لا يدل على انه بدل المالية لان القصاص
 وجب للمولى ايضا وهو بدل النفس بالا جاع بل الضمان يجب للعبد ولهذا قضى دين
 العبد من بدل دمه ولكن العبد لا يصلح مستحقا للمال فيستوفيه المولى الذي هو اولى
 الناس به كما يتوفى القصاص * قال الامام ابو الفضل الكرماني الواجب في نفسه ضمان
 النفس ولكن في جانب المستحق هو ضمان مال فيظهر حكم المالية في حق اليد (قوله)
 وهذا عندنا اي يكون العبد اهلا لتصرف في المال ولاستحقاق اليد على المال مذهبا
 فان المأذون يتصرف بنفسه بطريق الأصالة ويثبت له اليد على اكسابه فكان الاذن
 فك الحبر الثابت بآرق ورضا المانع من التصرف حكما واثبات اليد للعبد في كسبه بمنزلة
 الكتابة الا ان اليد الثابتة بالاذن غير لازمة لحد الاذن عن العوض واليد الثابتة بالكتابة
 لازمة لانها يعوض بمنزلة الملك المستفاد بالهبة مع المستفاد بالبيع * وعند الشافعي رحمه الله
 هو ليس باهل للتصرف بنفسه ولا لاستحقاق اليد ولكنه يستفيد التصرف واليد بالاذن
 من المولى فهو يتصرف للمولى بطريق النيابة كالوكيل يتصرف لهوكل وبه في الاكساب
 يد نيابة بمنزلة يد المودع * وبني عليه ان الاذن في نوع من التجارة يكون اذنا في الانواع
 كلها عندنا وعند الشافعي لا يكون كذلك بل يختص الاذن بذلك النوع وان الحبر في
 نوع بعد الاذن العام او الخاص لا يصح عندنا وعنده يصح * وان الاذن لم يقبل التوقيت
 عندنا حتى لو اذن لعبد شهرا او سنة كان مأذونا ابدا الى ان يحجر عليه لان هذا اسقاط
 الحق والاسقاط لا يقبل التوقيت وعنده يحتمل ان يقبل التوقيت * احتج الشافعي
 رحمه الله بان المقصود من التصرف حكمه وهو الملك وانه يحصل للمولى للعبد لانه بآرق
 خرج من ان يكون اهلا للملك ولهذا لو اشترى زوجة المولى بفسد النكاح ولو تزوج

وهذا عندنا في المأذون
 انه يتصرف لنفسه
 ويجعله اليد بالاذن غير
 لازمة وبالكفاية بدلا لآزمة
 وقال الشافعي رحمه الله لما
 لم يكن اهلا للملك لم يكن
 اهلا لشيء لان السبب شرع
 لحكمة ولم يكن اهلا لاستحقاق
 اليد ايضا قلنا ان اهلية التكلم
 غير ساقطة بالا جاع

امة من مكاسبه يصح لعدم ملكه في الكسب واذا لم يكن اهلا للملك الذي هو المقصود من التصرف لم يكن اهلا لسيه وهو التصرف لان التصرف شرع لحكمة لانه فلا يفصل عنه واذا لم يكن اهلا لتصرف بنفسه لم يكن اهلا لاستحقاق اليد ايضا لان اليد لا يستفاد الا بملك التصرف او بملك الرقبة وقد عدم الامر ان في حقه واذا ثبت انه ليس باهل للتصرف بنفسه كان تصرفه بعد الاذن واقعا للمولى بطريق البداية كتصرف الوكيل * يوضح ان التصرف بملك او بملك فانه اذا اشترى شيئا كان ممتلكا لذلك الشيء والملك يثبت للمولى بلا خلاف فالتملك يقع له واذا باع ما اشترى فقد باع ملك المولى فكان التملك واقعا للمولى * ولا معنى لقول من قال التصرف يقع له والحكم يثبت للمولى لانا لانقل من قول القائل ان العقد يقع له سوى وقوع الحكم له لان العقد كلام موجب للحكم وبدون الحكم هو كلام ولا يخلق عليه اسم التصرف فاذا اخذ اسم التصرف من ناحية الحكم كان قول القائل وقع التصرف له اشارة الى الحكم لا بحالة وهذا هو المراد من قولنا الوكيل متصرف للموكل فان تصرفه من حيث انه كلام لا يقع له ولكن من حيث كونه مستجلبا للحكم الشرعي يقع له فكذلك المولى بالاذن استعمله فيما يوجد العبد من التصرف فكان تصرفه واقعا للمولى فيقصر على ما وقع الاذن فيه ولا يثبت له عموم التصرف الا بالتبصيص كالوكيل * وقلنا ان اهلية التكلم غير ساقطة الى آخره * يعني ان التصرف كلام معتبر جعل سببا لحكم شرعا ومجمله ذمة صالحة لالتزام الدين واعتبار الكلام بصدوره عن الاهل واهلية التكلم للعبد غير ساقطة بالايجاب لانه ثبت بالفعل والعقل لا يخلل بالرق وهذا صح توكله وقبلت رواياته في الدين واخباراته في الدنات نحو الهديا ولطارة الماء ونجاستها وقبلت شهادته بجلال رمضان * وكذلك اى وكا ان الاهلية غير ساقطة بالرق الذمة مملوكة للعبد لا للمولى لان الذمة عبارة عن وصف في الشخص يصير به اهلا للايجاب والاستيجاب كما بينا ومن هذا الوجه لم يصير مملوكا للمولى ولهاذاني مخاطب بحقوق الله تعالى ويصح اقراره بالحدود والتقصا * وكذا قابل للدين حتى يؤاخذ به بعد العتق ولو ارا المولى ان يتصرف في ذمته بان يشتري شيئا على ان الثمن في ذمته لا يقدر عليه ولو كانت مملوكة للمولى لقدرة عليه ثبت انها مملوكة للعبد وقابلة للدين بدليل ثبوت دين الاستهلاك في ذمته وبدليل ان العبد المحجور لو اقر على نفسه بالدين صح اقراره ووجب الدين في ذمته حتى لو كفله به انسان يصح وبؤاخذ به في الحال وان كان العبد يؤاخذ به بعد العتق وهذا لان صلاحية الذمة لالتزام الديون من كرامات البشر وبالرق لم يخرج من ان يكون من البشر (فان قيل) لانه ان الذمة مملوكة للعبد بل هي مملوكة للمولى بدليل انه لو اقر على العبد بدين صح اقراره ولو لم تكن مملوكة له لما صح اقراره بالدين عليه كما لم يصح على الاجني (قلنا) صحة اقراره باعتبار ان مالية العبد مملوكة له لا باعتبار ملكه في ذمته بدليل انه يصح اقراره بقدر مالية الرقبة ولو كانت

وكذلك الذمة مملوكة للعبد قابلة للدين واذا صار اهلا للحاجة كان اهلا للقضاء وادنى طريقة اليد وهو الحكم الاصل لان الملك ضرب قدرة شرع للضرورة

صحته باعتبار الملك في الذمة وهي متسعة لكان ينبغي ان يصح الاقرار بما زاد على المالية وان كثر كما لو اقر على نفسه * وهو كالوارث يقر بالدين على مورثه يصح وان لم تكن ذمته مملوكة له لان موجب اقراره استحقاق التركة من يده * كذلك ههنا موجب هذا الاقرار استحقاق مالية الرقبة والكسب فيصح * ولا يقال ان العبد يؤخذ بهذا الدين بعد العتق ولو لم يكن الدين واجبا في ذمته باقرار المولى لما اخذ بعد العتق * لانا نقول انما يؤخذ به بعد العتق لان مالية رقبته صارت مشغولة بالدين وقد اناها المولى بالاعتاق فيضمن ويضمن العبد ايضا لان منفعة الاعتاق سلت له وصارت المالية المشغولة مصروفة اليه فيلزمه السعابة كالراهن المعسر اذا اعتق عبده المرهون يلزم العبد السعابة وان لم يكن عليه دين لانه صرف اليه مالية رقبة مشغولة بالرهن كذلك ههنا * ثم ذكر الشيخ مقدمة اخرى فقال واذا صار اى كان العبد اهلا للحاجة فانه مع الرق اهل لها * كان اهلا لقضاء الحاجة ايضا اذ لو لم يكن اهلا له لوقع في الحرج وهو مدفوع وادنى طرق قضاء الحاجة ملك اليد كما ان اعلاها ملك الرقبة مع ملك اليد * وهذا الكلام جواب عما قالوا انه بالرق خرج من اهلية التصرف لانه لم يبق اهلا لحكمه وهو الملك فقال انه باعتبار الحاجة يبق اهلا لملك اليد الذي هو من احكام التصرف * وهو اى ملك اليد الحكم الاصلى للتصرف لان شرع التصرف لدفع الحاجة وهي تدفع باليد لان يمكنه من الانتفاع بمحصل بها فكان ملك اليد الحكم الاصلى للتصرف وملك العين شرع لتوصل اليه ولقطع طمع الاغيار عن العين اذ الملك هو المطلق الحاجز اى المطلق للتصرف للمالك والحاجز الغير عن التصرف في المملوك بدون اذن المالك وهو المراد من قوله ضرب قدرة شرع للضرورة اى للضرورة التوصل الى المقصود * وتسميته قدرة توسع لانه الاختصاص المطلق الحاجز كما قلنا الا انه لما كان مطلقا للتصرف كان من اسباب القدرة على الانتفاع فلذلك سماه قدرة * وكذلك اى وكما ان ملك اليد يثبت للعبد الحاجة ملك اليد بنفسه غير مال ايضا فيجاز ان يثبت للعبد لان الرق لاينا في مالكية غير المال * والدليل على انه ليس بمال ان الحيوان يثبت دينا في الذمة في عقد الكتابة بمقابلة ملك اليد كما يثبت في النكاح والطلاق ولو كان ملك اليد مالا لما ثبت الحيوان دينا في الذمة بمقابلته كما ثبت في البيع لان الحيوان لا يثبت دينا في الذمة بمقابلة المال لا عرف * ولا يلزم عليه ان الحيوان يثبت دينا في الذمة في النكاح مع ان المملوك بالنكاح وهو منافع البضع في حكم المال * لانا لانسلم ان المملوك بالنكاح مال الا ترى انه لا يضمن بالانلاف قتل المرأة وبالشهادة الكاذبة على الطلاق * ولئن سلمنا انه في حكم الاموال فذلك امر حكى يظهر اثره في بعض المسائل لا في المنع من ثبوت الحيوان دينا في الذمة فيه فانه ليس بمال حقيقة * على انا نلزم الخصم على اصله وعنده المملوك بالنكاح ليس بمال حقيقة ولا حكما واذا كان كذلك اى اذا كان الامر كما بينا من نفاه اهلية العبد للنكاح وكون الذمة مملوكة له

وكذلك ملك اليد بنفسه غير مال الا ترى ان الحيوان يثبت دينا في الذمة في الكتابة

وكونه اهلا لملك اليد الذي هو الحكم الاصلى للتصرف * كان العبد اصلا في حكم العقد الذي هو محكم اى امر اصيل مقصود منه وهو ملك اليد * والمولى يختلف العبد فيما هو من ازواجه وهو ملك الرقبة لعدم اهليته له * فالحاصل ان التصرف حكمين احدهما مقصود اصيل وهو ملك اليد والاخر امر زائد شرع وسيلة الى الاول وهو ملك الرقبة والعبد ان لم يرق اهلا للثاني فهو اهل لما هو مقصود منهما وهو ملك اليد فكان في التصرف عاملا لنفسه لثبوت حكمه الاصلى له وكان تصرفه كشراب المال شيئا من مال المضاربة فانه يصح لغافته ملك اليد * واعلم ان لما شئنا رحمه الله في ثبوت الملك للمولى بطريقتين * احدهما ان ملك اليد بالتصرف يقع للعبد وملك الرقبة للمولى والعبد مع هذا عامل لنفسه لان عمل الانسان متى دار بين ان يقع له وبين ان يقع لغيره كان واقعا له كالمكاتب لما كان كسبه لسيده من وجهه ولنفسه من وجهه لم يجعل ثابا عن المولى بل هو عامل لنفسه فكذا هذا * والثاني ان ملك الرقبة لا يقع للمولى حكما للتصرف لانه يعتقد للعبد فيكون حكمه له لانه نتيجة تصرفه الا انه لما لم يرق اهلا لملك تصرف الايقاع له فاستحقه المولى لا بالتصرف ولكن بطريق الخلافة عن العبد لانه اقرب الناس اليه لقيام ملكه في الرقبة ولهذا قال ابو حنيفة رحمه الله دين العبد يجمع ملك المولى في كسبه لان المولى انما يتلقى الملك من جهة العبد كالوارث مع المورث فثبت ان المولى يملك اكسابه بسبب ملكه في رقبته لا تصرف العبد * والى هذا الميريق اشار الشيخ بقوله والمولى يختلف فيما هو من ازواجه ولا يقال لو كان العبد متصرفا لنفسه وكان حكم تصرفه واقعا له لكان ينبغي ان ينفذ تصرف العبد الصحجور فيما اذا اشترى ثم اعتق لسقوط حق المولى كالتزوج ثم اعتق وكما لو باع اراه من الرهن ثم افكه ينفذ البيع لسقوط حق الرهن والمالم ينفذ ههنا علم انه نائب عن المولى في تصرفه * لانا نقول العبد وان كان متصرفا لنفسه يبيع ملك الرقبة لمولاه فلما انقد التصرف موجبا لملك المولى لا يمكن تنفيذه على العبد بعد العتق عند زوال المانع من ثبوت الملك له لان التصرف متى وقع لجهة لا ينفذ لجهة اخرى بخلاف الكاح لانه ينفذ على الوجه الذي توقف اذ الملك واقع للعبد فيه وكذا في الرهن يكون الملك في الثمن اراهن فيمكن تنفيذهما عند زوال المانع من غير تعذر * ثبت بما ذكرنا ان العبد اذا اذن بالتصرف لنفسه وان حكمه الاصلى ثبت له كالمكاتب الا انه قبل الاذن كان ممنوعا عن التصرف لحق المولى مع قيام الاهلية لان الدين اذن وجب في النعمة تتعلق بمالية الرقبة والكسب استيفاء فاذا اذن قد مرضى بسقوط حقه فكان الاذن فكا للصحر ككتابة فلا يقبل التخصيص بنوع دون نوع ثم فك الحبر بهذين البيتين بمنزلة الفك العام الذي يحصل بالعتق وذلك لا يختص بنوع دون نوع سواء اطلق او صرح بالتمني عن سائر الانواع لان هذا التقيد تصرف في غير ملكه فكذا ههنا (قوله) ولذلك اى ولان الملك لا يثبت للعبد بل المولى يخلفه فيه ولان الاذن غير لازم جعلنا العبد في حكم الملك وفي حكم بقاء الاذن كالوكيل وان كان هو اصيلا في نفسه بالتصرف وثبوت ملك اليد لانه لما لم يكن اهلا لملك الرقبة حتى وقع الملك للمولى كان هو كالوكيل والمولى كالوكيل

واذا كان كذلك كان العبد اصلا في حكم العقد الذي هو محكم والمولى يختلف فيما هو من ازواجه وهو الملك ولذلك جعلنا العبد في حكم العبد في حكم الملك وفي حكم بقاء الاذن كالوكيل

حيث ثبت الملك له ولما كان للمولى حتى الحجر عليه بعد الاذن بدون رضاه كما كان للموكل عزل الوكيل بدون رضاه كان العبد المأذون في حكم بقاء الاذن بمنزلة الوكيل ايضا بخلاف المكاتب فان المولى لا يملك عزله بدون تجديده نفسه فلم يمكن جعله بمنزلة الوكيل في حكم بقاء الكتابة * وقوله في مسائل مرض المولى متعلق بقوله في حكم الملك وقوله وعلمة مسائل المأذون اى اكثرها متعلق ببقاء الاذن اى جعلناه في حكم الملك في مسائل مرض المولى وفي حق بقاء الاذن في عامة مسائل المأذون كالوكيل * بن امثلة القسم الاول ما اذا اذن لعبده في التجارة ثم مرض المولى فباع العبد بعض ما كان في يده من تجارته او اشترى شيئا فباع في ذلك بغير فاحش او يسير ثم مات المولى فيجمع ما فعل العبد جائز عند ابى حنيفة رجدة الله من ثلث مال المولى لان الملك لا كان واقفا للمولى كما كان واقفا للموكل في تصرف الوكيل يتغير تصرف العبد بمرض المولى لتعلق حق ورثته بملكه كما يتغير تصرف الوكيل بمرض الموكل وصار كما اذا باشره المولى بنفسه لاستدانة الاذن بعد مرضه فيعتبر من الثلث * وكذلك الحكم عندهما في الحباية بين بصرهما للحباية بغير فاحش فباطلة وان كانت تخرج من ثلث المال لان المأذون عندهما لا يملك هذه الحباية حتى لو باشرها في صحة المولى كانت باطلة * ولو كان الذى حبايه بعض ورثة المولى كانت الحباية باطلة لان مباشرة العبد مباشرة المولى والمرضى لا يملك الحباية في شيء مع وارثه * ولو اقر المأذون في مرض مولاه بدين او غضب او ودية فاقامة او استهلكه او غيرها من ديون التجارة وعلى المولى دين ثبت في صحته بدين الصحة من تركته ومن رقبه العبد وكسبه فان فضل من رقبته وكسبه شيء فهو لذى اقره العبد لان رقبته وكسبه ملك المولى فاقراره فيه كافر المولى ولو اقر المولى كان دين الصحة مقدما فهذا مثله * ففي هذه المسائل وامثالها جعل المأذون فيما يرجع الى الملك كالوكيل والمولى بمنزلة الموكل حتى اعتبر مرضه في هذه التصرفات ولم يعتبر صحة العبد * ومن امثلة القسم الثانى ان العبد المأذون اذا اذن لعبده في التجارة فعجز المولى الاول لا يصحج الثانى كالوكيل اذا وكل وقد كان قال له الموكل اعمل برأىك لا يعزل بعزل الاول * ولو مات المولى صارا محجورين كما او مات الموكل صارا معزولين * ويشترط العلم بالمأذون بالحجر لصحته كما يشترط علم الوكيل بالعزل * ولو اخرج المأذون من ملكه لم تبق للعبد ولاية ان يقبض شيئا مما كان على غريمه وقت الاذن كالوكيل بالبيع ليس له ولاية قبض الثمن بعد العزل * ولو اذن لعبده في التجارة ثم جرح المولى جرحا جونا مطبقا او ارتد والى يافته وقتل فيه او لحق بدار الحرب صار العبد محجورا كالوكيل بصير معزولا * ففي هذه المسائل ونظائرها جعل العبد كالوكيل في حال بقاء الاذن (قوله) والرق لا يؤثر في عصبة الدم الى آخره * عصبة الدم وهى حرمة ترضه بالانلاف حتماله ولصاحب الشرع على نوعين عندنا * مؤتمنة وهى التى توجب الائتم على تقدير التعرض للدم ولا توجب الضمان اصلا * ومقومة وهى التى توجب الائتم والضمان جميعا على تقدير التعرض * ثم ان كان التعرض عمدا فالضمان هو القصاص وان كان خطاء فالدية والائتم

في مسائل مرض المولى
وعامة مسائل المأذون

يرتفع في العصمتين بالكفارة ان كان القتل خطأ وبالتوبة والاستغفار ان كان عمدا * فالرق لا يؤثر في عصمة الدم مؤثمة كانت او مقومة بالاسقاط والتقصص * وانما يؤثر في قيمته اى قيمة الدم جواب عما يقال كيف لا يؤثر ارق في عصمة الدم وقد انتقصت قيمته الواجبة بسبب العصمة بالرق * فقال اثره في تنقيص القيمة لما يينا لافى العصمة لان العصمة المؤثمة تثبت بالايان والمقومة تثبت بدار الايمان اى بالاحرار بها * والعبد فيه اى فى كل واحد من الامر ين مثل الحر بلانقصان * اما فى الايمان فظاهر * واما فى الاحراز بالدار فلانه يتم بعد وجوده حقيقة بما يوجب القرار فى هذه الدار بان اسلم او التزم عقد الذمة والرق مما يوجب ذلك لان الانسان بالرق يصير تبع المولى فاذا كان المولى محررا بدار الاسلام يصير العبد محررا بها ايضا كسائر امواله * ولذلك اى لو كون العبد بمثالا لغيره فى العصمة يقتل الحر بالعبد قصاصا عندنا * وقال الشافعى رحمه الله لا يقتل الحربى لانتفاء الممانعة بينهما فيما يتنى عليه القصاص وهو النفس لانها عبارة عن ذات موصوفة بأنواع الكرامات التى اخضص بها وصارت بها اشرف من سائر الحيوان وقد تمكن فى العبد معنى المالة التى تحل بتلك الكرامات فاحتلت النفس بمجاورة المالة فكان العبد فى مقابلة الحر دونه فى النفسية فالحر نفس من كل وجه والعبد نفس ومال فامتنع القصاص * والدليل على انتقاص النفس انتقاص البدل * ولا يلزم عليه قتل الذكر بالانثى مع انها دون الذكر فى استحقاق الكرامات ولهذا انتقص بدل دمه عن بدل دم الرجل * لان ذلك ثبت بالنص على خلاف القياس * ولنا ما ذكرنا ان نفس العبد مصومة على سبيل الكمال لمساواة الحر فى سبب العصمة * والدليل على كمال العصمة وجوب القصاص بقتله اذا كان القاتل عبدا ولو اختلفت العصمة لما وجب القصاص بقتله اصلا لان ذلك يوجب شبهة الاباحة ولا يجب القصاص مع شبهة ومجاورة المالة لا تحل بالنفسية والعصمة لان الوصف الذى يتنى عليه القصاص وثبت لاجله العصمة كونه متمملا امانة الله عز وجل اذ التحمل والاداء لا يمكن الا بالبقاء والبقاء لا يتحقق بدون العصمة وهذا وصف اصل لا ينفك عنه وماعداء من الحرية والمالكية والعقل صفات زائدة اثبتت لتكيد الوصف المطلوب ولا تعلق للقصاص بها وقد وجدت المساواة هنا فى المعنى الاصلى يتنى عليه القصاص وكملت العصمة لاجله فلا وجه لمنع القصاص فاما نقصان البدل فلتنقصان الاوصاف الزائدة فهى متبصرة فى تنقيص البدل وتكميله فاما فى حق القصاص فلا بدليل جريان القصاص بين الذكر والانثى وثبوت التفاوت بينهما فى البدل * يوضحه ان العبد لو قتل عبدا ثم اعققت يتو فى القصاص منه ولو لم يتساوى الحر والعبد فى المعنى الموجب للقصاص لمنع التقى عن الاستيفاء اذا مانع قبل الاستيفاء بمنزلة المانع حالة الوجوب (قوله) وارجب الرق قصا فى الجهاد * لاشبهه بان الرق لا يوجب خلافا فى قوى الدين حسا لكن القدرة على نوعين قدرة بالمال وقدرة بالدين والرق كما ين فى مالكية المال بنا فى مالكية متافع الدين لانها تبع للدين لتدماها بالدين ملك المولى وملك الاصل على ملك التبع فكانت التافع ملكا له ايضا تبعا

والرق لا يؤثر فى عصمة
الدم وانما يؤثر فى قيمته
وانما العصمة بالايان
ودار الايمان والعبد فيه
مثل الحر ولذلك قتل الحر
بالعبد قصاصا ووجب الرق
ولى نقصان فى الجهاد لما قلنا
فى الحج ان الاستطاعة
للجهاد والحج غير مستثناة
على المولى

للبعد غير ان الشرع استثنى منافع بدنه عن ملك المولى في بعض العبادات كالصلوة والصوم
 نظرا للمبد ولم يستثن في البض نظرا للمولى كالحج والجهاد فلهذا لا يحل له القتال بغير اذن
 المولى بالا جاع ولذلك اى ولان الرق اوجب نقصا فيه قلنا لا يستوجب العبد السهم الكامل
 من الغنمة بحال وهو مذهب العامة لانه ان حضر ولم يقاتل لا يكون له شيء لان مولاه التزم
 مؤنته للخدمة لا لقتال به فكان كالثاجروان قاتل باذن مولاه او بغير اذنه يرضخ له ولا يسهم
 وعند اهل الشام يسهم للعبد والصبي والمرأة لانه عليه السلام اسهم يوم خيبر للنساء والصبيان
 والعبد وتمسكت العامة بمحدث فضالة بن عبيد رضى الله عنه انه عليه السلام كان يرضخ للمماليك
 ولا يسهم لهم وبان العبد غير مجاهد بنفسه فان لدولى ان يئتمه من الخروج والقتال ولا يستوى
 بينه وبين الحر الذى هو اهل للجهاد بنفسه ولكن يرضخ له اذا قاتل لمضى التحريض .
 فان قيل البس ان الامام اذا قاتل عاما بان قال من قتل قتلا فله سلبه فانه يستوى في استحقاق
 السلب بين الحر والعبد وربما كان سلب قتيله اكثر من سهم الحر فلم لا يجوز ان يستوى بينهما
 في استحقاق السهم * قلنا لان استحقاق السلب بعد التفتيل اما ان يكون بالقتل او بالانجاب من الامام
 ولا تفاوت بينهما في ذلك بخلاف استحقاق الغنمة فانه باعتبار معنى الكرامة والعبد انقص
 حالا في اهلية الكرامات من الحر الا ترى ان في الاستحقاق في التفتيل يستوى بين الفارس
 والراجل ولا يبدل ذلك على انه يجوز التسوية بينهما في استحقاق الغنمة وبما تمسكوا به من
 الحديث محمول على الرضخ لما روى عن عمر مولى ابي اللحم انه قال شهدت خيبر وانا مملوك
 فلم يسهم لى رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا في السير الكبير والمبسوط فتبين بما ذكرنا ان
 ما ذكر في بعض شروح المختصر ان المحجور هو الذى يستوجب الرضخ فاما المأذون له في القتال
 فيستوجب السهم الكامل لالتحاقه بالحرب لاذن وهم (قوله) واقطعت الولايات متصل بقوله
 مثل الغنمة والحل والولاية تبين الغنمة والحل ثم شرع في بيان الولاية بمعنى لاثبت الولايات المتعدية
 مثل ولاية الشهادة والقضاء والتزويج وغيرها للعبد لانها تنفي عن القدرة الحكيمة اذ الولاية
 تنفيذ الامر على الغير شاء او ابى والرق عجز حكى فينا في الولاية كما بنى مالك المال * ثم
 الاصل في الولايات ولاية المرء على نفسه ثم التمدى منه الى غيره عند وجود شرط التمدى
 والولاية للعبد على نفسه فكيف تمضى الى غيره . ولذلك اى ولا تقاطع الولايات كلها
 بالرق بطل امان العبد المحجور عليه عن القتال عند ابي حنيفة واحدى الروايتين عن ابي
 يوسف * وعند محمد والشافى والرواية الاخرى عن ابي يوسف رحمهم الله صح امانة لانه مسلم
 من اهل نصرة الدين بما يملكه والايمان نصرة الدين بالقول فانه شرع لمصلحة تمتد الى المسلمين
 وهي دفع شر الكفار عنهم والنصرة بالقول مملوكة له اذ ليس فيها ابطال حق المولى بوجه
 فكان العبد فيها مثل الحر * بخلاف القتال بالنفس فانه نصرة بما لا يملكه لان فيه ابطال
 حق المولى عن منافعهم وتعرض ما يملكه لهلاك فلا يملكه العبد ولانه بالايمان يلتزم حرمة
 التعرض لهم في نفوسهم واموالهم ثم يتبدى ذلك الى غيره فصار كشهادته على هلال رمضان

ولذلك قلنا لا يستوجب
 السهم الكامل واقطعت
 الولايات كلها بالرق لانه يحجز
 ولذلك بطل امانه عند
 ابي حنيفة وابى يوسف
 رحمهما الله لانه يتصرف على
 الناس ابتداء

• لانهما عقد القمة فيملك الايمان لانه اقوى من عقد الذمة • واحتج ابوحنيفة وابويوسف
 رجهما الله بان الايمان منه تصرف على الغير ابتداء فلا يصح وان لم يكن فيه ضرر للمولى
 كالشهادة وذلك لانه الزام على الغير من غير ان يلزمه شيء لانه لاحقه له في اموال الناس ولا في
 انفسهم اغتاما واسترقا قاتا حتى اوقاقت لا يملك الرضخ بل يملكه مولاه وليس له حق القتل
 ايضا لانه ممنوع عنه لحق المولى شرطا واذا ثبت انه لاحقه له تبين ان ايمانه تصرف على الغير
 ابتداء بطريق الولاية ولا ولاية له على الغير لانها انما تثبت اذا كان كامل الولاية في نفسه والكامل
 في حقه لا يثبت الولاية لذلك لا يصح ايمانه • وبانه غير مالك للجهاد اصلا يعني ان الايمان
 من توابع القتال والبعد لا يملك الجهاد لانه يكون بالنفس او بالمال ونفسه مملوكة لغيره وليس
 هو من اهل مالك المال فلا يملك الايمان كالنهي والصبي والمجنون • بيانه ان الايمان وان كان
 ترك القتال صورة لكنه من جملة الجهاد معنى لانه قد تنفق حالة يكون بالمسلمين ضعف فيكون
 المصلحة في الايمان يستمدوا للجهاد بمدد الاستعداد للجهاد من جملته وتوابعه • ولان المقصود
 دفع شر الكفار واعزاز الدين وبالايمان يحصل هذا المقصود كما يحصل بالجهاد • واذا ثبت
 انه تبع وهو لا يملك الاصل وهو الجهاد فلا يملك ما هو من توابعه لان عدم الاصل باى
 علة كانت بدل على عدم التابع لان وجود التابع بوجود الاصل لا يبعث الاصل • ولا معنى
 لما قالوا انه بالايمان التزم حرمة التعرض لهم في نفوسهم لانه انما يكون كذلك اذا كان متمكنا
 من الجهاد فاذا لم يكن متمكنا منه كان ملزما غيره ابتداء لامتناعه وليس للبعد هذه الولاية
 • فاما عقد الذمة فيتمحض منفعة للمسلمين لان الكفار اذا طلبوا ذلك يفترض على الامام
 اجابته اليه فيصحب من البعد كقبول الهبة والصدقة • اما الايمان فتدبر بين المنفعة والضرب
 ولهذا لا يفترض اجابة الكفار اليه اذا طلبوا ذلك وفيه ابطال حق المسلمين في الاستقسام
 والاسترقاق فلا يملكه • الا ترى ان التصرف الذي يوهب الضرر في حق المولى خاصة كالبيع
 والشراء لا يملكه البعد بنفسه فانه في الحاق الضرر بالمسلمين اولى ان لا يملكه • ويلزم على
 ما ذكرنا صحة ايمان البعد المأذون له في القتال باجماع فاجاب وقال واذا كان البعد مأذونا له
 بالجهاد لم يصح بالاذن اهلا للولاية لبقاء المتأق وهو الرق فينبغي ان لا يصح ايمانه بمد الاذن
 كالا يصح شهادته وقضاؤه وجميع ما يتعلق بالولاية لكنه انما يصح لان الايمان في سبب الاذن في
 الجهاد يخرج عن اقسام الولاية باعتبار ان المأذون له في الجهاد صار شريكا في النعمة من حيث انه استحق
 رضا فيها واذا آمن فقد اسقط حق نفسه في النعمة فلزمه حكم الايمان ثم تمدى الى الغير
 لعدم تجزئه فلم يكن هذا الايمان من باب الولاية فصحب مثل شهادته بروية هلال رمضان
 حيث تصح لانها ليست من باب الولاية بل هي التزام الصوم على نفسه اولاً ثم تمدى الحكم
 الى غيره • فان قيل البعد المحجور عن القتال مثل المأذون له في استحقاق الرضخ اذا قاتل
 فينبغي ان يصح ايمانه لشركته في النعمة ايضا • قلنا قد ذكر في السير الكبير ان البعد اذا قاتل
 بغير اذن مولاه في القياس لاشئ له لانه ليس من اهل القتال وانما يصير اهلا له عند اذن

ولانه غير مالك للجهاد
 اصلا واذا كان مأذونا
 بالجهاد لم يصح اهلا
 للولاية لكن الايمان بالاذن
 يخرج عن اقسام الولاية من
 قبل انه صار شريكا في النعمة
 فلزمه ثم تمدى فلم يكن من
 باب الولاية مثل شهادته
 بهلال رمضان

للمولى فيكون حاله كحال الحربى المستأمن ان قاتل باذن الامام يستحق الرضى والا فلا *
وفي الاستحسان يرضخ له لانه غير محجور عن الاكتساب وعما يتحصن منفعة فيكون هو
كالمأذون فيه من جهة المولى دلالة لانه انما حجز عن القتال لدفع الضرر عن المولى
لانه لا يكون مشغولا بخدمة المولى حالة القتال وربما يقتل فاذا فرغ من القتال سالما واصيب
القيمة وزال الضرر ثبت الاذن منه دلالة * وهو نظير القياس والاستحسان في العبد
المحجور اذا اجر نفسه وسلم من العمل * واذا قرر هذا تبين انه لم يكن شريكا في النعمة
حين آمنهم * اما على وجه القياس فظاهر * وكذا على وجه الاستحسان لان الشركة انما
ثبت له بعد الفراغ من القتال لاقبله وحين ثبت الشركة لم يبق وقت الايمان وحين آمنهم
لم تكن الشركة ثابتة فيكون الايمان منه امرضا لحق المسلمين بالابطال ابتداء لان حقهم حين
آمن ثابت بالنظر الى السب فكان من باب الولاية * واجاب الامام البرغرى رحمه الله عنه
بان الايمان انما شرع لكونه وسيلة الى القتال في المستقبل بالاستعداد كما ذكرنا فيملكه من ملك
القتال في المستقبل وهذا العبد الذى قاتل بغير اذن المولى واستحق الرضى محجور عن القتال
في المستقبل لا ما حكمنا بصحة قتاله ورفنا الحجر عنه في الماضي لا في المستقبل فلا يملك الايمان
* وهو مثل العبد المحجور اذا اشترى شيئا وباعه ورجع رجحا كثيرا كان تصرفه نافذا والرجح
سالما للمولى لان تنفيذ تصرفه نفع محض في هذه الحالة ولكنه لو تبرع بنشئ لا يصح لان
التبرع انما صار مشروعا في حقه لكونه وسيلة الى التجارة في المستقبل والحجر في المستقبل قائم
فلا يصح التبرع منه * فان قيل كيف ثبت الشركة للعبد في النعمة وقد ثبت ان الرق ينافي
مالكية المال بل الشركة انما تثبت لمولاه لان رضى العبد له لا للعبد * والدليل عليه ما ذكر
في السير الكبير ان العبد المقاتل اذا اعتق بعد ما اصابوا غنائم فانه يرضخ لمولاه منها ولو اسلم
الذى المقاتل بعد اصابه النعمة فانه يسهم له لان باسلام الذى لا يتبدل المستحق فيمكن ان
يحمل الاسلام كالموجود عند ابتداء السب ويصدق العبد بتبدل المستحق لان الرضى يكون
لمولاه مستحقا بالعبد كما يكون السهم له مستحقا بالفرس وبعد العتق الاستحقاق للعبد فلا يمكن
ان يحمل العتق كالموجود عند ابتداء السب لان ذلك يعطل استحقاق المولى اصلا فتبين
انه لا شركة للعبد اصلا في النعمة فيبنى ان لا يصح ايمانه وان كان مأذونا في الجهاد لانه يصير
الزما على الغير ابتداء * قلنا الاستحقاق ثابت للعبد لانه انسان مخاطب ولكن المولى يخلفه
في ملك المستحق كما يخلفه في ملك سائر اكسابه فيكون الشركة ثابتة نظرا الى السب بخلاف
الفرس فانه ليس من اهل الاستحقاق اصلا * والدليل عليه ان العبد المقاتل باذن مولاه
لومات قبل الاحراز والقسمه لاشيئ لمولاه اعتبارا بموت من له سهم ولومات الفرس في
هذا الحالة او بعد ما جاوز الدرب لا يبطل سهم الفارس والله اعلم (قوله وعلى هذا الاصل)
وهو ان الرق لا ينافي مالكية غيره المال من الدم والحيوة * ضح اقرار العبد محجورا كان
او مأذونا * بالحدود والقصاص اى بما يوجب الحدود والقصاص عليه لانه لا مكان يبقى على

وعلى هذا الاصل
صح اقراره بالحدود
والقصاص وصح بالسرة
المستهلكة

اصل الحرية في حق الدم والحياة حتى لم يملك المولى اراقه دمه واتلاف حيوته ولم يصح اقرار المولى عليه بالحدود والتقصاص كان اقراره ملاقيا حتى نفسه قصدا فيصح كما يصح من الحر ولا يمنع حصته لزوم اتلاف ماله التي هي حق المولى لانه بطريق التسع كما بينا في الامان * بخلاف اقرار العبد المحجور بالمال حيث لا يصح في حق المولى لانه يلاقى حق الغير وهو المالصة قصدا فيمنع الصحة ضرورة * وصح اقرار العبد بالسرقة المستهلكة مأذونا كان او محجورا عندها حتى وجب القطع ولم يجب ضمان المال * وقال زفر رحمه الله لا قطع عليه ويؤخذ ب ضمان المال في الحال ان كان مأذونا وبمسد التيق ان كان محجورا لان اقراره في حق المال يلاقى حقه ان كان مأذونا فانه يلاقى ذمته وهو منفك الحجر في ذلك فاما في حق القطع فيلاقى نفسه والفك يحكم الاذن لم يتناولها الا ترى انه لو اقر بان نفسه لفلان كان اقراره باطلا فكذا اقراره بما وجب استحقاق نفسه اوجزه منها يكون باطلا * وجه قولنا ان وجوب الحد على العبد باعتباره آدمي مخاطب لا باعتباره مال مملوك وهو في هذا المعنى مثل الحر مأذونا كان او محجورا فاقراره فيما يرجع الى استحقاق الجزاء كاقراء الحر ولهذا لا يملك المولى الاقرار عليه بذلك وما لا يملك المولى على عبده فالعبد فيه ينزل منزلة الحر كالطلاق * يوضحه انه لا تهمه في اقراره لان ما يلحقه من الضرر باستيفاء العقوبة منه فوق ما يلحق المولى والاقرار حجة عند انتفاء التهمة * وبالقائمة صح من المأذون وفي المحجور اختلاف معروف عندناي حنيفة ورحم الله يصح بهما وعند محمد رحمه الله لا يصح بهما وعندناي يوسف رحمه الله يصح بالحد دون المال وذلك اذا كذب المولى

وبالقائمة صح من المأذون وفي المحجور اختلاف معروف عندناي حنيفة ورحم الله يصح بهما وعند محمد رحمه الله لا يصح بهما وعندناي يوسف رحمه الله يصح بالحد دون المال وذلك اذا كذب المولى

الآرى أنه قد ثبت مال دون القطع كما إذا شهد بالسرقة رجل وامرأتان ويجوز أن يثبت القطع دون المال كالواقف بسرقة مال بسنك ۞ وجه قول ابن حنيفة رحمه الله أنه لا بد من قبول اقراره في حق القطع لما بينا أنه في ذلك مبقى على أصل الحرية ۞ ولأن القطع هو الأصل فإن القاضي يقضى بالقطع إذا ثبت السرقة عنده بالينة ثم من ضرورة وجوب القطع عليه كون المال مملوكا لغير مولاه لاستحالة أن يقطع العبد في مال هو مملوك لمولاه وبثبت الشيء يثبت ما كان من ضرورته كالوابع أحد التوأمين فاعتقه المشتري ثم ادعى البائع نسب الذي عنده ثبت نسب الآخر منه وبطل عتق المشتري فيه للضرورة فهذا مثله كذا في المبسوط (قوله) وعلى هذا الأصل وهو أن الرق ينافي بملكية المال أو أن الرق ينافي كمال الحال في أهلية الكرامات حتى أن ذمته ضعفت برقه بحيث لم تحتمل الدين بنفسها ۞ قلنا في جنابات العبد خطأ أن رقبته تصير جزءا أي يصير العبد للمعنى عليه جزءا بجنابته والوجوب على المولى دون العبد فيقال للمولى عليك تسليم العبد بالجنابة إلى وليها إلا أن يختار الفداء بالأرض فيخير المولى بين الدفع بالجنابة كأجوب أو الفداء بالأرض ۞ وقال الشافعي رحمه الله حكم جنابته على الأدمى كحكم جنابته على البهيمة وأتلاف المال فيقال للمولى أمان تؤدى أو يباع عليك العبد فيكون الوجوب على العبد في الأصل كذا في الأسرار ۞ والخلاف يظهر في أتباعه بعد العتق فقدمه بؤاخذ بكميل الأرض بعد العتق وعندنا لا يؤاخذ به هو يقول الأصل في ضمان الجنابة وجوبه على الخاني وأوجب الشرع على المساقاة جماله عنه بطريق الواسطة بمدر الخطأ ولا عاقلة للعبد لأن العقل بالقرابة وقد انقطع حكمه بالرق بالإجماع فبقى الضمان عليه فيباع فيه ويستوفى منه بعد العتق فأما وجوب الدفع فغير مشروع في موضع على أن في شرع الدفع تسوية بين قلة الجنابة وكثرها وهي مما برده القياس ۞ ونحن نقول الواجب في باب القتل ضمان هو صلة في جانب من وجب عليه كأنه يهب شيئا مبتدأه لأن كون المثلث غير مال ينافي وجوب الضمان على المثلث وكون الدم مما لا يبنى أن يهدر يوجب الحق المثلث عليه فوجب الضمان صلة في جانب المثلث وعوضا في جانب المثلث عليه ولكونه صلة لا تصح الكفالة بالدية كالانصاع ببدل الكتابة كأنها لم تجب بعد ولا يجب الزكاة فيها بالإجماع بعد القبض كأنها هبة ثم كون هذا الضمان صلة يمنع الوجوب على العبد لأنه ليس بأهل للصلة ولهذا لا يستحق عليه صلة الأقارب ولا يمكن أن يهب شيئا وإذا لم يمكن إيجابه عليه لكونه صلة ولا عاقلة له بالإجماع ليجب عليهم ولا يمكن أحدا والدم جعل الشرع رقبة العبد مقام الأرض حتى لا يكون الاستحقاق على العبد ولا يصير الدم هدرا أيضا إذا وصل في الدم أن يضمن بقدر الممكن ۞ ولأن في ضمان الاستهلاك ونجب الضمان في ذمة العبد وإذا تبع فيه صار في المال ذاهبا فيه وقد تعذر اعتبار الوجوب في القيمة هنا لكون الواجب صلة فيصير إلى الدفع لأن فيه ذهابه بالجنابة وهو مال ضمان الاستهلاك ولهذا لم يختلف الحكم بقلة الجنابة وكثرها لأن ذلك يظهر في حكم الوجوب في القيمة وقد تعذر ذلك

وعلى هذا الأصل قلنا
في جنابات العبد خطاه
أن رقبته يصير جزءا
لأن العبد ليس من أهل ضمان
مالي

هنا يصير الى ذهابه فيه وهذا لا يوجب التفرقة * وقوله ولكنه صلة من تمة قوله ما ليس
بمال والضير راجع الى ما كانه احتراز به عن وجوب المهر في ذمة العبد فانه يجب مقابلا
بما ليس بمال وهو ملك التكاح او منافع البضع الا انه يجب عوضا عما حصل له من الملك
او المنافع المستوفاة فلا يكون صلة والضمان ههنا يجب عما ليس بمال من غير ان يدخل في ملكه
شيء فكان صلة * (قوله) الا ان يختار المولى الفداء متصل بقوله يصير جزاء اي يصير رقبته جزاء
في جميع الاحوال الاحال مشية المولى الفداء فيصير اي الواجب عائدا الى الاصل وهو الارش
فانه هو الاصل في الخطاء عند النقل الى الدفيع لما رخص الرق فاذا عاد الامر الى الاصل لا يبطل بالانقلاص
* وعندها يصير الواجب بمعنى الحوالة اي بمعنى المحال به على المولى * او يصير التزامه
الفداء بمعنى الحوالة كان العبد احال بالواجب على المولى فيعود بالانقلاص الى رقبته كما في الحوالة
الحقيقية * وحاصل المسئلة ان المولى اذا اختار الفداء وليس عنده ما يؤديه الى ولي الجناية
كان الارش دينيا في ذمة والعبد عبده عند ابي حنيفة رحمه الله لاسبيل لغيره عليه * وعندها
ان ادى الدية فكانه والا دفع العبد الى الاولياء الا ان رضوا بان يبيعوه بالدية فلم يكن لهم
بعد ذلك ان يرجعوا على العبد * وجه قولهما ان نفس العبد صار حقا لولي الجناية الا
ان المولى يتمكن من تحويل حقهم من العبد الى الارش باختياره الفداء فاذا اعطاهم الارش
كان هذا تحويلا لحقهم من محل الى محل فيه وفاء لحقهم فيكون صحيحا منه واذا كان مفلسا
كان هذا ابطالا لحقهم لا تحويلا الى محل يعد له فيكون ذلك باطلا من المولى * وهذا لان
اختيار المولى بطريق النظر من الشرع له انما ثبت على وجه لا يتصرف به صاحب الحق فاذا
آ الى الضرر كان باطلا كما في الحوالة فان انتقال الدين الى ذمة المحتال عليه ثابت بشرط
ان يسلم لصاحب الحق فاذا لم يسلم عاد الى المحيل كما كان * ولان الاصل ان يكون الخاني
هو المصروف الى جانبته كما في العمد وانما صير الى الارش في الخطاء اذا كان الخاني حرا
لئلا يدفع فكان اختيار المولى الفداء نقلا من الاصل الى العارض فكان بمعنى الحوالة
كان صاحب الحق احيل على المولى فاذا توى ما عليه باقلاسه يعود الى الاصل كما في سائر
الحوالات * وبوخيفة رحمه الله يقول في جناية العبد قد خير المولى بين الدفع والفداء
والخير بين شئين اذا اختار احدهما تبين ذلك واجبا من الاصل كالمكفر اذا اختار احد
الانواع الثلاثة فهنا باختياره الفداء تبين ان الواجب هو الدية في ذمة المولى من الاصل وان
العبد قارع من الجناية فلا يكون لاولياء الجناية عليه سبيل * ولان الموجب الاصل في القتل
الخطاء هو الارش فانه هو الثابت بالنص وهو قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطاء فتحرير
رقبة مؤمنة ودية مسلمة الى اهله الا ان يصدقوا وفي لعبد انما صير الى الدفع ضرورة انه
ليس باهل للصلة فلما ارتفعت الضرورة باختيار المولى الفداء عاد الامر الى الاصل فلا
يبطل بالانقلاص * وتدل هذه المسئلة منية في التحقيق على اختلافهم في التفليس فمده لما لم
يكن التفليس معتبرا لان المال غاد ورايج كان هذا التصرف من المولى تحويلا لحق الاولياء
الى ذمة لا بطلا وعندها لما كان التفليس معتبرا والمال في ذمة المفلس كان تاويا كان هذا

ولكنه صلة الا ان يشاء
المولى الفداء فيصير
عائدا الى الاصل عند ابي
حنيفة رحمه الله حتى لا يبطل
بالانقلاص وعندها يصير
بمعنى الحوالة وهذا اصل
لا يخفى فروعه

الاختيار من المولى ابطلا لحق الاولياء كذا في المبسوط وغيره * وهذا اى الرق بجميع احكامه التى بنا اصل لايحصى فروعه (قوله) واما المرض فكذا * قيل المرض حالة للبدن خارجة عن المجرى الطبيعى * وبارة بعضهم هو هيئة للحيوان يزول بها اعتدال الطبيعة . والمذكور في بعض كتب الطب ان المرض هيئة غير طبيعية في بدن الانسان يجب عنها بالذات افة في الفعل * وافة الفعل ثلاث التغير والتقصان والطلان فالتميزان يتخلل صوراً لا وجود لها خارجاً والتقصان ان يضعف بصره مثلاً والطلان العمى * وانه لا ينافى اهلية الحكم اى ثبوت الحكم ووجوبه على الاطلاق سواء كان من حقوق الله تعالى كالصلوة والزكاة او من حقوق العباد كالقصاص ونفقة الازواج والاولاد والبيد * ولا اهلية البارة لانه لا يتخلل بالعقل ولا يتعمه عن استعماله حتى صح تكاح المريض وطلاقة واسلامه وانعقد نصرته وجميع ما يتعلق بالبارة * ولما لم يكن المرض منافياً للاهليتين كان ينبغي ان يجب على المريض العبادات كاملة كما يجب على الصحيح وان لا يتعلق بماله حق الغير ولا يثبت الحجر عليه بسببه . لكنه لما كان سبب الموت بواسطة ترادف الالام والموت عجز خالص حقيقة وحكما ليس فيه بشوب القدرة بوجه كان المرض من اسباب العجز اى موجبه لزوال القوة وانتقاصها . ولما كان الموت علة لخلافة الورثة . والرماء في المال لان بالموت يبطل اهلية الملك فيخلفه اقرب الناس اليه والذمة تخرب بالموت فيصير المال الذى هو محل قضاء الدين مشغولاً بالدين فيخلفه الغريم في المال * كان المرض من اسباب تعلق حق الوارث والغريم بماله في الحال لان الحكم يثبت بقدر دليله والان التعلق لما ثبت بالموت حقيقة يستند هذا الحكم الى اول المرض لان الحكم يستند الى اول السبب كمن حرج رجلاً خطاً ثم كفر قبل السراية ثم سرى يصبح التكفير لان وجوب التكفير حكم متعلق بالموت فيستند الى سبب القتل فيظهر في الاخرة انه اداها بمد الوجوب فيجوز فكذلك في مسئلتنا هذه خراب الذمة وتعلق الدين بالمال حكم الموت فيستند الى سببه وهو المرض * ثم لكون المرض من اسباب العجز شرعت العبادات على المريض بقدر المكنة اى الطاعة قائماً اوقاعدا او مستلقياً على ما عرف في فروع الفقه . ولكونه من اسباب تعلق حق الوارث والغريم بالمال كان من اسباب الحجر على المريض * بقدر ما يقع به صيانة الحق اى حق الوارث والغريم * وهو مقدار الثلثين في حق الوارث لتعلق حقه بهذا القدر * وجميع المال في حق الغريم ان كان الدين مستغرقاً حتى لا يؤثر المرض اى في الحجر فيها لا يتعلق به حق غريم * مثل ما زاد على الدين * ولا وارث مثل ما زاد على ثلثي ما بقى من الدين * او على ثلثي الجميع ان لم يكن عليه دين * ومثل ما يتعلق به حاجة المريض كالنفقة واجرة الطبيب والكاح بهر المثل ونحوها (قوله) وانما يثبت به اى بالمرض الحجر اذا اتصل بالموت مستنداً الى اول المرض لان علة الحجر مرض يميت لافس المرض تقبل وجود الوصف لا يثبت الحجر لعدم التام بوصفه واذا اتصل بالموت صار اصل المرض موصوفاً بالامامة والسراية الى الموت من اوله لان الموت يحصل بضمف

واما المرض فانه لا ينافى اهلية الحكم ولا اهلية البارة ولكنه لما كان سبب الموت والموت عجز خالص كان المرض من اسباب العجز ولما كان الموت علة لخلافة كان المرض من اسباب تعلق حق الوارث والغريم بماله ولما كان عجزاً شرعت العبادات عليه بقدر المكنة ولما كان من اسباب تعلق الحقوق فكان من اسباب الحجر بقدر ما يقع به صيانة الحق حتى لا يؤثر المرض فيها لا يتعلق به حق الغريم ولا وارث وانما يثبت به الحجر اذا اتصل بالموت مستنداً الى اوله فقبل كل تصرف واقعه محتمل النسخ فان القول بصحته واجب للحال ثم التدارك بالنقص ان احتج اليه مثل الهبة بيع الحماة وكل تصرف لا يحتمل النقص حملاً على تعلق بالموت كالاتفاق او وقع على حق الغريم او الوارث

القوى وتزادف الالام وكل جزء من المرض مضغف موجب لآلم بمنزلة جراحات متفرقة
سرت الى الموت فانه يضاف الى كلها دون الاخرة فتم المرض عليه الحجر بانصافه بالموت
من حين اصل المرض الذي اضناه كالنصاب صار متصفا بالتمام عند تمام الحول من اول الحول
فيستند حكمه وهو الحجر الى اصل المرض والتصرف وجد بعده فصار تصرف محجور
عليه ولكن لما لم يعلم قبل اتصاله بالموت انه يتصل به ام لا لم يمكن اثبات الحجر بالشك اذا
الاصل هو الاطلاق * فقبل كل تصرف واقع من المريض الى آخره * كالاتفاق اذا
وقع على حق غريم بان اعطى المريض عبدا من ماله المستغرق بالدين . او وارث بان اعطى
عبدا قيمته تريد عن الثالث تحكم هذا المتفق حكم المدبر قبل الموت حتى كان عبدا في شهادته
وسائر احكامه * واذا لم يقع اعتاقه على حق غريم او وارث بان كان في المال وفاء بالدين
وهو يخرج من الثالث فقد في الحال لعدم تعلق حق احده به (قوله) وكان القياس ان لا يملك
المريض الايصاء لما قلنا ان المرض سبب تعلق حق الغير بالمال وذلك موجب للحجر
والايصاء تبرع فلا يصح منه لكونه محجورا عليه كما لا يصح من البدن والصبي * لكن الشرع
جوز ذلك اى الايصاء * نظرا له بقدر الثلث بقوله عليه السلام ان الله تعالى تصدق عليكم
بثلث اموالكم في آخر اعماركم زيادة في اعمالكم فضوه حيث شئتم وقوله عليه السلام في حديث
سعد بن مالك رضى الله عنه حين قال افارصى بمالى كله اى ان قال فيك الثلث والثلث كبر لا تدع
ورثتك اغنياء خيرون ان تدعهم ماله يتكفون الناس * استخلاصا اى استحصانا واستئثارا له
على الورثة بالقليل وهو الثلث ليعلم باستخلاص القليل دون الكثير * ان الحجر والنهية

وكان القياس ان لا يملك المريض
الايصاء لما قلنا لكن الشرع
جوز ذلك نظرا له بقدر
الثلث استخلاصا على
الورثة بالقليل ليعلم ان الحجر
والتهم فيه اصل وما تولى
الشرع الايصاء للورثة
وابطل ايصاء لهم

اى تمهية ابتارة الاجنبى على الوارث باعتبار ضغينة كانت معه * فبه اى فى الايصاء *
اصل حتى يستحب ان ينقص الوصية من الثلث ولا يبلغها الى الثلث لما عرف * وقوله نظرا لتعليل
لجواز الايصاء . وقوله استخلاصا لتعليل للاكتفاء على الثلث ان جاز ذلك * ولو قيل لكن
الشرع جوز له ذلك بقدر الثلث نظرا له واستخلاصا لكان اوضح ويحتمل ان يكون
استخلاصا بدلا من نظرا فيستقيم بغير واو او يكون عطفا بغير واو على مذهب من جوز
* قوله * ولما تولى الشرع الايصاء للورثة . كان الايصاء للورثة مغوضا الى المريض
في ابتداء الاسلام بقوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية
لوالدين والاقربين بالعرف وقد كان يجرى فى ذلك ميل الى البعض ومضارة لبعض قدح
ذلك بقوله تعالى بوصيكم الله فى اولادكم الآية وقد بين النبي صلى الله عليه وسلم ذلك بقوله
ان الله تعالى اعطى كل ذى حق حقه الا لوصية لوارث * فالشيخ رحمه الله اشار الى ما
ذكرنا بقوله ولما تولى الشرع الايصاء للورثة اى بقوله تعالى بوصيكم الله فى اولادكم *
وابطل ايصاء اى نسخ ايصاء المريض للورثة بنولية بنفسه ليجزى العبد عن حسن النية
في مدة دار ما يوصى به لكل واحد لجهله بذلك قال تعالى لا تمرونا بجم اقرب لكم نفعوا لقد صد
مضارة البعض كما وقعت الاشارة اليه فى قوله تعالى غير مضار وكان هذا نسخ تحويل

كنسخ القبله الى الكعبة بطل ذلك اى اىصاء العبد لهم من كل وجه * ويمكن ان يجعل هذا جواب سؤال وهو ان يقال لما اجاز الشرع له الاىصاء بالثلث واستخلصه للمريض كان ينبغي ان يجوز اىصاؤه بذلك للوارث لعدم تعلق حق الورثة كما جاز للاجنبي وكما لو وهب شيئا من ماله لبعض ورثته في حالة الصحة مع ان الشرع شرع في حق المريض الوصية للورثة بقوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت الاية * لكن الشرع لما تولى اىصاء الورثة بنفسه ونسخ اىصاؤه لهم بطل ذلك من كل وجه * صورة * ومعنى * حقيقة * وشبهة لان الشرع لما حججه عن اىصال النفع الى وراثته من ماله في هذه الحالة صارت صورة اىصال النفع ومعناه وحقيقته وشبهته سواء لان الصورة والشبهة لمقتان بالحقيقة في موضع التحريم * ثم بين امثله هذه الاشياء مثال الصورة يبيع المريض من الوارث شيئا من اعيان التركة فانه لا يصح اصلا عند ابي حنيفة رحمه الله سواء كان يمثل الهية او لم يكن * وعندهما يصح بمثل الهية لانه ليس في تصرفه ابطال حق الورثة من شيء مما يتعلق حقهم به وهو المالية فكان الوارث والاجنبى فيه سواء * يوضحه انه كان ممنوعا من الوصية للوارث كان ممنوعا من الوصية * بما زاد على الثلث للاجنبي ثم البيع بمثل الهية من الاجنبى في جميع ماله صحيح ولا يكون ذلك وصيته بشئ فكذلك مع الوارث * وابو حنيفة رحمه الله يقول انه آثر بعض ورثته بعين من اعيان ماله بقوله وهو محجور عن ذلك لحق سائر الورثة فلا يجوز كما لو اوصى بان يعطى احد ورثته هذا الدار بنصيبه من الميراث * وهذا لان حق الورثة كما يتعلق بالمالية يتعلق بالعين فيما بينهم حتى لو اراد بعضهم ان يجعل شيئا لنفسه بنصيبه من الميراث لا يملك ذلك بدون رضاه سائر الورثة فلما اريد لو قصد ايثار البعض بشئ من المالية رد عليه قصده فكذلك اذا قصد ايثاره بالعين فلذلك يمنع بعه منه بمثل الهية وبأكثر بخلاف الاجنبى فانه غير ممنوع من التصرف معه فيما يرجع الى العين وانما يمنع من ابطال حق الورثة عن ثلثي ماله وليس في البيع بمثل الهية من الاجنبى ابطال حق الورثة بشئ من ماله * وتبين بما ذكرنا ان البيع من الوارث اىصاء له صورة من حيث انه اثار له بالعين وان لم يكن اىصاء معنى لاسترداد العوض منه تقضية عقد المعاوضة فلذلك لا يصح * ومثال الاىصاء معنى الاقرار فان المريض اذا اقر بعين او دين للوارث لا يصح عنده * وقال الشافعى رحمه الله يصح لان الحجر بسبب المرض انما ثبت عن التبرع بما زاد على الثلث مع الاجنبى وعن التبرع مع الوارث اصلا ولا حجر عليه فيما يرجع الى السعي في فكالك رقبته فكان اقراره في الصحة والمرضى سواء الا ترى ان اقراره بالوارث صحيح مع ان فيه اضرارا بالوارث المعروف فكذلك اقراره للوارث * ولنا ان في اقراره لبعض الورثة تهمة الكذب اذ من الجائر ان يكون غرضه في هذا الاقرار اىصال مقدار المال المقر به الى الوارث بغير عوض فيكون وصية من حيث المعنى وان كان اقرارا صورة فيكون حراما لان شبهة الحرام حرام * ولان الاقرار وان كان اخبارا فقد جعل كالا يجب من وجه حتى ان من اقر لسانا بجمارية

بطل ذلك صورة ومعنى
وحقيقة وشبهة حتى لا يصح
البيع اصلا عند ابي حنيفة
رحمه الله وبطلت اقراره
للتهمة لان شبهة الحرام حرام
ولم يصح اقراره باستيفاء دينه
من الوارث

لا يستحق اولادها واذا كان كالا يحجب من وجهه فهو إيجاب مال لا يقابل مال والمريض ممنوع
عن مثله مع الوارث اصلا فرجحننا هذا الجانب في حق الوارث ورجحننا جانب الاقرار
في حق الاجنبي وصححه في جميع المال * وهذا بخلاف الاقرار بالوارث لانه لم يلاق
محلا يتعلق به حق الورثة مع ان النسب من الخواجج الاصلية فيكون مقدما على حق الورثة
* وكذا لم يصح اقرار المريض باستيفاء دينه الذي على الوارث منه وان لم يرض الوارث
الدين في حال صحة المقر لان هذا ايضا له بمالية الدين من حيث المعنى فانها تسلم له بغير عوض
* وكذا لو كان وارثه كفيلا عن اجنبي لم يرض عليه دين او كان اجنبي كفيلا عن وارثه
النسب له عليه دين بطل اقراره باستيفائه لثضمنه برائة الوارث عن الدين اوعن الكفالة
* وقوله وان لم يرضه في الصحة رد لما روى عن ابي يوسف رحمه الله انه اذا اقر باستيفاء دين
كان له على الوارث في حال الصحة يجوز لان الوارث للمعاملة في الصحة فقد استحق برائة ذمته
عند اقراره باستيفاء الدين منه فلا يتغير ذلك الاستحقاق بمرضه * الا ترى انه لو كان دينه على
اجنبي فاقر باستيفائه في مرضه كان صحهما في حق غرماء الصحة * لكننا نقول اقراره
بالاستيفاء في الحاصل اقرار بالدين لان الدين يقتضي امثاله فيجب للمدين على صاحب الدين عند
القبض مثل ما كان له عليه ثم يصير قصاصا بذمته فكان هذا بمنزلة الاقرار بالدين فلا يصح
بخلاف اقراره بالاستيفاء من الاجنبي لان المتع هناك لحق غرماء الصحة وحق الغرماء عند
المرض لا يتعلق بالدين انما يتعلق بما يمكن استيفاء ديونه منه فلم يصادف اقراره بالاستيفاء
محلا يتعلق بحقه فاما حق الورثة فيتعلق بالعين والدين جميعا لان الورثة بخلافه والنسب
من الاقرار بالوارث انما كان لحق الورثة فاقراره بالاستيفاء في هذا كالاقرار بالدين لانه
بصادف محلا هو مشغول بحق الورثة فلا يجوز مطلقا كذا في المبسوط * ومثال الحقيقة
ظاهر ولهذا لم يذكره الشيخ * واما مثال الشبهة فهو ما اذا باع المريض الحنفية الجيدة بالردية
او القصة الجيدة بالردية من وارثه فانه لا يجوز لان فيه شبهة الوصية بالجودة اذ عدوله
عن خلاف الجنس الى الجنس يدل على ان غرضه ايصال منفعة الجودة اليه فانها لا تقوم
عند المقابلة بالجنس فتقوم الجودة في حقه دفعا للضرر عن الورثة فان حقه لم يتعلق
بالاصل والوصف جميعا كما تقوم في حق الصغار دفعا للضرر عنهم فان الاب او الوصي
لرباع مال الصغير من نفسه او من غيره تقوم الجودة فيه حتى لم يجر له بيع الجيد من ماله بالردية من
جذبه اصلا كذا ههنا * الا ترى انه لو باع الجيد بالردية من الاجنبي يعتبر خروجه من الثلث ولو لم يكن
الجودة معتبرة لم يتوقف على خروجه من الثلث بل جاز مطلقا كالأول باع شيئا بمثل القيمة (قوله) وخبر
المريض عن الصحة نحو الهبة والصدقة والمحابات وغيرها الامن الثالث لما قلنا من ان يتعلق حق الغير بماله
الموجب للمخرج من استخلاص الثلث بطريق النظر * ولذلك اى ولو كونه محجورا عن الصلة فيما
وراء الثلث * والحاصل ان ما يجب لله تعالى خالصا من الحقوق المالية ان اداه بنفسه في مرضه
يعتبر من اثنتي عشرة وجبت مالا من الابداء كالزكوة وصدقة الفطر او صارت مالا

وان لم يرضه في الصحة
وتقومت الجودة في
حقهم لجهة المدول عن
خلاف الجنس كما تقوم
في حق الصغار وحجر
المريض عن الصلة الامن
الثالث لما قلنا ولذلك قلنا
اذا ادى في مرض موته
حق الله تعالى ما لا كان من الثلث
وكذلك اذا اوصى بذلك
ههنا

بسبب العجز كالفدية في الصلوة والصوم والافتاق في الحج * وأن لم يؤده بنفسه لا يصير
 ديناً في التركة بعد الموت مقدماً على الميراث * ثم إن أوصى به يتخذ من الثلث كسائر التبرعات
 وأن لم يوص به يسقط في أحكام الديوان كان مؤاخذاً به في الآخرة * وعند الشافعي رحمه الله إن أداها
 بنفسه كان معتبراً من جميع المال وأن لم يؤد يصير ديناً في جميع التركة مقدماً على الميراث والوصية
 كدبون العباد أوصى به أولم يوص * فتبين به أن قوله عندنا متعلق بالمستثنين وإشارة إلى
 الخلاف فيما أحجج الشافعي بحديث الخثعمية فإنه عليه السلام شديده دين الله تعالى بدين
 العباد بقوله أرأيت لو كان على إبيك دين أكنت تقضينه الحديث ثم دين العباد يقضى من
 جميع التركة مقدماً على الميراث فكذلك دين الله تعالى وبأنه حق كان مطالبا به في حياته وتجري
 النيابة في أياها فيستوفى من تركته بعد وفاته كديون العباد وذلك لأن المال خلف عن الذمة
 بعد الموت في الحقوق التي تقضى بالمال والوارث قائم مقام المورث في أدائه مايجرى النيابة
 في أدائه ألا ترى أن بعد الإيصاء يقوم مقامه في الأداء فكذلك قبله * ولنا أن المال خرج من
 ملك الذي كان في ملكه وصار ملكاً للوارث ولم يجب على الوارث شيء ليؤخذ ملكه به
 فلا يصير ديناً في التركة * وهذا لأن حق الله تعالى متى اجتمع مع حق العبد في محل يقدم حق العبد
 ثم الواجب في حقوق الله تعالى قبل الإتيان لأنفس المال ولا يصلح فيه إقامة المال مقام الذمة بعد
 الموت ولا يمكن أن يحمل الوارث ثأباً في الأداء لأن الواجب عبادة فلا بد فيه من فعل من
 يجب عليه حقيقة أو حكماً وخلافة الوارث تثبت جبراً بدون اختيار من المورث وبمثلها
 لا يتأدى العبادة واستيفاء الواجب لا يجوز إلا من الوجه الذي وجب فإذا لم يمكن إيجابه من
 ذلك الوجه لم يبق أصلاً إلا أن يوصى فيكون نظيره وصيته بسائر التبرعات فيقتض من الثلث
 (قوله) ولما تعلق حق الغرماء إلى آخره إشارة إلى الجواب عما قيل حق المرتهن قد تعلق بالرهون
 كما تعلق حق الغريم والوارث بالمال في المرض بل هو أقوى لأنه مانع عن التصرف في الرهن
 والانتفاع به للراهن وحق الوارث والغريم لا يمنع من ذلك ثم حق المرتهن لا يمنع فإذا اعتاق
 الراهن لبقاء الملك فينبغي أن لا يمنع حق الوارث والغريم أيضاً لبقاء الملك * فقال إنما تعلق
 حق الغرماء والورثة بالمال صورة ومعنى في حق أنفسهم * أما معنى فظاهر * وأما صورة فلأن
 المريض لا يملك البيع من ورائه بمثل القيمة أو أكثر كالأملك أن يحايده ولا يملك الوارث أن يأخذ
 بنصيبه عيناً من التركة أيضاً بدون رضا الباقي * ومعنى في حق غيرهم وهم الأجانب حتى
 جاز بيعه من الأجانب بمثل القيمة * وسوق هذا الكلام يشير إلى أن حق الغرماء متعلق
 بالمال صورة ومعنى بحق الوارث لكنه نص في المبسوط أن حق الغرماء متعلق بالعين وهو المالية
 لا بعين المال ولهذا كان الوارث أن يستخلص العين لنفسه بقضاء الدين من موضع آخر
 * وذكر في الذخيرة أيضاً أن الحر المحجور عليه بسبب الدين إذا باع ماله من أحد الغرماء
 بمثل قيمته صح كما لو باعه من اجنبي آخر بمثل القيمة ولكن لو باع من يدينه لا يجوز لأن
 في القاصرة إتيان البعض بالقضاء وأنه ممنوع عنه كالمرض مرض الموت فهذه الرواية

ولا تعلق حق الغرماء
 والورثة بالمال صورة ومعنى
 في حق أنفسهم ومعنى في
 حق غيرهم صار اعتاقه
 واقعا على محل مشغول بعينه
 بخلاف اعتاق الراهن لأن
 حق المرتهن في ملك اليد
 دون ملك الرقبة فذلك نقد
 هذا ولم ينفذ ذلك وهذا
 أصل لا يخص فروعه

فدل على ان بيع المريض من التبريم يمثل القيمة يجوز * قسب بهذا ان حق الفرماء متعلق
بالمعنى دون الصورة في حق انفسهم كما في حق الاجانب * فكان الضمير في انفسهم وغيرهم
راجعا الى الورثة دون الفرماء وكان لفظ القبرمتنا ولا للفرماء والاجانب جميعا اى حق الكل
متعلق بالمال فيحق الورثة متعلق به صورة ومعنى في حق انفسهم ومتعلق به معنى في حق
غيرهم من الاجانب والفرماء وحق الفرماء متعلق به معنى لا صورة في حق انفسهم وفي حق
غيرهم وإذا كان كذلك صار اعتناق المريض واقعا على محل مشغول بعينه بحق الغير اى حق
ملك الرقية صورة ومعنى او معنى بالصورة فلم ينفذ الى آخر ما ذكر في الكتاب * وهذا اى
المرض مع احكامه اصل كثير القروع (قوله) واما الحيض والنفس فكذا * الحيض في
الشريعة دم ينفذ رحم المرأة السليمة عن الداء والصفر * واحتز بقوله رحم المرأة عن
الرحايف والدماء انخارج الجراحات وعن دم الاستحاضة فانه دم عرق لارحم * وبقوله
السليمة عن الداء عن النفس فان النفساء في حكم المريضة حتى اعتبر تصرفها من الثلث
* وبالصفر عن دم تراه من هي دون بنت تسع سنين فانه ليس بمعتبر في الشرع * والنفس
الدم الخارج من قبل المرأة عقب الولادة * وانما لا يعدمان اهلية لاهلية الوجوب
ولا اهلية الاداء لانها لا يخلان بالذمة ولا بالعقل والتمييز ولا بقدرته البدن فكان ينبغي ان لا تسقط
بهما الصلوة كما لا تسقط الصوم * لكن الطهارة عن الحيض والنفس شرطت للصلوة على
وافق القياس كالطهارة عن سائر الاحداث والانباس * وقد شرعت الصلوة بصفة اليسر
فانها وان وجبت بقدرته ممكنة لكن في شرعها نوع يسر من حيث انها وجبت خمس مرات
في اليوم واليلة ولم تجب خمسين مرة كما في الائم الماضية * ومن حيث ان الخرج مدفوع فيها
حتى لو لحق المصلى خرج في القيام سقط القيام عنه الى القعود ثم الى الايام والاستلقاء على
الظهر على ما عرف * وفي فوت الشرط فوت الاداء ضرورة لتوقف المشروط على الشرط
* وفي وضع الحيض والنفس ماوجب الخرج في القضاء اى قضاء الصلوات فان الحيض
لما لم يكن اقل من ثلاثة ايام وليا لها كان الواجب داخلا في حد التكرار لا بحالة * وكذا
النفس في العادة يكون اكثر من مدة الحيض فيضعاف الواجبات فيه ايضا وهو مستانز
الخرج وهو مدفوع شرعا * فلذلك اى لزوم الخرج * وضع اى اسقط القضاء عن
الحائض والنساء * وقد جعلت الطهارة عنهما اى عن الحيض والنفس شرطا لصحة الصوم
ايضا * نصا وهو ما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم قال الحائض تدع الصوم والصلوة
في ايام اقرانها وما روى عن عائشة رضي الله عنها انها قالت لامرأة سألتها ما بالنا نقضى الصوم
ولا نقضى الصلوة في الحيض احرورية انت كنا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم نقضى
الصوم ولا نقضى الصلوة * بخلاف القياس لان الصوم يتأدى مع الحدث والجنابة بالاتفاق
فيجوز ان يتأدى مع الحيض والنفس ايضا لولا النص فيؤثر اشتراطها في المنع من الاداء * ولم تعد
الى القضاء اى الى اسقاط القضاء يعني لما كانت الطهارة عن الحيض والنفس شرطا لاداء الصوم

واما الحيض والنفس فانهما
لا يعدمان اهلية بوجه لكن
الطهارة للصلوة شرط
وقد شرعت بصفة اليسر
الاداء وفي وضع الحيض
والنفس ماوجب الخرج
في القضاء فلذلك وضع عنهما
وقد جعلت الطهارة عنهما
شرطا لصحة الصوم ايضا
بخلاف القياس فلم تعد الى
القضاء

ولم يكن في قضاءه حرج

فلم يسقط أصله والحكم

الحيض والنفس كثيرة

لا يحصى عددها وأما الموت

فانه عجز كلفه مناف لاهلية

احكام الدنيا بما فيه تكليف

حتى وضعت العبادات كلها

عنه والاحكام نوطان احكام

الدنيا واحكام الاخرة فاما

احكام الدنيا فتاوع اربعة

قسم منها ما هو من باب

التكليف والثاني ما شرع

عليه لحاجة غيره ومنها

ما شرع له لحاجته ومنها

ما لا يصلح قضاء حاجته هذه

احكام الدنيا فاما القسم الاول

فقد وضع عنه لفوات غرضه

وهو الاداء عن اختيار

ولهذا قلنا ان الزكوة تبطل عنه

وكذلك سائر القرب وانما

يبقى عليه الماتم وأما القسم

الثاني فانه ان كان حقا متعلقا

بالعين يبقى بقائه لان فعله فيه

غير مقصود وان كان دينيا

لم يبق بمجرد ائتمه حتى

يضم اليه مال او ما يؤكده

الدين وهو ذمة الكفيل لان

ضيف الذمة بالموت فوق

الضعف بالرق لان الرق

يرجى زواله غالبا وهذا

لا يرجى زواله غالبا فقبل

انها لا تختمل الدين بنفسها

بخلاف القياس لا يظهر لزومها فيما وراء صحة الاداء بل جعل في حق القضاء كان الطهارة ليست بشرط وانما تركت الاداء مختارا فيجب القضاء * ولم يكن في قضاءه اى قضاء الصوم حرج لان الحيض لا يزيد على عشرة ايام ولياليها فلا يتصور ان يكون مستغرقا لوقت الصوم وهو الشهر * فلم يسقط اصل الصوم اى اصل وجوبه عن الذمة وان سقط اذا لم يكن اى عليه مادون يوم وليلة * فان قيل * ينبغي ان يكون النفس مسقطا للقضاء اذا استوعب الشهر كما كان مسقطا لقضاء الصلوة * قلنا * حكمهما اخوذ من الحيض في الصلوة والصوم فللم يكن الحيض مسقطا للصوم بوجه كان حكم النفس كذلك وان استوعب الشهر * ولما سقط الحيض الصلوة لا بحالة اسقط النفس ايضا وان لم يستوعب اليوم واليلة وكذا وقوعه في وقت الصوم من النوادر فلا يبنى الحكم عليه كالاغمة اذا استوعب الشهر * بخلاف الصلوة فان وقوعهما في اوان الصلوة من الاوازم فائر في اسقاط القضاء لدخول الواجب في حد التكرار لا بحالة * ولا يلزم عليه الجنون فانه يسقط القضاء عند استغراق الشهر وان كان وقوعه في وقت الصوم من النوادر ايضا لان الجنون معدم للاهلية اصلا فكان القياس فيه ان يسقط وان لم يستوعب الا انما تركناه بالاستحصان اذا لم يستوعب كما بينا فاما النفس فلا يخل بالاهلية فلا يوجب سقوط القضاء فافترقا كذا في بعض فوائد هذا الكتاب (قوله) وأما الموت فكذا * الموت ضد الحياة لانه امر وجودى عند اهل السنة لقوله تعالى الذى خلق الموت والحياة * ولهذا قيل تفسير الموت بزوال الحياة تفسير بلازمه لانه لما كان ضد الحياة يلزم من وجوده زوال الحياة ولما كانت الحياة من اسباب القدرة كان الموت موجبا للعجز لا بحالة لفوات الشرط فلماذا قال انه ان عجز كله اى ليس فيه جهة القدرة بوجه * واحتز عن المرض والرق والضعف والجنون فان العجز بهذه العوارض متحقق ولكنه ليس بخالص لبقائه نوع قدرة فيها العبد بخلاف الموت مناف لاهلية احكام الدنيا بما فيه تكليف لان التكليف باحكام الدنيا يعتمد القدرة فاذا تحقق العجز اللازم الذى لا يرجى زواله سقط التكليف بها في الدنيا ضرورة * وهو الاداء من اختيار هذا الغرض بالنسبة الى المكلف من حيث الظاهر فاما بالنسبة الى صاحب التمتع فالمقصود من التكليف تحقق الا بئله ليعلم ما على ما على ما مع بقاء اختيار العبد فيكون مبتلى بين ان يفعله باختياره فيجاب به وبين ان يتركه باختياره فيجاب عليه * ولهذا اى وفوات الغرض وهو الاداء من اختيار * قلنا ان الزكوة تبطل اى تسقط عن الميت في حكم الدنيا حتى لا يجب اداؤها من الزكاة خلافا لما شافى رحمه الله بناء على ان العمل هو المقصود في حقوق الله تعالى عندما وقد فات وعنده المال هو المقصود دون العمل حتى لو ظفر الفقير بمال الزكوة كان له ان يأخذ بمقدار الزكوة وسقط الزكوة به عنده كما في دين العباد * وعندما ليس له ولاية الاخذ ولا يسقط به الزكوة كما مر بانه * وكذلك اى ومثل حكم الزكوة حكم سائر القرب في السقوط * وانما يبقى عليه اثم لا غير لان الاثم من احكام الآخرة وهو ملحق بالاحياء في تلك الاحكام (قوله) وأما القسم

الساكن وهو الذى شرع عليه حاجة غيره فلا يتخلو من ان يكون متعلقا بالعين اول
 يكن * فان كان حقا متعلقا بالعين كالمرهون والمستأجر والمفصوب والمبيع والودعة يبقى
 ببقاءه اى بقاء العين على تأويل المعين * لان فضل العبد في العين غير مقصود اذا المقصود
 في حقوق العباد هو المال والفعل تبع لتعلق حوائجهم بالاموال * واذا كان كذلك يبقى
 حق العبد في العين بعد موت من كانت العين في يده لحصول المقصود وان فأت الفعل
 منه * وان لم يكن متعلقا بالعين بل كان متعلقا بالذمة فلا يتخلو من ان يكون وجوبه
 بطريق الصلة كالنفقة اولم يكن كالديون الواجبة بالمعاوضة * فان كان ديناً لم يبقى بمجرد
 الذمة حتى يضم اليه اى الى الذمة على تأويل المذكور او الضمير راجع الى المجرى *
 لان الرق يربى زواله غالباً يعنى بالاعتاق لانه امر مندوب اليه * وهذا اى الموت
 لا يربى زواله غالباً وان احتمل ذلك بطريق الكرامة كما كان في زمان عيسى وعزير
 عليهما السلام بطريق المعجزة فلما لم يحتمل ذمة العبد الدين بدون انضمام مالية الرقبة
 والكسب انها لضعفها لا تحتمل ذمة الميت بالطريق الاولى (قوله) ولهذا اى ولان الذمة
 لا تحتمل الدين بنفسها قال ابو حنيفة رحمه الله ان الكفالة عن الميت المفلس لا تصح اذا
 لم يبق كفيل لان الذمة لما خربت أو ضعف بالوت بحيث لا يحتمل الدين بنفسها صار
 الدين كالمساقط في احكام الدنيا لقوات محله وان بقى في احكام الآخرة * وذلك لان
 الذمة ثامة للانسان بكونه مخاطباً متمملاً امامة الله عز وجل وبالوت خرج من اهلية
 الخطاب والوصل لعدم صلاحه لهما فعرفنا ان ذمته لم تبقى صالحة لوجوب الحقوق في
 احكام الدنيا وان بقيت في حق احكام الآخرة لكون الميت معد الحياة الآخرة كالجنتين
 معد للحياة الدنيا * الا ترى انهم لم يبق محلاً لوجوب الحقوق فيها ابتداء بعد الموت وكما
 يشترط المحل لابتداء الالتزام يشترط لبقاء الحق لان ما يرجع الى المحل لا ابتداء والبقاء
 فيه سواء ثبت ان الدين لم يبق في احكام الدنيا لعدم محله * ويدل على سقوطه في
 احكام الدنيا ما اشير اليه في الكتاب وهو ان ثبوت الدين اى وجوده يعرف بالمطالبة
 ولهذا فسر الدين بأنه وصف شرعى يظهر اثره في توجه المطالبة وقد سقطت المطالبة
 ههنا لاحتمال مطالبة الميت بالدين وعدم جواز مطالبة غيره اذ لم يبق مال يؤمر الوارث
 او الوصى بالاداء منه ولا كفيل يطالب به والكفالة شرعت لالتزام المطالبة بما على
 الاصيل لا لالتزام اصل الدين بدليل بقاء الدين بعد الكفالة على الاصيل كما كان قبلها
 واستحالة حلول الشيء الواحد محلين في وقت واحد * وقد عذمت المطالبة ههنا فلا
 يصح التزام المطالبة بعد سقوطها * الا ترى ان هذا الدين في حكم المطالبة دون دين
 الكتابة اذ الكتاب يطالب بالمال وان كان لا يحبس فيه وهناك لا تصح الكفالة لتأديها الى
 ان يكون ما على الكفيل ازيد مما على الاصيل فها اولى ان لا يصح لانها تؤدي الى ان
 يلزم على الكفيل ما ليس على الاصيل اصلاً * بخلاف العبد المحجور يقر بالدين فتكفل

ولهذا قيل ان الكفالة عن
 الميت المفلس لا يصح وهو قول
 ابى حنيفة رحمه الله كان الدين
 ساقطاً لان سيوئه بالمطالبة وقد
 عذمت بخلاف العبد المحجور
 يقر بالدين فيكفل رجل
 عنه صح لان ذمته في حقه
 كاملة

عنه رجل صح هذا التكفل منه وإن لم يكن العبد مطالباً به لأن ذمة العبد في حق نفسه كاملة لأنه حتى عاقل بالغ مكلف فتكون محلاً للدين والمطالبة ثابتة إذ تصور أن يصدق له المولى فيطالب في الحال ويصور أن يستغه المولى فيطالب بعد العتق فلا تصورت المطالبة في الحال وفي ثاني الحال بقيت المطالبة مستحقة عليه فيصح التزامها بعقد الكفالة ثم إذا صححت الكفالة يؤخذ الكفيل به في الحال وإن كان الأصل غير مطالب به لأن تأخر المطالبة عن الأصل مع توجهها لعذر عدم في حق الكفيل كمن كفّل بدين عن مفلس حتى يؤاخذ به في الحال وإن لم يؤاخذ الأصل به لأن العذر المؤخر وهو الإفلاس يختص بالأصل * بخلاف ما إذا كفّل بدين مؤجل على الأصل حيث لا يطالب به الكفيل قبل حلول الأجل * لأن المطالبة قد سقطت عن الأصل إلى انقضاء الأجل فلا يقدر الكفيل على التزامها حاله * وقوله وأما ضمت المالية إليها جواب عما يقال لما كتبت ذمته في حقه ينبغي أن لا يجب ضم مالية الرقبة إليها لاحتمالها الدين كما في حق الحر * فقال أما ضمت مالية الرقبة إلى الذمة لأجل احتمال الدين في حق المولى ليتمكن استيفاء الدين من المالية التي هي حق المولى إذا ظهر الدين في حقه لأن الذمة ليست بكاملة في حق العبد * وقال أبو يوسف ومحمد والشافعي رحمهم الله تصح الكفالة عن الميت وإن لم يخلف مالا ولا كفيلاً لأن الدين واجب عليه بعد موته إذا لموت لم يشرع ميراثه للعقود الواجبة عليه ولا يبطلها الأثرى أنه لو اختلف كفيلاً به ثم كفّل به إنسان بعد موته صح ولو كان موته مفلساً يوجب سقوط الدين عنه لما صححت الكفالة بعد الموت وإن كان به كفيل لأن براءة الأصل توجب براءة الكفيل الأثرى أن الميت أهل لوجوب الدين عليه ابتداءً فانه لو جفر بثراً في الطريق قلّص فيها مال أو إنسان بعد موته يجب الضمان عليه فلان بقي عليه الدين الواجب في حيوته كان أولى فثبت أن الدين باق في الذمة بعد الموت وهو واجب التسليم والأيفاء موصوف بأنه مطالب حقاً للمدعى ولهذا يطالب به في الآخرة بالأجاء ولو ظهر له مال يطالب به في الحال ولو تبرع أحد عن الميت بالأداء ثبت حق الاستيفاء وهو فوق المطالبة إذ الاستيفاء هو المطلوب منها فلا كان حق الاستيفاء باقياً علم أن المطالبة مملوكة أيضاً * لكنه حيز عن المطالبة لا فلاس الميت وعدم قدرته على الأداء كدرة لإنسان أسقطها آخر في الجركات مملوكة لصاحبها ولا يأخذها العجز والعجز عن المطالبة لا يمنع صحة الكفالة كما لو كفّل من حيز مفلس وكما لو كان الدين مؤجلاً * قالوا وجميع ما ذكرنا مؤيد بما روى أن النبي صلى الله عليه وسلم أتى ببناتة رجل من الأنصار فقال أصحابه هل علي صاحبكم دين فقالوا نعم درهمان أو ديناً ران فأتعنت عن الصلوة عليه فقال علي وأبو قتادة رضي الله عنهما هما علي يا رسول الله فضلي عليه فلو لم أصح الكفالة لما ضلّي لأن المانع كان هو الدين ومضى لم تصح الكفالة لم يتغير حكمه فبقي مانعاً * وأجواب عنه إذا لم نعلم أن هذا الدين مطالب به في أحكام الدنيا * لأن ذلك العدم أي

وأما ضمت المالية إليها
حق المولى وقال أبو يوسف
ومحمد رحمهم الله صح لأن
الدين مطالب به لكننا عجزنا
عنها والجواب عنه أنه غير
مطالب به لأن ذلك انعدم
لنفي في محل الدين لا لعجزنا
لنفي فيها

عدم المطالبة باعتبار معنى في المحل وهو ضعف الذمة او خرابها فيكون الدين غير مطالب بنفسه لعنى فيه وهو سقوطه لعدم المحل لا لعجز بالعنى فينا كالذى ليس له على احد دين لا يمكن له المطالبة بالدين لعدم الدين لا لعجز فيه عن المطالبة كذا هنا به بخلاف الدرة الساقطة في البحر فان العجز عن الاخذ لعنى فينا لالانها غير ممكن الاخذ في تقسها * وبخلاف الكفالة عن الفلاس الحى فان الذمة كاملة محتملة للدين بنفسها فيبقى الدين مستحق المطالبة كما كان اذا يستحيل مطالبة الفلاس خصوصا عند ابى حنيفة رحمه الله لان الافلاس لا يتحقق عنده قصح الكفالة * وبخلاف الدين المؤجل لان المطالبة فيه مستحقة على سبيل التاجيل فبصح التزامها بعقد الكفالة * واستدلواهم بالحديث ليس يصح اذليس في الحديث انه لم يكن هناك مال ويحتمل انه قد كان ومرفعه رسول الله صلى الله عليه وسلم وليس فيه ايضا ان هذه كفالة صحيحة مبتدأة على وجه يتنى عليه احكام الكفالة من توجه المطالبة والملازمة والحبس والجبر على القضاء بل احتمل الاقرار واحتمل العدة وهي اقرب الوجوه لان الكفالة لا تصح للغائب عند الاكثر ولا يصح للجهول بلا خلاف وكان النبي صلى الله عليه وسلم كما كان يتين بالمال لان الظاهر هو امكان القضاء قبل الهلاك كذا في الاسرار (قوله) ولهذا اى ولان سقوط الدين عن الميت وتعدر الاعجاب عليه لضرورة ضعف الذمة او خرابها لذمة الميت الذين * مضافا صفة تصدر محذوف اى لزوما مضافا الى سبب صح في حيوته بان حفر يرا في الطريق فتاف فيها انسان او مال بعد موته لزم ضمان النفس على عاقلة وضمان المال في ماله مع انه لم يبق اهلا لوجوب الحقوق عليه لان سبب الضمان لما وجد منه في حاله الحيوة امكن استناد الوجوب الى اول السبب وقد كانت الذمة صالحة للوجوب في ذلك الوقت فوجب القول بالضمان لاندفاع الضرورة المانعة عن الاعجاب بامكان استاده الى حال كمال الذمة * ولهذا اى ولان الذمة لا يحتمل الدين بنفسها ولكنها اذا تقوت بالمؤكد احتملت صح الضمان عن الميت اذا خلف مالا او كفيلا لانه ترك مالا فقد تقوت الذمة به لانه محل الاستيفاء الذى هو المقصود من الوجوب وقد صار المال عونا للذمة في بعض المحال تحتمل الدين كما في العبد والمريض واذا كان كذلك ببقى الدين بقاءه قصح الكفالة وكذا اذا خلف كفيلا لان ذمة الكفيل لما انضمت الى ذمة الاصيل في تحمل المطالبة تقوت ذمته بعد موته بقاء ذمة الكفيل فيبقى الدين في ذمته قصح الكفالة * وقبل معناه ولان السقوط لضرورة قصح الذمة صح الضمان عن الميت اذا خلف مالا او كفيلا لاندفاع الضرورة وذلك انه اذا خلف مالا امكن استيفاء الدين من المال ومطالبة الوصي به لتعلق حق التبريم بالمال في حال المرض ولما تعلق الدين بالمال حال قيام الذمة والتعلق بالمال لا يكون الا للاستيفاء بى الدين بعد الموت لان سقوطه لم يكن باعتبار براءة من عليه الحق أصلا بل لضرورة راجعة الى المحل فيتقدر قدرها فاذا وجد له محل بوجه ببقى والمال محل الاستيفاء فيبقى في حق الاستيفاء ولما ببقى صحت الكفالة * واذا خلف كفيلا تحول الدين

لهذا لزومه الديون
مضافا الى سبب صح
في حيوته ولهذا صح
الضمان عنه اذا خلف مالا
او كفيلا

الى ذمته بخرب ذمة الاصيل لان الكفالة وان كانت ضم الذمة الى الذمة في المطالبة لا في اصل الدين ولكنها بنقد مجوزة لتحول الدين الى ذمة الكفيل عند الضرورة كما اذا ادى الكفيل الدين او هو له بتحول الدين من ذمة الاصيل الى ذمة الكفيل ضرورة صحة الاداء والهبة وقد دعت الضرورة هنا الى التحول ليتمكن ايفاء حكم الكفالة فوجب القول به فلذلك تصح الكفالة * فالطريق الاول يقتضي ان يصح الكفالة عن الاصيل وعن الكفيل ايضا والطريق الثاني يوجب ان يصح عن الكفيل دون الاصيل اليه اشير في العارقة البرغرية ولا يلزم على ما ذكرنا ما اذا قتل المفلس المدين عمدا فكفل بالدين الذي عليه انسان صحت وان لم يكن القصاص مالا * لانه يمرض ان يصير مالا بفوق بعض الشركاء او يتمكن الشبهة فتوهم توجه المطالبة في الدنيا بقضاء ذلك الدين بحمل الدين باقيا حكما فتصح الكفالة * واما المتبرع اذا ادى قائما صح لان الاداء يلاقى جانب صاحب الحق دون المدين حتى لو كان في حال حيوة لم يصير المدين مؤديا بل يبرأ كما لو ابراء رب الدين عنه والدين باقى في حق صاحب الدين لانه لم يخرج من ان يكون مستحقا بموت الآخر وحكم السقوط عن المدين لضرورة فوت الحل فيقدر الضرورة فيظهر في حق من عليه دون من له كذا في الاسرار (قوله) وان كان شرع عليه بطريق الصلة اى وان كان ماوجب عليه حاجة الغير مشروعا عليه بطريق الصلة كنفقة المحارم والزوجة وصدة الفطر ونحوها * بطل بالموت اى سقط به لان ضعف الذمة بالموت فوق ضعفها بالرق والرق يمنع وجوب الصلوات فالموت به اولى * الا ان يوصى فيصح من الثلث لان الشرع جوز تصرفه في الثلث نظرا له وفتح الوصية راجع اليه فيجب تصحيحها نظرا له (قوله) واما الذي اى الحكم الذي شرع لعبد وهو القسم الثالث * فبناء على حاجته * لان مرافق البشر اى ما يرتفقون به من المشرعات * انما شرعت لحاجتهم * لان العبودية لازمة للبشر فانها صفة تثبت فيهم لكونهم مخلوقين محدثين بمخلوق الله عز وجل وابدائه ولا يتصور زوال هذه الصفة عنهم والعبودية مستلزمة للحاجة لانها تنشأ عن العجز فشرعت لهم من اذفاق ما يتدفع به حوائجهم * والموت لا ينافي الحاجة لانها تنشأ عن العجز الذي هو دليل نقصان ولهذا قيل الحاجة قصير يرفع بالمطلوب وينجز به ولا يحجز فوق الموت فصرنا ان الموت لا ينافي الحاجة * واذا كان كذلك يبقى له اى لميت مما كان مشروعا له حاجته ما يقتضي به الحاجة * ولذلك اى ولان قضاء التركة على ملكه للحاجة قدم جهازه ثم دينه لان الحاجة الى التجهيز اقوى منها الى قضاء الدين فوجب تقديم التجهيز على قضاء الدين الا ترى ان في حال الحيوة لباسه مقدم على حق الفراء حتى لم يكن لهم ان يزعوا ثيابه لباس حاجته اليها فكذا بعد الممات * ولما تقدم التجهيز على الدين اذا لم يكن حق الغير متعلقا بالعين فاما اذا كان متعلقا بها كما في المستاجر والمزورق والمشتري قبل القبض والمبايعان ونحوها فصاحب الحق احق بالعين واولى بها من صرفها الى التجهيز لتعلق حقه بالعين

وان كان شرع عليه بطريق الصلة بطل الا ان يوصى فيصح من الثلث. واما الذي شرع له فبناء على حاجته لان مرافق البشر انما شرعت لهم لحاجتهم لان العبودية لازمة للبشر والموت لا ينافي الحاجة فبقى له ما يقتضي به الحاجة ولذلك بقيت التركة على حكم ملكه عند قيام الدين عليه ولذلك قدم جهازه ثم دينه وذلك صحت وصاياه كلها واقمة ومفوضة

تعلقا مؤكدا * ولذلك اى وبقاء الحاجة صحت وصاياه كلها اذا لم تجاوز الثلث لان الشرع
 لا ينظر له وقطع حق الوارث عن الثلث لحاجته الى تدارك ما فرط في حيوته وصاياه .
 واقعة اى منفذة بان اوصى بنفسه بشئ او تبرع في حال مرضه بشئ او اعاق عبدا او دبره او ما
 اشبه ذلك * ومفوضة اى الى الورثة بان اوصى باعتاق عبد بعد موته او بناء مسجدا وربط
 من ثلث ماله ونحوها * ولذلك اى وبقاء ما ينقض به حاجته * بقيت الكتابة بعد موت
 المولى بلا خلاف لان حجة الكتابة باعتبار مالكته ليصير ممتقا ويحصل له البدل مع ذلك
 بمقابله فوات ملك الرقبة وحاجته الى الامرين بعد الموت باقية لانه يحتاج الى حصول
 الاعتاق منه بعد الموت ليحصل للولايه وليتخلص به من العذاب على ما قال عليه السلام
 ايا مسلم اعتق مؤمنا اعتق الله تعالى بكل عضو منه عضوا من النار * ويحتاج الى حصول بدل
 الكتابة على ملكه ليستوفى منه ديونه فيتخلص به من العذاب ايضا فلذلك تبقى الكتابة بعد
 موته (قوله) ولذلك اى وللإحتياج الى بقاء الكتابة بقيت الكتابة عندنا بعد موت المكاتب
 عن وفاة فتوى كتابته ويحكم بحريته في آخر اجزاء حيوته حتى يكون مابق ميراثا لورثته
 وهو مذهب على وابن مسعود رضى الله عنهما * وقال زيد بن ثابت رضى الله عنه يفسخ
 الكتابة بموته والمالك للمولى وبه اخذ الشافعى رحمه الله لان المقود عليه هو الرقبة اذ
 المقد يضاف اليها . وعند فساد العقد يرجع الى قيمتها كما يرجع الى قيمة المبيع عند فساد العقد
 وقد فات بموته قبل سلامته له فيوجب انفساخ العقد كما لو مات عاجزا وكا لو هلك المبيع قبل
 القبض . ولاه لوبقى اما يبقى ليعتق المكاتب بوصول البدل الى المولى اذا مقصود من المقد في
 جانبه تحصيل الحرية والميت ليس بمحل للعق ابتداء لا في العتق من احدات قوة المالكية وذلك
 لا يتصور في الميت * ولان الرق من شرطه والميت لا يوصف بالرق ولا يجوز ان يستند العتق
 الى حال حيوته لان المتعلق بالشرط لا يسبق الشرط وفي اسناده الى حال حيوته اثبات العتق
 قبل وجود الشرط وهو الاداء * وهذا بخلاف ما اذا مات المولى لان بعد موت المولى امكن
 القول ببقاء الكتابة لان محل العقد قائم قابل للعتق والمولى اما يصير ممتقا عند اداء البدل
 بالكلام السابق وذلك قد صح ولزم في حال الحيوة فوته لا يبطل الكتابة فاما البديل فحل العتق
 وانما يحتاج الى محمية التصرف حال نفوذه وثبوت حكمه وقد بطلت المحمية فيبطل الحكم .
 بوضوح ما ذكرنا ان الصحيح اذا علق طلاق امرأته بشرط ثم جن اذ اغنى عليه فوجد الشرط
 يقع الطلاق وان لم يكن المجنون او الغنى عليه اهلا للإعاق عند وجود الشرط ولو ابانها
 وانقضت عدتها ثم وجد الشرط لا يقع الطلاق لانها لم تبقى عملا للطلاق . ولو اوصى بعتق
 عبده او قال لبعده ائت حر بعد موته كان صحيحا ولو قال بعد موته كان لقوا فمرفقا ان الفرق
 ثابت بين موت المولى وبين موت المكاتب * ونحن نقول الكتابة عقد معاوضة وتملك على
 سبيل الاستحقاق والازوم فان المكاتب ملك بها يده وتصرفه من حيث الاكتساب ومكاسبه
 من حيث اليد والتصرف ايضا على سبيل اللزوم وهو معنى قوله المكاتب مالك بحكم عقد الكتابة

ولذلك بقيت الكتابة
 وهى مشروعة لحاجة
 المكاتب وهى اقوى
 الحواجج الا ترى انه ندب
 فيه حط بعض اليد
 فاذا جاز بقاء مالكية المولى
 بعد موته ليصير ممتقا فلان
 يبقى هذه المالكية ليصير
 ممتقا اولى

والمولى ملك في مقابلته مال الكتابة من حيث يطالبه بذلك ويحبسه عليه وان لم يملك اصل المال وثبت للمكاتب بما ملك حق ان يؤدى الكتابة من ملكه فيحرزه نفسه وحرته كايث للمالك حق ان يقبض فيتم ملكه في اصل المال فهذا يتم ملكه بالقبض في رقة المال والمكاتب يتم احراز نفسه بالاداء من ملكه فكان لكل احد حق قبل صاحبه بالتدبىح المالكية الثابتة بهذا العقد وتبين ان مالكية المكاتب تثبت لحاجته الى احراز نفسه وصيرورته معتقا بواسطة هذه المالكية كما ان مالكية المولى الثابتة بهذا العقد شرعت لحاجته الى ملك البدل وصيرورته معتقا بواسطته واحرازه الولاء الذى صار المتق به بمنزلة الولدوى اى حاجة المكاتب الى الحرية اقوى الحوائج لان الحرية راس مال الحى في احكام الدنيا اذ الرقيق في حكم الاموات لان الرق ازال الكفر الذى هو موت حكما ويدخل المتق في احكام الاحياء والدليل على كونها اقوى الحوائج انه نذب في هذا العقد الى حط بعض البدل بقوله عن ذكره وآتوهم من مال الله الذى انبىك ليكون اقرب الى حصول المقصود وهو المتق ثم ما ثبت من المالكية للمولى يبقى بعد موته لحاجته الى ملك البدل ونسبة الولاء اليه بصيرورته معتقافلان يبقى ما ثبت للمكاتب من المالكية بعد موته لحاجته الى حصول الحرية كان اولى لان حاجته الى تحصيل الحرية فوق حاجة مولاه الى الولاء * وقوله واما المملوكة فتابعة في الباب جواب عما قال لو قلتم ببقاء ملكية المكاتب لم القول ببقاء مملوكيته اذ المكاتب عبد ما بقى عليه درهم ولا يمكن القول ببقاء مملوكيته بعد الموت لان اعفاء المالكية لغنى الكرامة ولا كرامة في اعفاء المملوكة لانها تبي عن الذل والهوان واذا لم تبقى المملوكة لا تصور ان يصير معتقا بعد موته فيفسخ الكتابة * فقال بقاء المملوكة يكون تبعا لبقاء المالكية لا مقصودا بنفسه * وبما اننا قد احتجنا الى اعفاء المالكية لما قلنا ولا يمكن ذلك الا ببقاء المملوكة وعلمية التصرف الى وقت الاداء فيبقى المملوكة شرطا لتحقيق المالكية وليست هي بمقصودة بالبقاء انما المالكية هي المقصودة استدلالا بحسبان المولى لكن من شرط بقاءها بقاء المملوكة لئلا يذال العتق فيها فتتحقق المالكية والشروط اتباعا فبقينا هاتين * بوضحة ان المكاتب يبقى بعد الموت مالكا من وجه لامن كل وجه لانه كان في حال الحيوة كذلك ومن ضرورة بقاء مالكا من وجه ان يبقى معه مملوكة من وجه اذ لو لم يبق مملوكا من وجه لصار مالكا من كل وجه ولم يكن في حال الحيوة كذلك * ولما ثبت ان المملوكة باقية من وجه حكما بنفوذ العتق لوجود شرطه وقررت به مالكيته الى استفادها بالعقد واذا ثبت استندت الى اخر اجزاء حيوته لان الارث ثبت من وقت الموت فلا بد من اسناد المالكية والعتق المقرر لها الى وقت الموت كما في جانب المولى ثبت ملك البدل عند القبض واستند ملكه الى حال حيوته فكذلك ههنا كذا في الطريقة البر غربة * ومن اصحابنا من حكم بقاء المملوكة قصدا لافصال لا جاز ان تبقى مالكية المولى بعد موته ليصير معتقا جاز ان تبقى مملوكة المكاتب بمسند موته ليصير حرا لان المملوكة التى هي تبي عن الضعف القى بحال الميت من المالكية التى هي ضرب قوة والدليل على جواز بقاء المملوكة

واما المملوكة فهي تابعة
في الباب

بعدموته لحاجته ان كفن العبد بعد موته على مولاه ولا سبب لاستحقاقه عليه سوى المملوكة
 * ومنهم من يقول لان حكم بقاء المملوكة ولا ينحله حرا بعد الموت ولكنها تسند حرته الى
 حال حيوته لان بدل الكتابة كان في ذمته والدين يتحول من الذمة الى التركة لان الذمة لا تليق
 بحال سالحا للدين بعد الموت ولهذا حل الاجل بالوت فاذا تحول بدل الكتابة الى التركة
 فرغت الذمة منه وقرأ ذمة المكاتب بوجوب حرته الا انه لا يجوز الحكم بحريته مالم يصل
 المال الى المولى فاذا وصل المال اليه حكم بحريته في آخر جزءه من اجزاء حيوته * ومنهم من
 يقول لاحاجة الى ابقاء المملوكة فان حكمنا بحريته بعد الموت ثم استندنا الى حال الحيوة لان
 المقصود من ابقاء العبد حرية اولاده وسلامة اكسابه لاحريته قصدا والولد قائم قابل للعنق
 والكسب قابل للملك ولكن الشرط ونفوذ العنق في المكاتب فثبت عتقه شرطا لامقصودا فلا
 يراعى فيه كون المحل قابلا لهذا الحكم كما ان الملك في المغلوب لما ثبت شرط الملك البديل لامقصودا
 بنفسه ثبت عنه اذ البديل مستندا الى وقت الضرب وان كان المقصوب ملكا او آتيا وقت الاداء
 * ولا يلزم على ما ذكرنا ما اذا قتل المكاتب خطأ وقدر ترك وقام بمكاتبته حيث يضمن القاتل
 قيمته لا دينه وحكم بموته حرا لكان المضمون دينه * لانا استندنا بحريته الى آخر اجزاء
 حيوته والجرح وجد قبله ومن جرح مكاتباً ثم عتق ثم ترى يضمن قيمته لا دينه لان الوجوب
 مضاف الى الجرح وهو عبد في تلك الحالة * ولا يلزم ايضا ما اذا اوصى الى رجل او لرجل
 بشئ لا يجوز ايصاؤه ووصيته وكذا لو قذفه انسان بعد موته عن وفاة واد ابدل كتابته لا يبعد
 ولو حكم بحريته في حال حيوته لجاز ايصاؤه ولقد قاذفه * لانا قدينا ان اسناد حرته في حكم
 الكتابة للضرورة فلا يظهر فيها لضرورة فيه * ولان الحرية الثابتة بالاسناد ثابتة من وجه
 دون وجه فلا يثبت بها الاحسان والحد لا يجب هتدق غير الحصن فاما الحرية فثبتت مع الشبهة
 وكذا الميراث فلا يمنع للاسناد بشوئها (قوله) ولهذا اى ولانه تبقى بعد الموت ما ينقض به حاجة
 الميت * وجبت الموارث اى ثبت بطريق الخلافة عن الميت لان حاجته الى من يخلفه في
 امواله بعد موته وخروجه عن اهليه الملك باقية فقام الشرع اقرب الناس اليه مقامه ليكون
 انتفاعه بملك الميت بمنزلة انتفاعه بنفسه فيكون نظرا من هذا الوجه ولكن من حيث ان
 حقيقة الانتفاع لا يحصل له وفي الانتفاع الحكيمى وهو حصول التوابل الوارث والا جنبي
 سواء لا يكون فيه زيادة نظر فكان نظرا له من وجه فهذا معنى قوله نظرا له من وجه *
 بخلاف تعلق حتى التفرم بماله وايضا دينه فان نعمه راجع اليه لان الدين جابل بينه وبين
 الجهة فكان ايصاؤه سبياً بوصوله الى الجهة وخلاصه من المذاب فكان نظرا له من كل وجه
 (قوله) ديننا متعلق بالنسب والسبب جميعا وديننا كولى العاتقة والموالاة والزوجة
 * اودينا بلا نسب وسبب كرامة المسلمين فان من مات ولا وارث له يوضع ماله في بيت المال
 الذى أعد لطوائف المسلمين (قوله) ولهذا اى ولان الموت من اسباب الخلافة لما بينا ان
 الموارث تحجب بهذا الطريق * صار التعليل بالموت اى تعليل اليعجاب به سواء كان اسقاطا

ولهذا وجبت الموارث
 بطريق الخلافة عن الميت يظهر
 لهم من وجه حتى صرفت الى من
 يتصل به نسباً او سبباً او ديناً
 اودينا بلا نسب وسبب

بأن قال اذا مت فانت حراً وتملك ما كان اوصى بشئ من ماله والمراد من التملك الاضافة * بخلاف
سائر وجوه التملك حتى صح تملك التملك به اذ معنى الوصية بالمال هو التملك ولم يصح
بسائر الشروط * ولزم تملك التملك به بحيث لا يجوز ابطاله بالبيع عندنا ولم يلزم تملكه بسائر
الشروط بهذه المثابة حتى جاز ابطاله بالبيع * وكذا التملك بالوفا لا يمنع انعقاد السبب
في الحال كشرط الخيار في البيع بخلاف سائر التملكيات * وحاصل هذا الفصل ان بيع
المدير المطلق وهو الذي علق عتقه بمطلق موت المولى بان قال لعبد اذا مت فانت حر
اوانت حر عن در حتى اودرتك لا يجوز عندنا وعند الشافعي يجوز * واتفقوا على ان بيع المدير
المقيد بان قال المولى ان مت من مرضي هذا او ان قدم غائب او ان اشفي الله مريض فانت
حر بعد موتي يجوز * احتج الشافعي رحمه الله بان التدبير وصية لانه احجاب مضاف الى
ما بعد الموت ولهذا يعتبر من الثلث ولو كان ايجاباً للحال لما اعتبر من الثلث والوصية لا تمنع
التصرف كما اذا اوصى به لرجل * ولا يقال هذه وصية لازمة لانها تعلق عتق بشرط
* لاناقول اللازم من هذا الوجه لا يمنع التصرف في ان بيع العبد المحلوف بعتقه جائز سواء
علق عتقه بشرط كائن كحجي غدا او بشرط فيه خطر كدخول الدار * ونحن نقول هذا
شخص تعلق عتقه بمطلق موت المولى فوجب ان لا يجوز بيعه كما في ام الولد * وتحقيقه
ما اشير اليه في الكتاب ان الموت من اسباب الخلافه لا ينشأ في الموارث * فبصرف التعلق اي
تمليك الايجاب اسقاطاً كان او تمليكاً بالوفا وهو امر كائن بيقين ايجاب حق ان وقع له الايجاب
في الحال بطريق الخلافه عن الميت * وقوله وهو كائن بيقين لبيان تحقيق الخلافه فان الموت
لما كان كائناً لا محالة كان التعلق به اثبات الخلافه بلا شك * قال القاضي الامام
ابوزيد والا امام فخر الدين البر غري رحمه الله ان الايصاء اثبات عقد الخلافه في ملكه
للموصى له مقدماً على الوارث فاعتبر للحال سبباً لا ثبات الخلافه كالنسب
والولاء * وذلك لان حال الموت حال زوال الملك وتعلق الايجاب اسقاطاً كان او تمليكاً
بحال زوال الملك لا يصح فلم ان السبب يكون متفقاً حال فناء الملك والحق ثابت لكن
على سبيل التأجيل * الا ترى ان الخلافه بيني الخلافه الثابتة بالشرع اذا ثبت سببها وهو
مرض الموت ثبت بذلك السبب حق الخلافه وهو الوارث يصير المريض بثبوت ذلك الحق له
محجوراً عن التصرف الذي يبطل ذلك الحق * فكذلك اذا ثبت سبب الخلافه بالنسبة
بتمصيل الاصل بان قال اوصيت لفلان بكذا وقال بعبد انت حر بعد موتى او اذا مت فانت
حر ثبت للموصى له ولا يفسد بهذا السبب حق في الموصى به وفي الرقبة في الحال على وجه
يصير الموصى محجوراً عن ابطاله اذا كان لازماً * وصار المال من ثمراته اي ثمرات ثبوت
سبب الخلافه يعني به ان الايصاء اثبات الخلافه والملك يثبت حكماً لثبوت سبب الخلافه لان
يكون الايصاء تصرفاً في المال قصداً فانه لو قال اوصيت لفلان بثلث مالي ولأماله يصح حتى
لو حدث له مال ثم مات كان ثلثه للموصى له ولو كان تملكاً للمال قصداً كان قيام المال شرطاً

ولهذا صار التعلق بالموت
بخلاف سائر وجوه التعلق
لان الموت من اسباب
الخلافه وقصر التعلق به وهو
كائن بيقين ايجاب حق للحال
بطريق الخلافه عنه

وبدليل ان الملك ثبت للموصى له بموت الموصى من غير قبول كايثت في الموارث ويتبع
 بالدين كما يتبع به ملك وارث ثبت ان الايصاء ايجاب سبب الخلافة للحال ويثبت حكمه عند
 الموت ولما كان سببا للحال ثبت للموصى له حق في الحال يصير حقيقة عند الموت كافي حق
 الوارث فينظر من بعد اى من بعد ثبوت الحق بثبوت سبب الخلافة فان كان الحق
 غير لازم باصله كافي الوصية بلال كان للموصى ولاية ابطاله بالبيع والهبة والرجوع ونحوها
 لان سبب الخلافة وان كان منعقدا لكن الحق الثابت به وهو حق الملك غير لازم فلم يلزم
 سبه ايضا قال القاضي الامام رحمه الله الخلافة في المال لا تلزم لانها خلافة تبرع بالمال ولو
 وهب ونجز الإيجاب لم يلزم مالم يسلم ويقع الملك فهذا أولى * وان كان الحق لازما باصله
 مثل حق العتق بالتدبير منع هذا الحق الاعتراض عليه من المولى بما يبطله للزوم هذا الحق
 في نفسه لان العتق لازم لا يحتمل النقص فحق العتق الثابت بملك على ثبوت السبب لا يحتمله
 ايضا كافي ام الولد * ولزم في سبه وهو معنى التعليق فان تعليق العتق بسائر الشروط
 لازم لا يحتمل النقص لكونه عينيا فعلقه بالموت الذي هو كائن لا محالة * وسبب للخلافة أولى
 بالزوم * وانما قال معنى التعليق لان قوله انت حر بعد موتى اضافة وليس بعلق صورة
 ولكن فيه معنى التعليق باعتبار تأخر الحكم عن زمان الإيجاب * فلذلك اى للزوم حق
 العتق من الوجهين بطل بيع المدر * قال شمس الأئمة رحمه الله هذا السبب يعنى التدبير
 تقوى من وجهين * أحدهما ان المتعلق بما لا يحتمل الابطال * والثاني ان التعليق بما هو
 كائن لا محالة * وهو موجب للخلافة فلهذه القوة لا يحتمل الابطال والفسخ بالرجوع عنه
 ويجب للمدر به حق الحرية في الحال على وجه يمنع بيعه ويثبت استحقاق الولاء للمولى على
 وجه لا يجوز ابطاله * بخلاف التعليق بسائر الشروط فان دخول الدار ونحوه ليس بكائن
 لا محالة والتدبير المقيد ليس بكائن لا محالة والتعليق بمجى رأس الشهر ليس بسبب للخلافة والوصية برقة
 المبدلغيره تملك يحتمل الابطال بمدرثوته * والى هذا المعنى اشار القاضي الامام رحمه الله ايضا فقال
 التدبير عتق مضاف الى وقت فيلزم كالاضافة الى غدوانما اضيف الى الموت الذى هو سبب الخلافة
 فيعتبر سببا في الحال لاستحقاق العتق بعد الموت كالتبني فيصير حكمه مأخوذا من اصلين
 لامن اصل واحد كقول الرجل لآخر اعطيتك عبيدى ان شئت فانه يلزم ويقضى الجواب
 في المجلس بخلاف التوكيل وبخلاف اليمين لانه من حيث انه تعليق بشرط المشيئة يمين بالعتق
 يلزم ومن حيث انه مفض الى مشيئته تملك اذ المالك هو الذى يفصل ان شاء وان شاء يترك
 فيقتضى الجواب في المجلس كما قال امرى عبيدى بيده فيؤخذ حكمه من اصلين لامن اصل
 واحد * فتبين بهذا انه لا بد من الامرين المذكورين في الكتاب للتفصى عن عهده ما برد
 سؤ الا على هذا الاصل * وصار ذلك اى المدر في عدم جواز البيع لاستحقاق حق
 العتق * كام الولد قلها ابشقت بسبب الاستيلاء شيئين * حق العتق للحال لما ينشأ
 من تعلق العتق بالموت الذى هو امر كائن وهذا الانقضاء * وسقوط التقوم عند ابي حنيفة

الا يرى ان الخلافة اذا ثبتت سببها
 وهو مرض الموت لا وادرت
 ثبت به حق يصير به المريض
 محجور افذلك اذا ثبت
 بالنص وصار المال سر غمراته
 فينظر من بعد فان كان الحق
 لازما باصله مثل حق العتق
 بالتدبير منع الاعتراض عليه
 من المولى للزومه في نفسه
 وللزومه وهو معنى التعليق
 فلذلك بطل بيع المدر
 وصار ذلك كام الولد قلها
 استحققت شيئين حق العتق
 لما ينشأ وسقوط التقوم عند
 ابي حنيفة رحمه الله لان
 التقوم بالأحرار يكون
 وقد ذهب

رحمه الله حتى لا تضمن بالغصب ولا باعتراف أحد الشر يمكن نصيبه منها عنده * وعند أبي يوسف ومحمد رحمه الله هي مقومة لأن الثابت حق التقبيل وذلك مؤثر في امتناع البيع دون سقوط التقوم كما في المديرة إلا أن المديرة تسمى للفرماء والورثة وأم الولد لا تسمى لهم لأنها مصروفة إلى حاجته الأصلية وحاجته مقدمة على حق الفرماء والورثة كحاجته إلى الجواز والكف عن التدبير فليس من أصول حواججه فيعتبر من الثلث * وأبو حنيفة رحمه الله يقول إن التقوم يثبت بالأحرار فإن الصيد قبل الأحرار لا يكون مقوماً وبعده يصير مقوماً وقد ذهب الأحرار ههنا * لأن الأمة في الأصل أي الأصل في الأمة أنها تحرز لما لبيتها والمثمة منها تابعة ولهذا صح شراء اخته من الرضاع وشراء الأمة الجوسية وشراء الاختين وإن لم يوجد فيهن المثمة فإذا صارت فراشا بالاستيلاء صارت محصنة بحوزة للمثمة كالنكحة وصارت المسالية منها تابعة وذلك لأنه لم يوجد في الشرع صورة يكون الأحرار للامرين مقصوداً فإذا ثبت الأحرار للفرش مقصوداً لم يبق للأحرار للمالية مقصوداً فصار الأحرار عدماً في حكم المالية فذلك أي لعدم الأحرار ذهب التقوم وقد انفصل ملك المثمة عن ملك المالية كما في النكحة فيجوز أن تبقى المثمة وتذهب المالية فتعدي الحكم الأول وهو ثبوت حق التقبيل في الحال على وجه يمنع من البيع إلى المدبر * لوجود معناه وهو تعلق التقبيل بلوت الذي هو كائن للاحالة * دون الثاني وهو سقوط التقوم لعدم ما يوجب وهو الأحرار للمثمة ولهذا فارتقت المديرة أم الولد فينسب إلى الورثة والفرماء وتسمى المديرة لهم لأن صفة المالية والتقوم لما لم يبق في أم الولد لا يتعلق بها حق الفرماء والورثة فلا تسمى لهم بل أضيق من كل المال والمديرة لما أحرزت للمالية لا للمثمة تقومت في حق الفرماء والورثة فيتعلق بها حقهم فذلك وجب عليها السعاية لهم (قوله) ولهذا أي ولأن المسالية تبقى بمسالمات بقدر ما ينقص به حاجة الميت قلنا إن المرأة تفصل زوجها بمسالمات فيعدها لأن التكاح في حكم القائم للحاجة ما لم يقض العدة لأن ملك التكاح لا يحتمل التحول إلى الورثة فيبقى موقوفاً على الزوال بانقضاء العدة كما بعد الطلاق الرجعي ولو ارتفع التكاح بلوت فقد ارتفع إلى الخلف وهو العدة وهي حق التكاح فتقوم مقام حقيقته في إبقاء حل المس والتظر كيف وقد قالت عائشة رضي الله عنها لو استقبلنا من أمرنا ما استدبرنا ما غسل رسول الله صلى الله عليه وسلم الأنساؤه تسمى لوعلمنا أن الرسول عليه السلام يغسل بعد الوفاة ما غسله الأنساؤه . وقد أوصى أبو بكر رضي الله عنه إلى إسرأته أسامان تغسله وكذا أبو موسى الأشعري رضي الله عنه . بخلاف المرأة إذا ماتت لم يكن لزوجها أن يغسلها وقال الشافعي رحمه الله ذلك لأن النبي صلى الله عليه وسلم قال لما يشة رضي الله عنها لومت غسلك وكفنتك وصليت عليك . وقد غسل على فاطمة رضي الله عنها بماء ورمها . ولأن الملك جميل القائم في حق الرجل لحاجته إلى الفصل فجل كذلك في حقها أيضاً لأن ملك الحبل مشترك بينهما . ولنا أن التكاح بموتها ارتفع بجميع علاقته فلا يبقى حل المس والتظر كما لو طلقها قبل الدخول بها وذلك لأن

لأن الأمة في الأصل
يحرز لما لبيتها والمثمة تابعة
فإذا صارت فراشا صارت
محصنة بحوزة للمثمة والمالية
تابعة فصار الأحرار
عدماً في حق المالية فذلك
ذهب التقوم وهو غرة
المالية واشتدحت بغرة
المثمة فتعدي الحكم الأول
إلى المدبر لوجود معناه
دون الثاني ولهذا قلنا إن
المرأة تفصل زوجها بعد
الموت فيعدها لأن الزوج
مالك تبقى ملكه إلى انقضاء
العدة فيما هو من حواججه
خاصة بعد الموت بخلاف
المرأة إذا ماتت لأنها مملوكة
وقد بطلت أهلية المملوكية

المرأة مملوكة في النكاح وقد بطلت اهلية المملوكة بالموت . فلا تبقى اى المملوكة حقا للمرأة . لان ذلك اى المملوكة حق عليها فلا يمكن اقساؤها حكما بعد فوات الحل بلوت لعدم الحاجة الى اقسائها نظرا الى الاصل لانها لم تشرع لحاجة المملوك اليها بخلاف المالكية فانها شرعت للحاجة فيجوز ان يحكم ببقائها بعد الموت عندقاء محل الملك للحاجة . ثم استوضح انقطاع النكاح في جانبها بالكلية بقوله الا ترى انه لاعدة على الزوج بعد موت المرأة حتى حل له الزوج باختها واربع سواها من غير تراخ ولو بقي بعد موتها ضرب من الملك لوجب مراعاته بالعدة لان ملك النكاح ثبوته لم يشرع غير مؤكد حتى تأكد بالحجة اى الشاهد * والمال اى المهر * والمحرمية اى حريمه المصاهرة فكذا في حال الزوال بالسوت وجب مراعاة حقه بالعدة لان النكاح اذا تأكد لا يمكن قطعه مرة بل تجب العدة لستحق الانقطاع بمضيا فيصير حق الزوج مؤدى بالبقاء على ملكه مدة ويعود حق المرأة في نفسها اليها وهن لم يجب العدة اصلا فلم ان في جانبها لم يوجد شئ من الملك * ومعنى قوله عليه السلام غسلت قت باسباب غسلت * وقد روى ان ام ايمن غسلت فاطمة رضى الله عنها ولو ثبت ان عليا غسلها فذلك لادعائه الخصوصية به حيث قال ابن مسعود رضى الله عنه حين انكر عليه ذلك اما علمت ان رسول الله عليه السلام قال فاطمة زوجتك في الدنيا والاخرة (قوله) واما الذى لا يصلح لحاجة الميت وهو رابع الاقسام الاربعة فالقصاص لانه شرع لدرك الثار ولتشفي الصدور لبقاء الحياة على الاولياء بدفع شر القاتل والميت لم يبق اهلا لهذه الاشياء ولا حاجة له اليها * وقد وجب القصاص عند انتفاء حيوية القاتل وعند انتفاء حيوته لا يجب له اى لا يثبت له الا ما يصلح لقضاء حوائجه من تجهيز وتكفينه وقضاء دينه وتنفيذ وصاياه والقصاص لا يصلح لهذه الحوائج اصلا * وقد وقعت الجناية على حق اولياء الميت من وجه لاتفاهم بحيوته فانهم كانوا يستأنسون به وينصرون به على الاعداء ويتفخعون به الله عند الحاجة * فوجبنا القصاص للورثة ابتداء يعنى لا يثبت للميت اولائم ينتقل اليهم بحيث تجرى فيه سهام الورثة كما ينتقل سائر الحقوق بل يثبت لهم ابتداء لحصول منفعة التشفي لهم دون الميت ولوقوع الجنابة على حقهم من وجه * والسبب فى القصد للميت لان المثلث نفسه وحيوته وقد كان متفاهم بحيوته اكثر من انتفاع اوليائه بها فكانت الجنابة واقصة على حقه فينبغى ان يجب القصاص له من هذا الوجه لكنه لما خرج عند ثبوت الحكم عن اهلية الوجوب له وجب ابتداء لولى القائم مقامه على سبيل الخلافة كما ثبت الملك المولى فى كسب عبده المأذون ابتداء على سبيل الخلافة عن العبد وكأنت الملك المولى كل ابتداء عند تصرف الوكيل بالشرء خلافة عن الوكيل * ويؤيده قوله تعالى ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا ين ان ابتداء ثبوت القصاص لولى القائم مقام القاتل كذا فى المبسوط وغيره (قوله) ولهذا اى ولما ذكرنا من الوجهين * صح عفو الزاوت عنه اى عن القصاص أو عن القاتل قبل موت الجروح استحسانا لقياس ان لا يصح لان حقه انما ثبت بعد موت المورث فعفوه قبل

قلا تبقى حقا لها لان ذلك حق عليها الا ترى انه لاعدة عليه بعد هاولو يلقى ضرب من الملك لوجب مراعاته بالعدة لان ملك النكاح لم يشرع غير مؤكد الا ترى انه يؤكد بالحجة والمال والمحرمية واما الذى لا يصلح لحاجته فالقصاص لانه شرع عقوبة لدرك الثار وقد وجب عند انتفاء الحيوية عند ذلك لا يجب له الا ما يضطر اليه لحاجته وقد وقعت الجناية على حق اوليائه من وجه لاتفاهم بحيوته فوجبنا القصاص للورثة ابتداء والسبب قد افقد قيمته ولهذا صح عفو الوارث عنه قبل موت الجروح وصح عفو الجروح ايضا

موت المجرور يكون اسقاطا للحق قبل ثبوته فيكون باطلا كالو ابرأ الوارث من عليه دين
 لمورثه قبل موته * وصح عفو المجرور استحسانا ايضا والقياس ان لا يصح لان القصاص
 انما يجب بعد الموت للوارث لا للمورث لما ينسأ ان الوارث هو المنتفع به دون المورث فيكون
 المورث بعفو مسقطا حق الغير ومسقطا للحق قبل وجوبه ايضا وكلاهما باطل * وجه
 الاستحسان ان السبب يحل قائما مقام حقيقة وجوب الحق في صحة العفو ثم باعتبار نفس
 الواجب الحق للوارث لما قلنا ان القصاص في النفس لا يجب الا بعد الموت والمورث بعد الموت
 ليس باهل ان يجب هذا الحق له فيجب للوارث وباعتبار اصل السبب الحق للمورث لان
 السبب جنائية على حقه وبعد وجود هذا السبب هو من اهل ان يجب له الحق فصيرمنا عفو
 المورث استحسانا مراعاة الواجب وصحنا عفو المورث ايضا استحسانا مراعاة للسبب *
 وهذا لان العفو مندوب اليه قال الله تعالى فمن تصدق به فهو كفارة له ولمن صبر وغفر ان ذلك
 لمن عزم الامور فيجب تصحيحه بقدر الامكان (قوله) ولهذا قال ابو حنيفة اى ولان القصاص
 يجب بعد انقضاء الحياة * قال ابو حنيفة رحمه الله ان القصاص غير موروث يعني لا يثبت على وجه
 يجري فيه سهام الورثة بل يثبت ابتداء الورثة * لما قلنا ان الغرض درك التار اى الخد يقال
 ادرك تاره اذا قتل قاتل حبيبه * وان سلم اى وسلامة حياة اولياء القتل وعشائره كما قال
 تعالى ولكم في القصاص حياة * وذلك اى الغرض المذكور يرجع الى الورثة لا الى الميت
 ضررنا انه لا يثبت على سبيل الارث بل يثبت لهم ابتداء * وقوله لكن القصاص واحد
 جواب عما يقال لما كان وجوب القصاص لدرك التار وسلامة الحياة للاولياء كان ينبغي ان
 لا يملك البعض استيفاء القصاص بدون حضور الباقيين * فاجاب بقوله لكن القصاص الى
 آخره كذا قيل * والاولى ان يقال لما يثبت الورثة ابتداء شرع في بيان انه يثبت لكل
 واحد على الكمال لانه ثبت قصاص واحد للجميع كما قال الخصوم * فقال لكن القصاص
 واحد بمعنى في جانب المحل وهو القاتل بلا خلاف لانه لم يباشر الاقتل واحدا فلا يجب عليه
 الاجزاء واحد ولا حاجة لصحة الوجوب الى اثبات التعدد حكما * وكل واحد كانه يملك
 وحده بمعنى في جانب المستحقين هو في حكم التعدد لان الايجاب لهم لم يستقم الا بهذا الطريق
 ذلك لان القصاص لا يتحمل الجزى اذ لا يمكن ازالة الحياة عن بعض المحل دون البعض وقد
 ثبت بسبب لا يتحمل الجزى وهو القتل وقبضه ايجاب البعض ابتداء بالاجماع فاما ان
 تكامل في حق كل واحد منهم او يطل لتعذر اثباته مفيضا ولم يطل بالاجماع ثبت انه
 تكامل في حق كل واحد كان ليس معه غيره * بمنزلة ولاية الانكاح فانها تثبت لكل واحد
 من الاولياء كان ليس معه غيره * وهذا ليس بايجاب زيادة في حق القاتل لان هذا التعدد
 لا يظهر في حقه بوجه واذا كان كذلك ملك كل واحد منهم الاستيفاء باقراده لانه لا زيادة
 في حق من عليه القصاص * فاذا عفا احدهم او استوفاه سقط القصاص اصلا لان في صورة
 الاستيفاء قد قامت المحل فيستحيل بقاؤه بدون المحل وفي صورة العفو لو بقينا القصاص

ولهذا قال ابو حنيفة رحمه الله
 ان القصاص غير موروث
 لما قلنا ان الغرض به درك
 التار وان كتم حياة
 الاولياء والعشائر ذلك
 يرجع اليهم لكن القصاص
 واحد لانه جزء قتل
 واحد وكل واحد منهم
 كانه يملكه وحده فاذا عفا
 احدهم او استوفاه بطل اصلا

الباقين بعد عفو ائحدهم كان من ضرورته تعدد القصاص الواجب في المحل وهو غير متعدد في المحل بالاجاع وقبل العفو لوقلنا كل واحد منهم يكون متمكنا من الاستيفاء لايكون من ضرورته تعدد القصاص كذا في المبسوط ثم القصاص وان بطل في صورتين لكن المال يجب في صورة العفو للباقيين ولا يجب شيء في صورة الاستيفاء للباقيين ولا يقتل الذي وجب القصاص عليه بناء على ان تعذر القصاص ان كان من جانب من عليه القصاص يجب المال لان القتل حينئذ يصير في معنى الخطاء فيوجب المال وان كان من جانب من له القصاص لا يجب شيء لان الامتناع من جهته ثم فالتعذر في مسئلة العفو من جانب من عليه القصاص اذا امتناع لراعاة الحرمة لبعض نفسه فان بعض نفسه قدحى بالعفو فصار في معنى الخطا فيجب المال لغير العافي ولا يجب لعافي شيء لان تعذر الاستيفاء في حقه كان باسقاطه ثم والتعذر في مسئلة الاستيفاء من جانب من له القصاص لانه لا يقدر على الاستيفاء بعد فوات المحل بالقتل كالا يقدر عليه بعد فواته بالموت فلذلك لا يجب شيء (قوله) وملك الكبير استيفاءه اذا كان سائرهم صفارا في قول ابي حنيفة رحمه الله وقال ابو يوسف ومحمد والشافعي وابن ابي ليلى رحمه الله لم يملك ذلك بل يتوقف حتى يكبروا لان القصاص حق مشترك بين الورثة فلا ينفرد احدهم باستيفاءه كالدية وكالعبد المشترك بين اثنين اذا قتل لا ينفرد احدهما بالاستيفاء والورثة اذا كان فيهم كبير غائب وهذا لان الواجب قصاص واحد لان المقتول نفس واحدة ويكون ذلك واجبا للمقتول بمنزلة الدية لان الجناية وردت عليه ثم ثبت الورثة اراثا عنه بطريق الخلافة ولهذا ثبت على قدر سهامهم ويظهر ذلك عند انقلاب القصاص مالا بعفو ائحدهم فان نصيب الباقيين ينقلب مالا على قدر سهامهم فكان نصيب كل واحد منهم جزءا منه لان استحقاق الميراث بسهام منصوص عليها كالنصف والثلث والرابع ونحوها وبذلك بعض القصاص لا يمكن استيفاء الكل ولا يقال انه غير متجزئ لاستحالة قتل بعض الشخص دون بعضه فلا يتصور ان يثبت للورثة متبعضا لاننا نقول انه لا ينجزأ وقوعا في المحل فاما في حق الاستحقاق فيجوز ان ينجزأ لانه حكم شرعي فيصور ان يثبت للمستحق الحق في البعض شرعا ولهذا لو عفا واحد لم يسقط كل الحق حتى انقلب مالا الا انه لما لم ينجزأ وقوعا في المحل كان طريق استيفاءه ان يجتمعوا فيستوفوا ويقتلوا باجمعهم منزلة الميت كما اذا كان القصاص موروثا بان قتل وله ان ثم مات الابن عن ابنتين وجب القصاص لهما واستوفيا دفعة واحدة فاما اطلاق الاستيفاء لكل واحد فيستدعي اثبات الحق لكل واحد على الكمال وانه منسحق لانه تعذيب المتحد وفيه اثبات الحكم على خلاف ما يستتضيه السبب وهو الارث فان المزاجحة حتى ثبتت منعت اثباته كلا والجواب ان وجوب القصاص للاستيفاء لانه حكم شرعي يعرف بآثره والوجوب فيما يرجع الى الاستيفاء لا ينجزأ لان الاستيفاء لا ينجزأ وما لا ينجزأ اذا استيفأ الى جماعة وسبب ثبوت الكل موجود في حق كل واحد منهم ثبت لكل واحد منهم كلا كما ينسأ

و ملك الكبير استيفاءه
اذا كان سائرهم صفارا
عند ابي حنيفة رحمه الله

واذا وجب كلا اطلقنا الاستيفاء لكل واحد فلا يحتاج الى ازالهم منزلة شخص واحد *
 وان دفع قولهم بأنه اثبات التعدد لاننا ثبت التعدد فيما يرجع الى المحل بل نضيف هذا المتحد
 الى كل واحد كانه المفرد به كما اذا قتل جماعة واحدا يقتص الكل به بهذا الطريق فان القتل
 الحاصل في المحل يضاف الى فعل كل واحد منهم اذا صلح للاضافة اليه واما احد المولين
 فاما لا يفرد بالاستيفاء لان السبب لم يكمل في حقه لان حق الاستيفاء ثبت له بالملك وانه
 ليس بأكمل ولهذا لم يكن لاحد المولين في الامة ولاية تزويجها باقراره اما القرابة
 فاسبب كامل لا يستحق الكل وانما لا يثبت عند المزاجعة للتضايق لا للحلل في السبب بمنزلة
 الجماعة في الزكة ولا تجرى ههنا لان المحل لا يقبله فاعتبنا كلا وكذا الحكم في القصاص
 الموروث لان كل وارث استحق جراً منه بعد موت المورث بالنسب وثبت الجزء بما لا يجزى
 كثبوت الكل وذكر الجزء فيما لا يحتمل الوصف بالجزى كذكر الكل فيثبت لكل واحد منهم
 الكل باعتبار ان السبب لكل واحد منهم وهو القرابة كامل كذا في الميسوط (قوله)
 ولا يملكه اذا كان فيهم كبير فائت اي لا يملك الكبير الحاضر استيفاء القصاص اذا
 كان في الورثة كبير فائت وان كان ثبت للحاضر جميع القصاص لان في استيفائه شبهة العفو
 موجودة لاحتمال ان يكون الغائب قد عفى عن القاتل والحاضر لا يشعر به وعفو الغائب
 صحيح سواء علم بوجوده او لم يعلم فلهذه شبهة تمتنع الاستيفاء وهذا المعنى لا يوجد عندنا
 بعض الورثة لان الصغير ليس من اهل العفو وانما توهم عفو بعد بلوغه وشبهة عفو توهم
 اعتراضه لا تمتنع استيفاء القصاص * ويلزم على هذا الجواب ان السارق يقطع بمخصومة
 المودع عند غيبه المالك وان احتمل ان المالك قد هوبه من السارق او اقرله بالملك وكذا يقطع
 بغيبه اليهود مع توهم الرجوع * فاشار الى الجواب بقوله ورجحان جهة وجوده لكونه
 مندوبا اليه شرعاً يعني انما اعتبرنا هذا الموهوم لان المولى مندوب الى العفو والانسان يرغب
 فيما يندبه الشرع اليه فاعتبرنا هذا الاحتمال ورجحان جهة وجوده في المنع من الاستيفاء فاما
 الشاهد فغير مندوب الى الرجوع والمالك غير مأثور بالاقرار فبقي مجرد الوهم فلا يعتبر *
 على ان اعتبار الموهوم في هذه المسئلة يوجب تأخير الاستيفاء الى حضور الغائب لاستقاط القود
 اصلا وهنالك اعتبار به يوجب استقاط القطع لانه يسقط بالتقدم فلا يدل اعتبار الموهوم ههنا على اعتباره
 هنالك (قوله) ولذلك اي ولان القصاص يجب للورثة ابتداء لا بطريق الارث قال ابو حنيفة رحمه الله
 فيما اذا ادعى رجل دم ابيه على رجل واخوه غائب واقام بنته على ذلك تقبل ويحس القاتل
 لانه صارتها بالدم فاذا حضر الغائب كلف ان يعيد البينة ولا يقضى لهما بالقصاص قبل
 اعادة البينة * وعندهما لا يكلف اعادة البينة لان عندهما القصاص واجب بطريق الارث
 واحد والورثة يتعصب خصما عن الميت فيما ثبت له وعليه البينة متى اقامها خصم لم يجب اعادتها
 بعد ذلك * الا ترى ان القتل لو كان خطأ لم يكن على الغائب اذا حضر ان يعيد البينة

ولا يملكه ان كان فيهم كبير
 غائب لاحتمال العفو
 ورجحان جهة وجوده
 لكونه مندوبا شرعا
 ولذلك قال ابو حنيفة
 رحمه الله في الوارث
 الحاضر اذا اقام بنته
 على القصاص ثم حضر
 الغائب كلف اعادة البينة

ليستوفى نصيبه من الدية فكذلك هذا * وعند أبي حنيفة رحمه الله لما كان القصاص واجبا للورثة ابتداء لاراءه عن المقتول لا يكون بعضهم تابعا عن البعض في اثبات حقه بغير وكالة منه كما لو اشترى عبد أو جحد البائع فأقام أحد هم الينة فألينة التي أقامها الحاضر لاثبت القصاص في حق الغائب فلا بد له من إعادة الينة ليتمكن من الاستيفاء لانا نجعل كل وارث في حق القصاص كأنه ليس معه غيره وليس من ضرورة ثبوت القصاص للذي أقام الينة ثبوته لغيره * وهذا بخلاف الخطأ أن موجب المال وهو موروث للورثة عن الميت بعد الفراغ من حاجته بمنزلة سائر الأموال فيقتصب كل وارث خصما عن الميت وعن سائر الورثة في إثباته كذا في المبسوط (قوله) وإذا انقلب القصاص مالا إشارة الى الجواب عما قالوا ان القصاص يثبت بطريق الارث بدليل ان خلفه وهو المال موروث بالاجاز * وقال وإذا انقلب القصاص مالا يصلح أو ينفق البعض أو بشبهة صار موروثا حتى يقضى منه ديون الميت وينفذ وصاياه ويجرى فيه سهام الورثة * لان موجب القتل في الأصل القصاص لانه هو المثل صورة ومعنى * وعند الضرورة وهي تعذر الاستيفاء * تجب الدية خلفا عن القصاص كما تجب القيمة عند فوت المثل صورة ومعنى وكما تجب الفدية عند تعذر القضاء في باب الصوم * فإذا جاز الخلف جعل كأنه هو الواجب في الأصل لان الخلف يجب بالسبب الذي يجب به الأصل والسبب وهو القتل انقذ الميت فيستند وجوب الخلف اليه وصار كأنه هو الواجب بهذا القتل كالدية في القتل خطأ * وذلك أي الخلف يصلح لحوائج الميت من التجهيز والتكفين وقضاء الديون وتنفيذ الوصايا فيجعل موروثا كسائر الزكاة حتى يقدم حقوق الميت فيه على حق الورثة وكان له الأصل في القصاص ان يجب للميت أيضا لانه واجب بمقابلة قنوت دمه وحيوته لكننا ابتنا للورثة ابتداء مانع وهوانه لا يصلح لحاجة الميت وان درك الثار الذي هو المقصود الأصلي حاصل للورثة لا للمقتول وفي الخلف عدم هذا المانع فجعل موروثا الا ترى توضيح لقوله كأنه هو الواجب في الأصل أو توضيح لفارقة الخلف الأصل في حق الميت * لا اختلاف حالهما أي حالهما وهوان الأصل لا يصلح لدفع حوائج الميت ولا يثبت مع الشبهة والخلف يصلح لذلك ويثبت مع الشبهة والخلف قد يشارك الأصل عند اختلاف الحال كالتيتم يشارك الوضوء في اشتراط النية لا اختلاف حالهما وهو ان الماء مطهر بنفسه والثراب ملوث كذلك هنا (قوله) ولهذا أي ولان القصاص يجب ابتداء للورثة عند أبي حنيفة رحمه الله لان درك الثار حاصل لهم ويجب للمقتول ثم ينتقل الى الورثة بطريق الخلافة عندهما وجب القصاص للزوج والزوجة عندنا * وقال ابن ابي ليلى ليس لهما حق في القصاص لان سبب اشتقاقهما العقد والقصاص لا يستحق بالعقد لان المقصود في القصاص التشفي والانعام ويخص به الاقارب الذين ينصر بعضهم بعضا ولهذا لم يثبت للموصى له حق

وإذا انقلب القصاص مالا صار موروثا لان موجب القتل في الأصل القصاص وعند الضرورة يجب الدية خلفا عن القصاص فإذا جاز الخلف جعل كأنه هو الواجب في الأصل وذلك يصلح لحوائج الميت فيجعل موروثا الا ترى ان حق الموصى له لا يتعلق بالقدوم يتعلق بالدية فاعتبر سهام الورثة في الخلف دون الأصل وشارك الخلف الأصل لا اختلاف حالهما ولهذا وجب القصاص للزوج وللزوجة لان التكاح يصلح سببا للخلافة ودرك الثار

في القصاص * ونحن نقول النكاح يصلح سببا للخلافة اى لاستحقاق الارث بطريق الخلافة كالقربة حتى لا يتوقف الملك على القبول ولا يرتد بالرد بخلاف الوصية * ويصلح سببا لدرك الثار ايضا لانه بناء على المحبة والمحبة الثابتة بالزوجية مثل المحبة الثابتة بالقرابة بل فوقها ثبت ان الزوجية تصلح لاستحقاق القصاص على الاصلين والى الاصلين اشار الشيخ رحمه الله بقوله سببا للخلافة ودرك الثار * ولهذا اى ولان النكاح يصلح سببا وجب بالزوجية نصيب في الدية * وقال مالك رحمه الله لا يرث الزوج والزوجة من الدية شيئا لان وجودها بعد الموت والزوجية تقطع بالموت * ونحن نقول انها مال الميت حتى تقضى منها ديونه فيرث منها جميع ورثته كسائر امواله * وقوله الزوجية ترتفع بالموت مسلم ولكن سبب الخلافة زوجية قائمة الى وقت الموت منتبهة به للزوجية قائمة في الحال * الا ترى ان سائر الاموال لم يمتحق بهذه الزوجية فكذا الدية * وقد امر رسول الله صلى الله عليه وسلم افضال بن سفيان الكلابي ان يورث امرأته اشيم الصنابي من عقل وزوجها اشيم وهو مذهب عروة على ومامه الصحابة رضي الله عنهم * ثم استوضح المسلمين بقوله الا ترى ان للزوجية منزلة تصرف في الملك اى في المال فان بين الزوجين من السوطة في الاموال ما لم يوجد مثلها بين الاقارب وذلك دليل المحبة والاتحاد * فصار اى النكاح كالنسب في صلاحته لاستحقاق القصاص والدية * (قوله) واما احكام الآخرة فاربية ايضا كاحكام الدنيا احد هاهنا ما يجب له على الغير من الحقوق المالية والمظالم التي ترجع الى النفس والعرض * والثاني ما يجب للغير عليه من الحقوق والمظالم * والثالث ما يلقاه من نواب وكرامة بواسطة الايمان واكتساب الطاعات والخيرات والرابع ما يلقاه من عقاب وعلاوة بواسطة المعاصي والتقصير في العبادات * لان القبر اى ثبوت هذه الاحكام في حق الميت باعتبار ان القبر لميت كالرحم الهاء والمهاد للطفل من حيث ان الميت وضع فيه للخروج وللحياة بعد الفناء واحكام الآخرة روضة دار ان كان من اهل الكرامة والثواب واوحفرة نار ان كان من اهل الشقاوة والعقاب * فكان للميت فيه حكم الاحياء فما يرجع الى احكام الآخرة كما ان للجنين في الرحم حكم الاحياء فما يرجع الى احكام الدنيا وذلك اى ما ذكرنا من الاحكام ثبت في حقه بعد ما مضى اى يجري عليه في هذا المنزل وهو القبر لا ابتلاء في الابتداء وهو سؤال المنكر والتكبر فان سؤالهما من الابتلاء والفتنة ولهذا سياقنا القبر * وقد روى عن سفيان الثوري رحمه الله انه قال اذا سئل الميت من ربك تراه اى له الشيطان في صورة فيشعر الى نفسه اى انار بك فبهذه فتنة عظيمة جعلها الله تعالى مكرمة للمؤمن اذا ثبت ولقته الجواب فلذلك كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا فرغ من دفن الميت يدعوه بالثابت ويقول لا يحبه سلواه التثيت فانه الاكن يسأل متوهمها متعلق بمبنى الابتلاء اى جريان الابتلاء في ابتداء الوضع في القبر لاجل اعلاء امره ومباهاته على اقراءه فانه لما سئل واجاب على مقتضى الايمان وامن فيه من فتنة الشيطان بعون الله الكريم المنان بشر بالرحمة والرضوان وجعل قبره روضة من رياض الجنان ولا

ولهذا وجب بالزوجية نصيب في الدية الا ترى ان للزوجية منزلة تصرف في الملك فصار كالنسب واما احكام الآخرة فاربية ما يجب له وما يجب عليه مما اكتسبه في حياته وما يلقاه من نواب وكرامة او عقاب ومسألة لان القبر لميت كالرحم الهاء والمهاد للطفل وضع فيه لاحكام الآخرة روضة دار اوحفرة نار فكان له حكم الاحياء وذلك كله بعدما مضى عليه في هذا المنزل الابتلاء في الابتداء والله اعلم

شك ان ذلك اعلاء الشان وسبب المباحة على الاقران وهذا حق المسلم فاما في حق الكافر فالسؤال للازلام والتضييل للاللاكرام والتجييل ونزجوا الله تعالى ان يصيره لنا روضة بكرمه وفضله وان يبدنا من قسمة القبر وعذابه منه وطولاه له الكرم المنعم البنان ذو الطول والفضل والاحسان

﴿ باب الموارض المكتسبة ﴾

انما جعل الجهل من الموارض وان كان امرا اصليا لانه امر زائد على حقيقة الانسان وثبات في حال دون حال كالصغر ومن المكتسبة لان ازالته باكتساب العلم في قدرة العبد فكان ترك تحصيل العلم منه اختيارا بمنزلة اكتساب الجهل باختيارا فكان مكتسبا من هذا الوجه وجعل السكر من الموارض المكتسبة وان لم يكن حصوله في قدرة العبد لان سببه وهو شرب السكر باختياره وضرره من الشرب حصول السكر كان غرض شارب الماء حصول الرق فكان السكر مضاعفا الى كسبه نظر الى السبب والفرض ولا يلزم عليه الرق فانه جعل من الموارض السماوية وان كان سببه وهو الكفر باختيار العبد لان غرضه من الكفر ليس حصول الرق ولان السبب هو الاستيلاء على الكافر لا الكفر المجرد والاستيلاء ليس في قدرته واختياره فكان الرق سببا (قوله) اما الجهل فكنا قيل الجهل اعتقاد الشيء على خلاف ماهوه واعترض عليه بأنه يستلزم كون الممدوم شيئا اذا الجهل يتحقق بالمعتمد كما يتحقق بالموجود او كون الممدوم الجهول غير داخل في الحد وكلاهما فاسد وقيل هو صفة تضاد العلم عند احتماله وتصوره واحترزه عن الأشياء التي لا علم لها فقلنا لا توصف بالجهل لعدم تصور العلم فيها قال السيد الامام ابو القاسم رحمه الله في كتاب رياضة الاخلاق الجهل يذكر ويراد به عدم الشعور ويذكر ويراد به الشعور بالشيء على خلاف ماهوه ويذكر ويراد به السفة قال الله تعالى واعرض عن الجاهلين وقال عمرو بن كلثوم الا لا تجهلن احد علنا فجعل فوق جهل الجاهلينا والقسم الاول فطرية وليس بسبب لشموله قال الله تعالى والله اخراجكم من بطون امهاتكم لاتعلمون شيئا وانما العيب التقصير في ازالة الجهل ودواؤه التعلم والقسم الثاني هو النلط ودواؤه التوقف والتثبت وسببه الجهل الحلقى مع المجلة والسبب الثالث سيد كر في موضعه ان شاء الله عز وجل المكابرة والجحود الانكار بعد حصول العلم ووضوح الدليل قال الله تعالى وجحدوا بها واسقينها انفسهم ظلما وعلوا وعن هذا قيل لو سال القاضي المدعى عليه بعد دعوى المدعى انجدها تقر فبها مما يجب يكون اقرارا فالكفر جحود بعد وضوح الدليل لان الايات الفالة على وحدانية الصانع جل جلاله وكمال قدرته وعظمته الوهية لاتعد كفرة ولا تخفى على من له ادنى لب كالقائل ابو الهيثم شره فباعيا كيف يصح الاله ام كيف يجده جاحد وفي كل شيء له آية تدل على انه واحد وكذا الدليل على محمدا رسالة الرسل من المعجزات القاهرة والحجج الباهرة ظاهرة محسوسة في زمانهم لا وجه الى ردّها وانكارها وقد نقلت تلك المعجزات بعد إقراض زمانهم بالتواتر قرنا بعد قرن الى يومنا هذا فكان انكارها بمنزلة انكار المحسوس

﴿ باب الموارض المكتسبة ﴾

وهي نوحان من المرء على نفسه ومن غيره عليه اما التي من جهته فالجهل والسكر والهزل والسفه والخطاء والسفر والذي من غيره عليه الاكراه اما الجهل فاربعه انواع جهل باطل بلاشبه لا يصلح عذرا اصلا في الآخرة وجهل هو دونه لكنه باطل لا يصلح عذرا ايضا في الآخرة وجهل يصلح شبهة وجهل يصلح عذرا اما الاول فالكفر من الكافر لا يصلح عذرا لانه مكابرة وجحود بعد وضوح الدليل

فذلك لم يجعل عذرا بوجه (قوله) وقد اختلف في ديانة الكافر على خلاف الاسلام اى
 في اعتقاده حكما من الاحكام على خلاف ما ثبت في الاسلام فقال ابو حنيفة رحمه الله انها
 تصلح دافعة للتعرض حتى لو باشر مادان به لا يتعرض له بوجه وهذا بالاتفاق ودافعه لدليل الشرع
 ببنى ديانته منع بلوغ دليل الشرع اليه في الاحكام التي تحتل التغير مثل تحريم الحر والخنزير وتحريم
 نكاح المحارم ونحوها فلا يثبت الخطاب في حقه فيبقى الحكم الذي كان قبل الخطاب في حقه
 على الصحة كما كان لتصور الخطاب عنه * والدليل على قصور الخطاب عنه ان الاصل
 فيها يتبدل من الاحكام بشرع جديد ان لا يثبت في حقا بتزول الخطاب حتى يعلنا لانه لا يمكن
 الايمان والعمل به قبل البلوغ الا ان الخطاب بعد ما شاع يلزم لكل من علمه ومن لم يعلم لان
 الرسول عليه السلام لا يمكن التبليغ الى كل واحد من افراد الناس وانما في وسعه الاشاعة في
 الناس لا غير فصارت الاشاعة بمنزلة التبليغ الى كل واحد منهم فلا يذر الجاهل بالخطاب
 بعد الاشاعة بلوغ الخطاب اليه حكما ويصير بمنزلة من بلغه الخطاب فلم يعمل به * ثم بلوغ
 الخطاب لم يثبت في حق الكافر لانه لا يتقدم صدق المبلغ ولا يرى كلامه حجة والشرع
 امرنا ان لا يتعرض له اذا قبل الذمة فبقى على الجهل بكافي الخطاب الذي لم يشع وخطابى
 لم يثبت مميزته بعد وخرج الخطاب بانكراه الرسول وامر الشرع ايا ان تركهم عليه
 عن كونه حجة في حقه فصار البلوغ وعدمه في حقه بمنزلة (وقوله) استدراجا متعلق بقاصر
 الى قصور الخطاب عن الكافر ليس لتخفيف عليه ولكن للاستدراج وهو التقرب الى
 العذاب بوجه لا شعور له به يقال استدراجه الى كذا اى ادناه منه على التدرج ومكرا *
 وهو الاخذ على غرة * ونحوه ما لقوله عليه السلام الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافرة لا خطاب
 في الجنة ولا تكليف بل فيها ما تشتهي النفس والدنيا للكافر بهذه المثابة * وهذا في كل
 حكم يثبت بالشرع ولا يثبت في حقا الا بعد العلم بالخطاب وقبله يبقى على ما كان ثابتا فاما
 * في كل حكم لا يمكن التبدل فلا اى لا يكون ديانته دافعة لدليل الشرع حتى انه * الضمير
 لسان لا يعطى للكفر حكم الصحة بحال يعنى لا يعتبر ديانة الكافر بعبادة الاوثان والناووما
 يباشره من الكفر اصلا لانه مما لا يمكن ان يحمل بحال والمعتبر انما يعمل فيها بمحتمل * وبنتى
 على هذا اى على ان ديانته دافعة جند للتعرض والخطاب جميعا * انه اى اباحيفة رحمه الله
 جعل الخطاب بتحريم الحر كانه غير نازل في حقهم في احكام الدنيا بمنزلة الخطاب بتحريم
 الميتة في حق المضطر * وما شبه ذلك نحو حبة الحر والوصية والتصدق بها واخذ الشر
 من قيمتها وكذلك اى ومثل تحريم الحر تحريم الخنزير في ان الخطاب بالتحريم غير نازل
 في حقهم حتى كان الحر والخنزير في حقهم كالشاة والحل في حقا وهو قول ابى يوسف
 ومحمد رحمهما الله ايضا * وعند الشافعي رحمه الله لا يجب باتلاف خمر الذي شئ سواء تلفه نسلم
 اودى * وجعل اى ابو حنيفة رحمه الله لنكاح المحارم بين الكفار حكم الصحة اذا توافقت بجملة نكاح
 الجوسية لان التحريم لم يثبت في حقهم لقصور الخطاب عنهم حتى لو تزوج المجوسى بمحرم

واختلفت في ديانة الكافر
 على خلاف حكم الاسلام اما
 ابو حنيفة رحمه الله فقد قال انها
 تصلح دافعة للتعرض ودافعة
 لدليل الشرع في الاحكام
 التي تحتل التغير ليسير
 الخطاب قاصرا عنهم في
 احكام الدنيا استدراجا بهم
 ومكرا عليهم وتركاهم
 على الجهل وتهدية لعقاب
 الآخرة والحلوف في النار
 وتحقيقا لقول النبي عليه
 السلام الدنيا سجن المؤمن
 وجنة الكافر فاما في حكم
 لا يمكن التبدل فلا حتى
 انه لا يعطى للكفر حكم
 الصحة بحال ولا يثبت على
 هذا انه جعل حكم الصحة
 بحال وبنتى على هذا انه جعل
 الخطاب بتحريم الحر كانه
 غير نازل في حقهم في احكام
 الدنيا من النجوم واليجاب
 الضمان وجواز اتبع وما
 اشبه ذلك

كذلك الخنزير وجعل نكاح الحمار بينهم حكم الصحة حتى قال اذا ﴿ ١٤٥٢ ﴾ وطئها بذلك ثم اسلمها كانا محصنين لو قد افحنا قد افهما

واذا طابت المرأة الثقة بذلك النكاح قضى بها عنده ولا يفسخ حتى يترافعا فان قيل لا خلاف ان الديانة لا تصلح حجة متعددة الا يرى ان المجوس اذا تزوج ابنته ثم هلك عنها وعن ابنة اخرى انهما ترثان الثلثين ولا ترث المنكوحه منهما بالنكاح لان ديانتها لا تصلح حجة على الاخرى فكذلك في ايجاب الحد على القاذف واستحقاق القضاء بالنفقة وإيجاب الضمان على متلف الخمر وجب ان لا تحمل حجة متعددة قلنا عنه هذا تناقض لانما تحمل الديانة معتبرة لا تأخذ نصف العشر من خور اهل النمة والعشر من خور اهل الحرب خلافا للشافعي رحمه الله وهذه غير متعددة بل هي حجة عليهم الا انه لا يؤخذ من الخنزير لان امام المسلمين ليس له ولاية حياة الخنزير نفسه فلا يتعدى وله ولاية حياة الخمر لنفسه للتخليل فيتعدي وحقيقة الجواب اننا لا نحمل الديانة متعددة لان الخمر اذا قبضت متقومة لم يثبت بالديانة الادفع الا لزام بدليل فاما التقوم فبان على الاصل

ودخل بها لم يسقط احسانها حتى وجب الحمد لهما على قاذفهما وعند ابى يوسف ومحمد والشافعي رحمه الله لا يجب واذا طابت المرأة الثقة بذلك النكاح قضى بها عنده خلافا لهم ولو رفع احداهما الامر الى القاضي وطلب حكم الاسلام لا يفرق بينهما عنده حتى يحتدل على الترافع ويفرق عندهم لان اى ديانة البنت المنكوحه لا تصلح حجة متعددة على البنت الاخرى * وضمن التعدي معنى الاجماع فوصل بكلمة على * فكذلك اى فكما لم يجعل الديانة متعددة في الارث وجب ان لا يجعل متعددة في هذه المسائل * وحاصله انه ينبغي ان لا يعتبر ديانتهم في اثبات هذه الاحكام لان في اعتبارها اثبات التعدي على الغير كما لم تعتبر في الارث (قوله) هذا يتناقض او ما ذكرت من عدم اعتبارها في هذه الصور يؤدي الى التناقض لانا قد اعتبرنا ديانتهم في اخذ العشر لانا أخذ نصف العشر من خور اهل الذمة اى من قيمتها اذ امروا بها على العاشر * والعشر من خور اهل الحرب اى من قيمتها باعتبار ديانتهم ويجب ذلك على من تولى ذلك الامر حتى لو لم يأخذ اثم ولم تعتبر ديانتهم في حقنا لما اخذنا منهم شيئا كما ذهب اليه الشافعي رحمه الله * وكذا الانكحة التي هي فاسدة بين المسلمين تقع صحيحة فيما بينهم اذا دانوا بصحتها فان عامة العلماء قالوا في ذى زوج اختين او عشر نسوة ثم طارق احدى الاختين انهما كانت او طارقت. است من العشر في حال الكفر بقي نكاح من بقي اذا اسلموا على الصحة * وقال محمد والشافعي رحمه الله في الحربى زوج خمس نسوة في مقدم متفرقة او عقدة واحدة ثم اسلموا جميعا كان له ان يختار الاربع منهن ولو وقع فاسدا لم يقلب صحيحا ولذلك قال الشافعي رحمه الله في اهل الذمة تبايعوا بالخمر وتقاibusوا ان العشر يؤخذ من ايمان الخمر وان علم به العاشر وان اسلموا بقوا على ذلك ولو وقع على الفساد لم يبط الملك الفاسد بالاسلام ولم يثبت الملك على اصله ثبت ان هذه العقود تقع على الصحة بخلاف باعتبار ديانتهم كذا في الامرار * فلولم تعتبر ديانتهم فيما بيننا لم يثبت هذه الاحكام بعد الاسلام واذا ثبت ان ديانتهم معتبرة بالاتفاق كان القول بعدم اعتبارها بعد ذلك تناقضا * وهذه غير متعددة اى هذه الديانة التي توجب علينا اخذ العشر واثبات هذه الاحكام لانهم متعدية بالاتفاق مع وجود الاثام فيها * بل هي حجة عليهم في اخذ العشر منهم فكذا فيما نحن فيه * و قوله الا انه اى العشر او نصف العشر لا يؤخذ من الخنزير جواب عما يقال لسكان اخذ العشر بنساء على ديانتهم وانهم قد دانوا بتقوم الخنزير كما دانوا بتقوم الخمر فوجب ان يؤخذ العشر او نصف العشر من قيمة الخنزير كما يؤخذ من قيمة الخمر فاجاب بان حق الاخذ للامان بالحماية وليس له ولاية حياة الخنزير لنفسه فلا يملك نجاته لغيره وله ولاية حياة الخمر لنفسه للتخليل فيتعدي وحقيقة الجواب كذا يعنى ما قلنا انه تناقض لنوع ورود السؤال وصحته في نفسه فاعلم على تقدير صحة السؤال فالجواب اننا لا نحمل الديانة متعددة في جميع ما ذكرنا من المسائل * اما في مسألة الخمر فلا نها كانت متقومة في الاصل لكن سقط تقومها بالنص * وديانتهم لما منعت الاثام بالدليل

اى الزمان اياهم سقوط التقوم بالدليل يقي تقومها على ما كان فى الاصل فكانت دياتهم دافعة
 للارزام لامتنية للتقوم * وذلك اى لتقوم شرط الضمان لانه وصف المحل والمحال باوصافها
 شروط والضمان وجب جزاء على الجناية فلا يجب بتقوم التلف لكن يجب باتلاف التلف
 الذى هو فعله القايى به ولهذا سمي ضمان التمدى والكافر بدياته دفع سقوط التقوم
 فى التقوم على ما كان فيجب الضمان بوجود شرطه مضافا الى سببه وهو اتلاف مال الذى
 الذى فى زعم التلف انه متقوم فى حق الذى * واذالم يصف الضمان الى تقوم المحل لم تقصر
 الديانة متعددة اذ لو كان مضافا اليه لكانت الديانة متعددة حيث لا تقوم ساقط فى حق
 المسلم فلم يكن السبب موجودا فى حقه فلو وجب الضمان لوجب باثبات التقوم فى حقه
 بديانة الكافر وذلك غير جائز * وكذلك اى وكما ان التقوم شرط الضمان احصان المقذوف
 شرط وجوب حد القذف لا علته انما العلة هى القذف لانه هو الجناية الموجبة للجزاء
 ولهذا يضاف اليه والكافر بدياته منع سقوط احصائه الثابت قبل الوطى فيبقى على ما
 كان فيجب الحد على القاذف مضافا الى قد فلهذا هو جناية بوجود شرطه وهو الاحصان
 فكانت الديانة دافعة لاموجبة لان وجوب الحد لم يصف الى الاحصان * فاما النفقة فانها
 شرعت اى وجبت بطريق الدفع فى الاصل اى دفع الهلاك من التفق عليه لان سبب النفقة
 عجز التفق عليه ومن اسباب العجز الاحتباس الدائم فان دوامه من غير اتفاق يؤدى الى
 الهلاك اذ لا بقاء للانسان مادة بدون النفقة فحين انما يجب النفقة على الزوج لدفع الهلاك
 عن المرأة لكونها محبوسة على الدوام لحقه فكانت المرأة فى طلب النفقة دافعة للهلاك من
 نفسها بدياتها لبقائها محبوسة لحقه فلا يكون دياتها موجبة عليه شيئا * والدليل على ان
 النفقة تجب بطريق الدفع ان الاب يحبس بنفقة الابن الصغير اى بسبب منعها عنه
 لانه يمنع النفقة عنه يصير بمنزلة القاصد لهلاكه اذ لا بقاء له مادة بدون النفقة * فيحل
 لابن دفع الهلاك عن نفسه بحبس ابيه او يحل للقاضى دفع الهلاك عن الصغير العاجز بحبس
 ابيه لاجل النفقة * كما يحل دفعه اى دفع الاب بالقتل او دفع الابن اياه بالقتل اذا قصد
 الاب قتل الابن * ولا يحل حبس الاب بدين الابن جزاء اذا حبس جزاء الظلم والمطالبة
 كما لا يحل قتل الاب بسبب قتل الابن قصاصا فثبت ان وجوب النفقة بطريق الدفع *
 واذ كان كذلك اى كان وجوب النفقة بطريق الدفع او كان انشأن كما بينا ان وجوب
 الضمان والحد والنفقة لم يثبت بالديانة بل بشئ اخر كانت الديانة دافعة لاموجبة *
 بخلاف الميراث لانه صلة مبتدأة ليس فيه معنى الدفع * فلو وجب اى ثبت الميراث للبنت
 المتكوجة بدياتها كانت دياتها بحصة النكاح موجبة على البنت الاخرى استحقاها زيادة
 الميراث لادافعة * ولا يقبل البنت الاخرى قديمته بحصة هذا النكاح ايضا حيث اعتقدت
 الجوسفة فيكون استحقا زيادة الميراث عليها بناء على التزامها بدياتها لا تناول لما خصت الى القاضى
 فى الميراث دل على انها لم تنفقد ذلك * وقد ذكر فى الاسرار ولا يثرب المتكوجة بالنكاح لانه

وذلك شرط الضمان
 لان الضمان لا يجب بتقوم
 التلف لكن باتلاف
 التلف واذالم تصب الى
 تقوم المحل لم تقصر متعددة
 وكذلك احصان المقذوف
 شرط لاعلة وانما العلة هى
 المقذوف واما النفقة فانها
 شرعت بطريق الدفع فى
 الاصل الا ترى ان الاب
 يحبس بنفقة الابن الصغير
 كما يحل دفعه اذا قصد قتله
 ولا يحبس بدينه جزاء كما
 لا يقتل قصاصا واذ كان
 كذلك سارت الديانة دافعة
 لاموجبة بخلاف الميراث
 لانه صلة مبتدأة لو وجب
 بدياتها كانت الديانة بذلك
 موجبة لا دافعة

فاسد في حق التي تازعت في الارث ودانت بالفساد * وذكر في الطريقة البرغرية ان كثيرا من مشايخنا قالوا المذكور في هذه المسئلة قولهما فاما على قياس قول ابي حنيفة رحمه الله فينبغي ان تستحق الميراث بازوجية ايضا لان عنده هذا النكاح محكوم بالصحة * وذكر شيخ الاسلام خواهر زاده رحمه الله ان النكاح وان كان محكوما بالصحة لا يثبت الارث به لانه ثبت لنا بالدليل جواز نكاح المحارم في شريعة آدم عليه السلام ولم يثبت كونه سببا للميراث في دينه فلا يثبت سببا للميراث باعتقادهم وديانتهم لانه لا عبرة لديانته الذي في حكم اذالم يعتمد على شرع ولم يثبت بديانته لان نكاح المحارم في ديانته فاسد * بخلاف نكاح الاجانب لانه سبب للميراث في ديننا فيكون سببا في حقهم اذا اعتقدوا ذلك * واذا لم يفسخ اى نكاح المحارم بمرافعة احد الزوجين فلم يجعل ديانة الذي لم يرفع الامر الى القاضي ملزمة على الذي رفعه اليه ولكن جعلنا ديانته دافعه لما ائتمه صاحبه عليه * وذلك لانها قد دانا جميعا بصحة هذا النكاح حين اقدمنا على مباشرته فاذا جاء احد هما طالبا لحكم الاسلام فهو الملتزم على صاحبه شيئا لم يمتدحه والاخر مصر على اعتقاده كما كان فيكون دافعا بديانته الزام الغير عليه بخلاف ما اذا رافضا جميعا لانها قد التزما حكم الاسلام في هذه الحادثة فيصرى عليهما هذا اى ما جئنا عن فصل النفقة جواب قد قيل فكانه رحمه الله لم يرض بهذا الجواب لان ابابوسف ومحمد ارجهما الله لم يسلا ان النفقة تجب بطريق الدفع وجعلها صلة مبتدأة كالنكاح وسببا للنكاح ايضا كما كان سبب الميراث وهو النكاح فلذلك اختار جوابا اخر واشار الى فساد هذا الجواب بقوله الجواب الصحيح عندى عن فصل النفقة انهما لما تناكحا فقد دانت بصحة فاخذ الزوج بديانته لان ديانته حجة على فوجب عليه النفقة ولم تصح منازعة الزوج في منع النفقة بدوى فساد النكاح من بعد اى من بعدهم اقدم على التزوج ودان بصحته لانه التزم موجب النكاح حين اقدم عليه فلا يملك اسقاطه بدون رضا صاحب الحق * بخلاف منازعة من ليس في نكاحهما في مسئلة الارث وهي البنت الاخرى لانها لم تلتزم هذه الديانة اى الديانة بصحة النكاح حيث تازعت في الارث ولم يسبق منها ما يدل على الالتزام * وقوله واما القاضي جواب عما قال ان ديانته لو صلحت حجة عليه في الإيجاب لم يصلح حجة على القاضي في الإيجاب القضاء عليه بهذه الخصومة فكانت ديانته متعديّة اليه فقال انما لم يمتدح القاضي القضاء بالتقليد دون الخصومة فلا يكون الخصومة ملزمة عليه بان تكون شرطا (قوله) واما ابابوسف ومحمد رحمهما الله فكذلك قال ايضا اى لا يقال ابوخيفة رحمه الله ان ديانته دافعه لتعرض دافعه لدليل الشرع في الاحكام فيبقى الحكم الثابت قبل الخطأ على ما كان في حقهم لكن هذا في كل حكم كان أصليا قبل الخطأ على وجه لو لم يرد الخطأ لبقى مشروع في حق المسلمين فاما في حكم ضرورى لم يثبت بطريق الإصالة في شريعة قط ولو لم يرد الخطأ في شرعنا لم يكن إغاؤه في حق المسلمين فلا * يقوم الحر وإباحتها شربها وقوم الحزير وإباحتها كانت احكاما أصلية قبل شرعنا فنفسر الدليل بسبب ديانته يمكن ان يبقى على الامر الاول اى على التقويم والإباحتها فيجب القول بتقوم الحر والحزير في حقهم وبوجوب الضمان على متلفها وبصحة تصرفهم فيها كما قال

واذ لم يفسخ بمرافعة احدهما فقد جعلنا الديانة دافعه ايضا هذا جواب قد قيل والجواب الصحيح عندى عن فصل النفقة انهما لما تناكحا فقد دانت بصحة فقد اخذ الزوج بديانته ولم يصح منازعته من بعد بخلاف منازعة من ليس في نكاحهما لانه لم يلتزم هذه الديانة واما القاضي فاما يلزمه القضاء بالتقليد دون الخصومة واما ابابوسف ومحمد رحمهما الله فكذلك قال ايضا لانهما قالان تقوم الحر وإباحتها شربها وقوم الحزير وإباحتها كان حكما ثابتا أصليا فاذا قصر الدليل بالديانة بقي على الامر الاول فاما نكاح المحارم فلم يكن الا أصليا يرى انه كان لا يصلح للرجل اخته من بطن واحد في زمن آدم صلوات الله عليه

واذا كان كذلك لم يحز
 استبقاؤه بقصر الدليل
 ولأن حد القذف من
 جنس ما يدرك بالشهاد
 فلا بد من ان يصير قيام دليل
 التحريم شبهة بالقضاء
 بالنفقة على الطريق الاول
 باطل لما قلنا واما على هذا
 الطريق فلانه من جنس
 الصلات المستحقة ابتداء
 حتى لم يشترط لها حاجة
 المستحق والجواب لاني
 حنفية رحمه الله ان الحاجة
 الدائمة بدوام الجنس
 لا يردها المال المقدر تحققت
 الحاجة لاحتالة واما الشافعي
 رحمه الله فانه جعل الديانة
 دافعة للتعرض لا غير حتى
 لا يجد الذمي بشر بائع
 فاما سائر الاحكام فلا تثبت
 والجواب عنه ان تقويم
 الاموال واحسان النفوس
 من باب المصمة وتقسير
 المصمة الحفظ فيكون
 في تحقيق المصمة بديانته
 حفظ عن التعرض ايضا
 وقد بينا ما يعطى له مذبه
 وشين ان ما قلنا من باب
 الدفع ولا يلزم عليه استعمالهم
 الربوا

ابو حنيفة رحمه الله فاما نكاح المحارم فلم يكن اصليا في شريعة واتمما شرع في شريعة آدم
 عليه السلام بطريق الضرورة بدليل انه لم يكن يحل للرجل اخته من بطنه وانما كان يحل له
 اخته من بطن آخر ولم يبق مشروطا بعده فعمل انه كان ضروريا * واذا كان كذلك اى كان
 جواز نكاح المحارم غير اصلي لم يحز استبقاؤه جوازه او حله لقصر الدليل اى بسبب قصوره
 عنهم * فهذا الطريق يقتضى عدم صحة نكاح المحارم في حقهم الا اذا لما امرنا بترك التعرض
 لهم لم نمنعهم عن ذلك كما نمنعهم عن عبادة الاوثان * فاذا رفع احدهما الامر الى القاضي
 وجب عليه القضاء بالفسخ لفساد النكاح * واذا وطئها بهذا النكاح سقط احصائه لانه وطئ
 بالنكاح الفاسد فلا يجب الحد بقذفه * ولان حد القذف يبنى ولئن سلمنا ان النكاح صحيح
 فيما بينهم لا يجب الحد على قاذفه ايضا * لان قيام دليل التحريم اى تحريم الشرع المحارم بما يصير
 شبهة في دهره الحد عن القاذف فان في زعم القاذف انه صادق في قوله يازاني لقيام دليل الحرمة
 وان كان في زعم المتدوف انه كاذب * وهذا الطريق يشير الى ان النكاح صحيح * والقضاء
 بالنفقة على الطريق الاول وهو ان نكاح المحارم ليس باصلي باطل لما قلنا انه لا يمكن
 اصليا لم يحز استبقاؤه لقصور الدليل فلا يوجب النفقة لفساده كالانكحة الفاسدة بين المسلمين
 * واما على هذا الطريق التساقى فكذا يبنى ان الطريق الثاني هو ان النكاح صحيح والحد
 يسقط بالشبهة وان كان يقتضى ان يصح القضاء بالنفقة لانها لا تسقط بالشبهة لكنه لا يصح
 ايضا على هذا الطريق لان النفقة من جنس الصلات المستحقة بالنكاح ابتداء كالبراث
 لانها تجب بطريق الدفع كما قاله ابو حنيفة رحمه الله بدليل انه لم يشترط لوجوب النفقة على
 الزوج حاجة المرأة اليها فانها وان كانت غنية فاقعة في اليسار تستوجب النفقة على الزوج
 ولو كان وجوبها بطريق الدفع لما وجبت عند عدم الحاجة بوجود اليسار كما لا يجب نفقة
 الصغير على الاب ونفقة الابوين على الولد اذا كان لهم مال * واذا كان كذلك لا يمكن
 القول بالاجابة على الزوج لان ديانته تصير حينئذ موجبة كما قلنا جميعا في مسألة الميراث وهو
 خلاف الاجماع * والجواب لاني حنفية رحمه الله عن هذا الكلام ان الحاجة الدائمة بدوام
 الجنس لا يردها المال المقدر يبنى انها وان كانت غنية تحتاج الى النفقة لان احتيا سها لحقه
 على الدوام وماله وان كان كثيرا مقدرا فلا يبنى بالحاجة الدائمة لانه لا يبق مع دوام الجنس
 قوت ان وجوب النفقة بطريق الدفع كما قلنا * ولما لم يحل هذا الجواب عن تكلف اختيار
 الشيخ في فصل النفقة جوابا اخر كما بينا (قوله) واما الشافعي رحمه الله فانه جعل الديانة دافعة
 للتعرض لا غير يبنى لم يحملها دافعة للخطاب لان خطاب التحريم تناول الكافر كما تناول
 المسلم وقدمه الخطاب حقيقة او قدرا بالاشاعة في دار الاسلام وهو من اهل الدار وانكاره
 تمت وجهه والجهل لاعل سبيل التعت ليس بمنذر فع التعت اولى الان الشرع امرنا ان
 لا نتعرض لهم بسبب عقد الدمة وذلك لا يدل على صحة ما ادوا به من الاحكام كما لا يدل
 على صحة ما ادوا به من الكفر فاي رجع الى التعرض الى الاحكام لا تثبت في حقهم وبالا رجح

اليه ثبت * فلا يجب على الذي حد الشرب لانه شرع زاجرا في المستقبل وفي الجاهلية تعرض له
 في المستقبل * فاما سائر الاحكام مثل اثبات القوم واجاب الضمان على التلف وصحة البيع واجاب النفقة
 على الزوج واجاب الحد على القاذف فلا يثبت لان ديانة الكافر ليست بحجة عن غيره بل اثرها في دفع
 التعرض عنه لا غير * والجواب عنه اى عن كلام الشافعي لاني خيفة رحمهما الله ان تقويم الاموال
 واحسان النفوس من باب الصمة وتبويرها الحفظ عن التعرض فيكون في تحقيق الصمة
 لنفوسهم واموالهم تحقيق الحفظ لها عن التعرض ايضا يعني كان اسقاط حد الشرب عن
 الكافر بديانته من باب ترك التعرض له وحفظه عنه اثبات تقوم الحرج واقاء الاحسان بديانته
 من باب الحفظ عن التعرض ايضا لان الاموال والنفوس لاتصير معصومة عن تعرض المسلمين
 الى اجاب الضمان عليهم عند الاتلاف فكان ذلك من ضرورات الحفظ عن التعرض كققوط
 حد الشرب * ولا يلزم عليه اى على ما ذكرنا ان ديانتهم معتبرة في دفع التعرض ودفع الخطأ
 عنهم عدم اعتبار ديانتهم في استحلال الربوا حتى ان الذي اذباغ درهما بدرهين من ذمى
 اخرتم اترافها الى القاضي او اسلمها او اسلم احدهما يجب نقضه كالربا شرعيا ولم يعتبر في
 ذلك ديانته لحل ذلك التصرف وجوازه * لان ذلك اى استحلال الربوا منهم ليس بديانة
 لان من ديانتهم تحريم الربوا قال الله تعالى فظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات احلت
 لهم وبصدهم عن سبل الله كثيرا واخذهم الربوا وقد نهوا عنه * وذلك اى استحلال الربوا
 منهم في كونه فسقا مثل خيانتهم فما اؤتمنوا من كتبهم بتغيير الاحكام وتبديل صفات النبي
 صلى الله عليه وسلم * لانهم نهوا عن ذلك اى عن الحياة على تأويل المذكور فكانت الحياة
 منهم فسقا لادبائه * ولهذا ذمهم الله تعالى بقوله يحرفون الكلم عن مواضعه فكذلك الربوا
 وذلك الاستحلال منهم بمنزلة ما لو استحلوا الزنا او السرقة فان ذلك لا يعتبر في حقهم حتى
 يجب إقامة الحد عليهم لانه فسق منهم وليس بديانة لان الزنا والسرقة حرامان في الاديان كلها فكذلك
 استحلال الربوا ولهذا يستسى عليهم هذا الاشياء في عقد الائمة فشرط عليهم ان لا يفتلوا وان لا يسرقوا
 وان لا يزنا وان لا يسترخوا * والا قال ينبغي ان يكون استحلال الربوا فسقا من اليهود فان
 النبي تحقق في حقهم دون غيرهم من المجوس وعبدة الاوثان الذين لم يؤمنوا بكتاب ولا نبي
 * لانا نقول كان شرع تحريم الربوا علما ولم يكن الربوا مشروعا قط في دين من الاديان لانه
 من باب الظلم وهو حرام في الاديان كلها ولم يكن عقد الائمة مشروعا في ذلك الوقت ليعتبر
 خافيا من بلوغ الحجاب فثبت التحريم في حق الجميع * قال القاضي الامام ابو زيد رحمهما الله وانما
 استسى عليهم انواع تصرف يقع بيننا وبينهم على الشركة كالربوا ونحوه لانه لو جاز لهم مباشرتها
 واعتادوا فيها بينهم فعلوا مثل ذلك في عقودهم معنا فتعدى على الساجر الاحتراز عنه فاما
 عقود معاملات تجري بينهم خاصة لاتعدى شرها للينا فتركوا وديانتهم كالانكحة وشرب
 الخمر (قوله) واما القسم الثاني وهو الجهل الذي دون جهل الكافر ولكنه لا يصلح هذا
 ايضا * فيجهل صاحب الهوى في صفات الله عز وجل مثل جهل المعتزلة بالصفات فانهم
 انكروا حقيقة بقوله انه تعالى عالم بلا علم قادر بلا قدرة سميع بلا سمع بصير بلا بصيرة وكذا

وذلك لان ذلك ليس بديانة
 بل هو فسق في ديانتهم لان
 من اصل ديانتهم تحريم
 الربوا وذلك مثل خيانتهم
 فيما اؤتمنوا في كتبهم لانهم
 نهوا عنه فكذلك الربوا
 كاستحلالهم الزنا واما القسم
 الثاني فيجهل صاحب الهوى
 في صفات الله عز وجل
 واحكام الآخرة فجهل
 الباغي لانه مخالف للهدى
 الواضح الصحيح الذي
 لاشبهة فيه

في سائر الصفات * ومثل جهل الشبهة قائم قالوا يجوز حدوث صفات الله عز وجل وزوالها عنه مشبهين الله تعالى بخلقه في صفاته * وهذا الجهل باطل لا يصلح عنرا في الآخرة لانه مخالف للدليل الواضح الذي لا شبهة فيه سيما وعقلا اما السمع قوله تعالى ولا يحيطون بشئ من علمه الا بما شاء * انزله بعلمه * ان الله هو الرزاق ذو القوة المتين * ان الله لذو فضل على الناس الى غيرها من الآيات قائما تدل على ان الله تعالى صفات هي معان وراء الذات * واما العقل فهو ان الحدوث كما دلت على وجود الصانع حل جلالة دلت على كونه حيا طالما قادرا سيما بصيرا فوجب ان يكون له حياة وعلم وقدره وسمع وبصر وان تكون هذه الصفات معاني وراء الذات اذ يحيل العقل ان يحكم بعالم لاعلم له وحى لاحياة له وقادر لقدرته ولا يفرق بين قول القائل ليس بعالم وبين قوله لاعلم له وكذا في جميع الصفات * وقد عرف بدلالة العقل ايضا ان ماهو محل الحوادث حادث فلا يجوز ان تكون صفاته تعالى حادثة لاستزاده حدوث الذات الذي هو محال ثبت بالدليل الواضح الذي لا شبهة فيه انه تعالى موصوف بصفات الكمال منزّه عن النقص والزوال وان صفاته قائمة بذاته وليست باعراض تحدث وتزول بل هي ازلية لا اول لها ابدية لا آخر لها فكان مذهب اليه اهل الاهواء باطلا وجهلا بعد وضوح الدليل فلا يصلح عنرا في الآخرة * وكذا جهلهم باحكام الآخرة مثل جهل المعتزلة بسؤال المنكر والتكبر وعذاب القبر والميزان والشفاعات لاهل الكبرياء وجواز العفو عما دون الشرك وجواز اخراج اهل الكبرائر الموحدين من النار وانتكارهم اياها * ومثل انكار الجهمية خلود الجنة والنار واهلهم جهل باطل لان الدلائل الناطقة بهذه الاحكام من الكتاب والسنة كثيرة واضحة لا تخفى على من تأمل فيها عن انصاف فالجهل بها لا يكون عنرا في الآخرة كجهل الكافر * وكذلك جهل الباغي وهو الذي خرج عن طاعة الامام الحق ظانا انه على الحق والامام على الباطل متمسكا في ذلك بتأويل قاسد فان لم يكن له تأويل فتحكمه حكم الصوم كاستنبذه لا يصلح عنرا لانه مخالف للدليل الواضح فان الدلائل على كون الامام العادل على الحق مثل الخلفاء الراشدين ومن سلك طريقهم لا يخفى على وجه بعد جاحزها مكابرا معاندا * وتوضيحه يتوقف على معرفة قصة البغاة وهي ما روى ان الخليفة لما استحكمتم بين علي ومعاوية رضي الله عنهما وكثر القتال والقول بين المسلمين جعل اصحاب معاوية المصاحف على رؤس الرماح وقالوا لاصحاب علي رضي الله عنهم يئنا وينكم كتاب الله تعالى ندعوكم الى العمل به فاجاب اصحاب علي رضي الله عنه الى ذلك وامتنعوا عن القتال ثم اتفقوا على ان يأخذوا حكما من كل جانب فن اتفق الحكماء على امامته فهو الامام وكان علي رضي الله عنه لا يرضى بذلك حتى اجتمع عليه اصحابه فواقهم عليه فاختر من جانب معاوية عمر بن العاص وكان داهيا ومن جانب علي ابي موسى الأشعري وكان من شيوخ الصحابة فقال عمر ولاي موسى نزلها اولاهم تنفق على واخذ منها فاجابه ابو موسى اليه ثم قال لاي موسى انت اكبر سننا مني فاعزل

عليها أولا عن الامامة فبعد ابراهيم النبي وجد الله تعالى واثني عليه وودعا المؤمنين والمؤمنات وذكر الفتنة ثم اخرج خاتمهم من اصبعه وقال اخبرجت عليا عن الخلافة كما خرجت خاتمى من اصبعى وتزل ثم صدر عمر والنبر فحمد الله تعالى واثني عليه وودعا للمؤمنين والمؤمنات وذكر الفتنة ثم اخذ خاتمهم وادخله في اصبعه وقال ادخلت معاوية في الخلافة كما دخلت خاتمى هذا في اصبعى فصرف على رضى الله عنه انهم افسدوا عليه الامر فخرج على على رضى الله عنه قريب من اثني عشر الف رجل من عسكره زاعمين ان عليا كفر حين تلك حكم الله واخذ يحكم الحكيمين فيؤلاهم الخوارج الذين تفرقوا في البلاد وزعموا ان من اذنب فقد كفر * وكان هذا منهم جهلا باطلا لانه يخالف للدليل الواضح فان امامة على رضى الله عنه ثبتت باختيار كبار الصحابة من المهاجرين والانصار كما ثبتت امامة من قبله به والرضا يحكم الحكم في الانص فيه امراجع المسلمون على جوازه منصوص عليه في الكتاب فكيف يكون معصية * وكذا المسلم لا يكفر بالمعصية فان الله تعالى اطلق اسم الايمان على من ترك الذنوب في كثير من الآيات كقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى * يا ايها الذين آمنوا لا تتخذوا عدوى وعدوكم اولياء * يا ايها الذين آمنوا تو بوا الى الله توبة نصوحا عسى ربكم ان يكفر عنكم سيئاتكم * وتوبوا الى الله جميعا ايها المؤمنون ونحوها فيجملهم بعد وضوح الأدلة لا يكون عذرا كجهل الكافر * الا انه اى لكن صاحب الهوى اوبالباغي * متأول بالقرآن اى متمسك به مؤول له على وفق رأيه * فان تافى الصفات متمسك به تعالى وصف ذاته بالوحدانية في القرآن وتره نفسه عن الشرك في آيات كثيرة فلو اثبتنا الصفات له لكانت قديمة ولكانت اغيارا للذات واثبتت الاغيار في الازل منافي للتوحيد * ومجوز الحدوث في الصفات تعلق بنحو قوله تعالى وجابر بك * هل ينظرون الا ان يأتيمهم الله في ظلل من الغمام * هل ينظرون الا ان يأتيمهم الملائكة اوبأى ربك * والباقى احتج بقوله تعالى ان الحكم الا لله * ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها * ومن قتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها فكان هذا الجهل دون الجهل الاول من هذا الوجه وان كان لا يصح عذرا في الآخرة * ولكنه اى هذا الجاهل وهو الباقى وصاحب الهوى لما كان من المسلمين لانه الباغي لم يخرج من الاسلام وكذلك الهوى اذا لم ينفذ فيه * ومن يتحلل الاسلام بمعنى اذا غلب في هواه حتى كفر ولكنه يتسبب الى الاسلام مع ذلك كفارة الرواض والمحجبة * ولما تناظرته وازامته قبول الحق بالدليل فلم يعمل بتأويله الفاسد * فاذا استجمل الباغي الاموال او الدماء بتأويل ان يمسأثرة الذنوب كفر لا يحكم باباحها في حقه بتأويله كاحكامنا باباحة الحر في حق الكافر بدياته لانه يعتقد الاسلام حقا فامكن مناظرته وازامه الحجة عليه بخلاف الكافر لان ولاية المناظرة والازام مقطعة فوجب العمل بدياته في حقه * فذلك قلنا اذا تلف الباغي مال العادل او نفسه ولا منعة له يضمن كالماتلفه غيره لبقائه ولاية الازام * وكذلك اى وكوجوب الضمان سائر الاحكام التى تلزم المسلمين تلزمه لانه مسلم ولا ولاية الا لالازام

فكان باطلا لا لاول الا انه متأول بالقرآن فممكن دون الاول ولكنه لما كان من المسلمين او بمن يتحلل الاسلام لزمنا مناظرته وازامته فلم يعمل بتأويله الفاسد وقلنا في الباغي اذا تلف مال العادل او نفسه ولا منعة له يضمن وكذلك سائر الاحكام تلزمه

باقية * فإذا صار للباغي منعة سقط عنه ولاية الاثم بالدليل حسا وحقيقة فوجب العمل
بتأويله الفاسد فلم يؤخذ بضمان في نفس ولا مال بعد التوبة كالم يؤخذ أهل الحرب به بعد
الاسلام . وقال الشافعي رحمه الله يلزم الضمان وإن كان له منعة لانه مسلم ملتزم احكام الاسلام
وقد انلف بغير حق فيجب عليه الضمان لانه من احكام الاسلام ولا عبرة لتأويله لانه مبطل في
ذلك وكيف يعتبر اعتقاده بعدما ألزم احكام الاسلام لا ثبات امر على خلافه * بخلاف الحرى
لانه غير ملتزم حكم الاسلام اصلا . ولنا حديث الزهري قال وهت الفتنة ومحسب
رسول الله صلى الله عليه وسلم كانوا متوافرين فاتفقوا على ان كل دم اريق بتأويل القرآن فهو
موضوع وكل مال انلف بتأويل القرآن فهو موضوع وكل فرج استحل بتأويل القرآن فهو
موضوع . وان تليخ الحجة الشرعية قد انقطعت بمنعة قائمة حسا فلم تثبت حجية الاسلام في
حقهم كالم انقطعت بحجج شرعى بان قبل الكافر الدمة لان جميع الشرع فيما يحتمل الثبوت
والسقوط لا يلزم الابد البلوغ فإذا انقطع البلوغ عدت الحجة فكان تدن كل قوم عن تأويل
بمؤلة تدن الآخر من غير مزية لاحدهما على الآخر . والاستحلال يحكم مخالفه الدين حكم يجوز
ان يكون كاجاز لنا في الباغوان كانوا مسلمين فساوى ديننا حال قيام الحرب وانقطاع ولاية
الاثم بالمنعة القائمة كما حصل كذلك في أهل الحرب وحق الانكحة . وهذا بخلاف الاثم فان الباغي
يأثم وإن كان له منعة لان المنعة لا تظهر في حق الشارع والخروج على الله تعالى حرام ايدا
والجزاء واجب لله تعالى ايدا الا ان يفو فاما ضمان العباد فيحتمل ان لا يكون كما في الحر
وانما وجب شرعا فلا يجب الا بطل الخطاب والتأمل فيه * وبخلاف الباغي الذي ليس بممتنع
لان السائق من التبليغ وهو المنعة لم يتحقق فكان جهله بالحجة بسبب تعنته في الاغراض عن
سماع الحجة والتأمل فيه ولا عبرة لتعنت فصار العدم به كان لاعدم كذا في الاسرار * وهذا
اذا هلك المال في يده فان كان قائما في يده وجب رده على صاحبه لانه لم يملك ذلك بالاخذ
كما لا يملك مال اهل البغي والتسوية بين القتيلين المقاتلين بتأويل الدين في الاحكام اصل *
وقد روى عن محمد رحمه الله انه قال افنى في اهل البغي اذا تابوا بان يضمنوا ما تلفوا من
النفوس والاموال ولا يؤمهم ذلك في الحكم لانهم كانوا معتقدين الاسلام وقد ظهر لهم
خطاؤهم في التأويل الا ان ولاية الاثم كانت منقطعة فتمتعة فلا يجبرون على اداء الضمان
في الحكم ولكن نفى به فيما بينهم وبين ربهم ولا نفى اهل العدل بمثله لانهم محقون في قتالهم
وقتلهم ممتثلون للامر كذا في المبسوط * وحاصل هذا الفصل ان المغير الحكم اجتماع
التأويل والمنعة فإذا تجرد احدهما عن الآخر لا يغير الحكم في حق ضمان المصاب حتى لو
ان قوما غير متأويلين غلبوا على مدينة وقتلوا الانفس واستهلكوا الاموال ثم ظهر عليهم اهل
العدل اخذوا بجميع ذلك لتجرد المنعة عن التأويل * قوله * ووجبت المجاهدة لمحاربهم
اي لاجل محاربهم يعني انما وجبت مقاتلتهم بطريق الدفع لان يجب ابتداء كاتجب مقاتلة
الكفار فان عابا رضى الله عنه قال المتوارج في خطبته ولن تقاتلكم حتى تقتلونا يعني

فإذا صار للباغي منعة
سقط عنه ولاية الاثم
فوجب العمل بتأويله
الفاسد فلم يؤخذ بضمان

حتى تعزموا على القتال بالبيع والتخير عن اهل العدل فدل انهم مالم يعزموا على الخروج لا يتعرض لهم بالقتل والجلبس فاذا تجمعوا وعزموا على الخروج وجب على كل من يقوى على القتال ان يقاومهم مع امام المسلمين لقوله تعالى فان بغت احداهما على الاخرى قتلتا التي تبغى حتى تنفي الى امر الله والامر الوجوب * ولانهم قصدوا اذى المسلمين وتزيج الفتنة واماطة الاذى وتسكين الفتنة من ابواب الدين * وخروجهم معصية في القيام بقتالهم نهى عن المنكر وهو فرض * والامام فيه على رضى الله عنه فانه قام بالقتال واخبر انه مأمور بذلك بقوله امرت بقتال المارقين والناكثين والفاستين * ووجب قتل اسراهم والتدبير على جريحهم ذكر ههنا لفظ الوجوب وذكر في المبسوط بلفظة لا بأس فقل لا بأس بقتل اسيرهم اذا كانت لهم فدية لان شره لم يندفع ولكنه مهوور لو تخلص لتخير الى فتنه فاذا رأى الامام المصلحة في قتله فلا بأس بان يقتله * واذا لم يبق لهم فدية لا يقتل لان اباحة القتل لدفع البغى وقد اندفع وكان على رضى الله عنه يحلف من يشره منهم ان لا يخرج عليه ثم يحل سبيله * وكذلك لا بأس بان يجهز على جريحهم اذا كانت فيهم باقية لانه اذا برأه الى الفتنة والشر بقوة تلك الفتنة * ولان في قتل الاسير والاجهاز كسر شوكة اصحابه فاذا بقيت لهم فدية يحصل هذا المقصود بذلك بخلاف ما اذا لم يبق لهم فدية والتدبير الاسراع في القتل والمراد من التدبير ههنا اتمام القتل ولم تضمن نحن اموالهم بالاتلاف لما ذكر في الكتاب * ودماهم لان قتلهم واجب على المسلمين فلا يوجب ضمانا * ولم يحرم من الميراث حتى لو قتل العادل في الحرب مورثه الباغي ورثه لان الاسلام جامع بين الوارث والمورث في الدين فلم يثبت اختلاف الدين الذي هو مانع من الارث باختلاف ديانتهما والقتل بحق فلا يصلح سببا لحرمان كافتل رجلا او قصاصا لان حرمان الميراث عقوبة شرعت جزاء على قتل محظور فالقتل المأمور به لا يصلح ان يكون سببا له * وهم اهل البغى لم يحرموا من الميراث حتى لو قتل الباغي اخاه العادل وقال كنت على الحق وانا الان على الحق ورثته عند ابى حنيفة ومحمد رحمهما الله وان قال كنت على باطل لم يرثه وقال ابو يوسف رحمه الله لا يرثه بحال لانه قتل بغير حق فيصرم به عن الميراث كما لو قتله ظلمة من غير تأويل وهذا لان اعتقاده وتأويله لا يكون حجة على مورثه العادل ولا على سائر وزمته انما يعتبر ذلك في حقه خاصة • بوضعه ان تأويل اهل البغى عند انضمام المنعة اليه يعتبر على الوجه الذي يعتبر في حق اهل الحرب وتأثير ذلك في اسقاط ضمان النفس والمال لاقى حكم التوريث فكذلك تأويل اهل البغى • ولهما ان المقاتلة بين الفتنين وتأويل الدين قسوتوان في الاحكام وان اختلفا في الامام كافي سقوط الضمان وذلك لان ولاية الامام لا تقطعت بالمنعة كان القتل منهم في حكم الدنيا في حكم الجهاد بناء على ديانتهم لانهم اعتقدوا انفسهم على الحق وخصومهم على الباطل فكانت مقاتلتهم لخصوم جهادا في زعمهم وامرا بالمعروف ونهيا عن المنكر وان كان باطلا في الحقيقة * وقوله اعتقاده لا يكون حجة على

ووجبت المجاهدة لجهادهم
ووجب قتل اسراهم
والتدبير على جريحهم
ولم تضمن نحن اموالهم
ودماهم ولم يحرم من
الميراث بقتلهم لان الاسلام
جامع والقتل حق وهم
لم يحرموا ايضا ان قتلوا
ايضا عند ابى حنيفة ومحمد
رحمهما الله لان القتل منهم
في حكم الدنيا بشرط المنعة
في حكم الجهاد بناء على
ديانتهم وان كان باطلا في
حقيقة

مورثه العادل فأسد لأن اعتقاده كما لا يكون حجة على العادل في حكم التوريث لا يكون حجة في حكم سقوط حقه عن الضمان ولكن لما انقطعت ولاية الأزام بالضمم المنع إلى التأويل جعل الفاسد من التأويل كالصحيح في ذلك الحكم فكذا في حق التوريث كذا في المنسوط (قوله) ووجب حبس الأموال أي أموال أهل البغي زحرا لهم عن البغي وعقوبة كما وجب قتل نفوسهم * فإذا تفرق جمعهم وانكسرت شوكتهم ترد عليهم أموالهم لأنها لم تملك لبقاء العصمة والاحراز فيها * ولأن الملك بطريق الاستيلاء لا يثبت ما لم يتم بالاحراز بدار تحالف دار المستوى عليه ولم يوجد لأن دار الفتيين واحدة * وقيل لم يرض الله عنه يوم الجمل الاقسام بيننا ما قام الله علينا قال فن يأخذنكم عائشة وانما قال ذلك استبعادا لكلامهم وظهارا لخطائهم فيما طلبوا وقد جمع ما اصاب من عسكر أهل النهر وإن في رجة الكوفة فن كان يعرف شيئا أخذ * وهي بحكم الديانة مختلفة حيث اعتقد كل واحد من الفريقين أن الفريق الآخر على الباطل وإن دماهم مباحة وقد غلبوا على دار الاسلام وجعلوها دار الحرب حيث لزما محاربتهم (قوله) وكذلك أي ومثل جهل البساعي وصاحب الهوى جهل من خالف في اجتهاده الكتاب والسنة * الواو بمعنى أو مثل الفتوى ببيع امهات الاولاد * كان بشر الريسى ودادو الاصهباني ومن تابعه من اصحاب الظواهر يقولون يجوز بيع إمام الولد متمسكين في ذلك بما روى عن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما أنه قال كنا نبيع امهات الاولاد على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم * وبأن المأليسة والحلية يبيع قبل الولادة معلومة فيها يقين فلا ترتفع بعد الولادة بالشك * وعند جمهور العلماء لا يجوز بيعها لدلالة الآثار المشهورة عليه مثل قوله عليه السلام لما ربه اعتقه ولدها وقوله عليه السلام إمامة ولدت من سيدها فهي معتقة عن دبر منه دواء ابن عباس رضي الله عنهما * وماروى عن سعيد بن المسيب رجعا لله أنه قال أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بعتق امهات الاولاد من غير الثلث وأن لا يبعن في دين * وماروى عن عمر رضي الله عنه أنه كان ينادى على المنبر: إلا أن بيع امهات الاولاد حرام ولا رزق عليها بعد موت مولاهما وقد تلقاها القرن الثاني بالقبول وانفقد الاجماع على عدم جواز بيعها فكان القول بالجواز مخالفا للأحاديث المشهورة والاجماع فكان مردودا * ومثل القول بالقصاص في القسامة إذا وجد القتل ولا يدري قتله نجس القسامة على أهل الحلة والدية على عوائل أهل الحلة عندنا ولا يجب القصاص بحال * وقال مالك واجدين حبل والشافعي في القديم إن كان بين القتل وأهل الحلة عدوة ظاهرة أولوث وهو ما يغلط به على ظن القاضي والسمع صدق الدعوى يؤمر الولي بأن يعين القاتل منهم ثم يحلف الولي حسين يمينا أنه قتله عمدا فإذا حلف فتمسك له من القاتل * متمسكين في ذلك بظاهر قوله عليه السلام لأولياء المقتول الذي وجد في خبر آخر فمخلفون وتسحقون دم صاحبكم الحديث أي دم قاتل صاحبكم * وحجة من أبي وجوب القصاص بالقسامة الأحاديث المشهورة

ووجب حبس أموالهم زحرا لهم ولم تملك أموالهم لأن أصل الدار واحدة وهي بحكم الديانة مختلفة فثبتت العصمة من وجه وهو الاسلام دون وجه فلم يجب الضمان بالشك ولم يجب الملك بالشبهة بخلاف أهل الحرب لأن الدار مختلفة والتمتع متباينة من كل وجه فطلعت العصمة لثاني فقتلهم ولهم في قتلنا من كل وجه وكذلك جهل من خالف في اجتهاده الكتاب والسنة من علماء الشريعة وأئمة الفقه وأصول الفريب من السنة على خلاف الكتاب أو السنة المشهورة فردود باطل ليس بمذرا أصلا مثل الفتوى ببيع امهات الاولاد ومثل القول بالقصاص في القسامة ومثل استباحة متروك التسمية عمدا والقضاء بالشاهد الواحد وبين المدعى لانا امرنا بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر والنصح لكل مسلم وعلى هذا يثبت ما نخذ فيه قضاء القاضي وما لا ينفذ

المشهورة فان النبي صلى الله عليه وسلم قضى بالقسامة والدية على اليهود في قبيل وجديين
 اظهرهم * وروى زياد بن ابي مريم ان رجلا جاء الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال اني
 وجدت اخي قتيل في بني فلان فقال اختر من شيوخهم خمسين رجلا فيحلفون بالله ما اقتناه
 ولا علمنا له قاتلا فقال وليس لي من اخي الا هذا قال نعم ولك مائة من الابل وفي الحديث
 * ان قتيل وجديين وادعة وارحب وكان الى وادعة اقرب فقضى عمر رضي الله عنه عليهم
 بالقسامة والدية فقالوا لا ايماننا تدفع عن اموالنا ولا ايماننا تدفع عن ايماننا فقال حققتم دما نكم
 بايمانكم واغرمكم الدية بوجود القتل بين اظهركم وكان ذلك منه بمحضر من الصحابة
 ولم ينكر عليه احد فحل على الاجماع فكان القول بوجوب القصاص بها غائلا لهذه الادلة
 الظاهرة المشهورة ولقوله عليه السلام البيه على المدعي واليمين على من انكر فكان مردودا
 * ومثل استباحة متروك التسمية عمدا عملا بقوله عليه السلام تسمية الله في قلب كل مؤمن
 وبالتياس على متروك التسمية بالنسيان مخالف لقوله تعالى ولا تأكلوا مما يذكر اسم الله عليه
 وانه لفسق * ومثل ايجاب القضاء بالشاهد الواحد يمين المدعي عملا بما روي ان النبي عليه
 السلام قضى بذلك مخالف للكتاب وهو قوله واستشهدوا شهيدين من رجالكم الى ان قال
 ذلك ادنى ان لا ترتابوا وللحديث المشهور وهو قوله عليه السلام البيه على المدعي واليمين على
 من انكر كما مر بيانه في باب الاقطاع فيكون مردودا * ففي هذه المسائل ونظائرها ان اعتمد
 الخصم على القياس فهو منه عمل بالاجتهاد على خلاف الكتاب او السنة وان اعتمد على
 الخبر فهو عمل منه الفريب من السنة على خلافها او خلاف احدها فيكون فاسدا * لانا
 امرنا متصل بقوله ليس يمدر اصلا اى امرنا بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر والنصح لكل
 مسلم ومن المعروف بالعمل بالكتاب والسنة المشهورة ومن المنكر مخالفتها او مخالفة احدها
 ومن النصيحة الارشاد الى الصواب واظهار الحق بالمناظرة واقامة الدليل فيجب علينا ذلك
 ويوجب على الخصم الطلب والقبول فلا يكون جهله عذرا بوجهه وعلى هذا وهو ان العمل
 بالاجتهاد على خلاف الكتاب او السنة المشهورة باطل يمتنع ما ينفذ في قضاء القاضي وما لا
 ينفذ فان وجد في العمل بخلاف الكتاب او السنة كافي هذه الامثلة لا ينفذ لانه باطل وان
 عدم فيه ذلك كافي طامه الاجتهادات ينفذ (قوله) واما القسم اتسالت وهو الجهل الذي
 يصلح شبهة فهو الجهل في موضع تحقق فيه الاجتهاد من غير ان يكون مخالفا للكتاب او السنة وهو
 المراد بالصحيح * اوفى غير موضع الاجتهاد اى لم يوجد فيه اجتهاد ولكنه موضع الاشتباه
 * صلى الظهر على غير وضوء يمتنع غير طامه بعدم الوضوء * ثم صلى العصر على وضوء
 ذا كرا فذلك وهو يظن ان الظهر اجزاء لكونه غير طامه بعدم الوضوء في فالعصر فاسدة
 كالظهر عندنا فكان عليه ان يبدئها جميعا لان قلته بجواز الظهر جمل واقع على خلاف الاجماع
 لان ظهره فاسد بلا خلاف فكان من القسم الثاني لامن هذا القسم * وكان الحسن بن زياد
 رحمه الله يقول انما يجب مراعاة الترتيب على من يعلم قاما من لا يعلم به فليس عليه ذلك لانه

واما القسم الثالث فهو الجهل
 في موضع الاجتهاد الصحيح
 اوفى غير موضع الاحتاد لكن
 في موضع الشبهة اما الاول
 فان من صلى الظهر على
 غير وضوء ثم صلى العصر
 بوضوء وعنده ان الظهر
 قد اجزاء فالعصر فاسدة
 لان هذا جهل على خلاف
 الاجماع وان قضى الظهر
 ثم صلى المغرب وعنده
 ان العصر اجزى عنه جاز
 ذلك لانه جهل في موضع
 الاجتهاد في ترتيب الفوائت

ضعيف في نفسه فلا يثبت حكمه في حق من لا يعلم به * وكان زفر رحمه الله يقول اذا كان عنده ان ذلك يترتب فهو في معنى الناسى للفائتة فيجزئه فرض الوقت * ولان الصبر لو لم يميز انما لا يجوز باعتبار الترتيب وهو محتج به فكان ترك في موضع الاجتهاد فيعتبر * لكننا نقول ان كان الرجل يجتهد قد ظهر عنده ان مراعاة الترتيب ليست بفرض فهو دليل شرعي وكذلك ان كان ناسيا فهو معذور غير مخاطب باداء الفائتة قبل ان يتذكر فاما اذا كان ذا كرا وهو غير مجتهد فجرد نفيه ليس بدليل شرعي فلا يعتبر * فان قضى الظهر وحدها وهذا الفرع هو المقصود من اراد هذا المثال ثم صلى المغرب وهو يظن ان العصر اجزأه جاز المغرب ويبيد العصر فقط لان ظنه بجواز العصر جهل في موضع الاجتهاد في ترتيب الفوائت فان الخلاف بين العلماء في وجوب الترتيب خلاف معتبر فكان دليلا شرعيا * وحاصل الفرق ان فساد الظهر بترك الوضوء فساد قوي يجمع عليه فكانت متروكة * يبين فيظهر اثر الفساد فيما يؤدي بعدها ولم يعذر بالجهل فاما فساد الصبر بسبب ترك الترتيب فضعيف يختلف فيه فلا تكون متروكة * يبين فلا يتبدى حكمه الى صلوة اخرى لان وجوب الترتيب ثبت بالسنة * يبين علما وعملا وهو كمن جمع بين حر وعبد في البيع بمن واحد بطل العقد فيهما بخلاف ما اذا جمع بين فن ومدر كذا في المبسوط (قوله) وقال اصحابنا الى آخره * اذا كان الدم بين اثنين فصا احدهما ثم قتله الاخر عمدا فان لم يبق بمقتضى الشريك او علم بذلك ولم يعلم ان يقو احدهما يسقط القود قتله الدية كاملة في ماله عندنا * وقال زفر رحمه الله عليه القصاص لان القود سقط بمقتضى احدهما علم الاخر به او لم يعلم عليه حكمه او لم يشبهه في حق مجرد الظن في حق الآخر والظن غير مانع من وجوب القصاص بعدما تقرر سببه كالوقوع لرجل على ظن انه قتل وليه ثم جاوله حيا كان عليه القصاص * وحجتنا في ذلك انه قد علم وجوب القصاص وما علم ثبوته فلا يصلح بقاءه واجبا في حقه ظاهرا والظاهر يصير شبهة في درء ما يندري بالشبهات * وكذا اذا علم بالمعفو ولم يعلم ان القود سقط به لان الظاهر ان تصرف الغير في حقه غير نافذ وسقوط القود عند عفو احدها باعتبار معنى خفي وهو ان القصاص لا يحتمل التجزئ فاقامسا اشبهه عليه حكم قد يشبهه فيصير ذلك بمنزلة الظاهر في ابراث الشبهة * بخلاف ما اذا علم ان القود سقط بالمعفو ثم قتله عمدا حيث يجب القصاص لان هناك قد ظهر المسقط عنده واقدم على القتل مع العلم بالجرمة * وقد يجوز ان يسقط القود باعتبار ظنه كالروى الى شخص ظنه كافرا فاذا هوس لم يواظب على القود عنه بالشبهة * لزمته الدية في ماله لان فعله عمد ثم يحسبه منها نصف الدية لان المعفو الشريك وجب له نصف الدية على المتقول فيصير نصف الدية قصاصا بالنصف ويؤدي ما بقي كذا في المبسوط * فعلى هذا كان المراد من قوله لان جهله حصل في موضع الاجتهاد ان الاجتهاد يقتضي ان يثبت لكل واحد منهما ولاية الاستيفاء على الكمال لان اتيان ما لا يشترى لاتين يوجب ثبوته لكل واحد منهما كمالا كولاية الانكاح على مامر بانه لا ان المراد منه ان بقاء ولاية الاستيفاء بعد عفو واحد الشريكين لا يلا آخر امر مجتهد فيه كما ان الترتيب في المسئلة الاولى امر مجتهد فيه فان احدا من الفقهاء لم يقل بذلك * وذكر في التهذيب ان القصاص اذا ثبت

وقال اصحابنا رحمه الله
فمن قتل وله وليان فعفا
احدهما عن القصاص ثم قتله
الثاني وهو يظن ان القصاص
باقى على الكمال وانه
وجب لكل واحد منهم
قصاص كامل فانه لا قصاص
عليه لان جهله حصل في موضع
الاجتهاد وفي حكم يسقط
بالشبهة

لاثنين كان لكل واحد منهما ان ينقرد بقتله عند بعض اهل المدينة حتى لو عفا احدهما كان للآخر قتله * فعلى هذا كان سقوط القصاص بمفو البعض امرا محتجدا فيه ان كان ذلك الاجتهاد صحيحا فلا يحتاج كلام الشيخ الى تأويل * وفي حكم يسقط بالشبهة يعني بعدما حصل جهله في موضع الاجتهاد حصل في حكم يسقط بالشبهة وهو القصاص فكان اولى بالاعتبار من الجهل في المسئلة الاولى (قوله) وكذلك اى وكالولى القائل فان الجهل يصلح شبهة * صائما احتجتم ثم افطر على ظن ان الحجامة فطرته * وظن ان على ذلك التقدير اى تقدير ان الحجامة فطرته لم تلزمه الكفارة بالافطار بمدتها * او ظن ان على تقدير الاكل بمد حصول الافطار بالحجامة لم تلزمه الكفارة * وقوله لما قلنا متعلق بذلك لانه يتضمن جواب المسئلة فان جوابها ليس بمذكور صريحا على هذا الوجه الذى ينشأ عنه وكما يسقط القصاص بجهل الولي يسقط الكفارة بجهل صائم الى اخره لما قلنا ان حصول الجهل في موضع الاجتهاد وفي حكم يسقط بالشبهة معتبر وظن هذا الصائم في موضع الاجتهاد اذا لا وناعى قول فساد الصوم بالحجامة مستمدا على قوله عليه السلام حين رأى رجلين حجيم احدهما صاحبه افطر الحاجم والمحجوم * وفي موضع يسقط بالشبهة لان كفارة الصوم تسقط بالشبهة لترجيح جانب العقوبة فيها على ما مر بيانه * وظنى ان قوله وعلى ذلك التقدير زيادة وقت من الكاتب وان قوله لم تلزمه الكفارة جواب المسئلة ولما قلنا متعلق به لان الكلام مستقيم متضعبدون ملك الزيادة * ثم ما ذكر الشيخ من سقوط الكفارة بالظن في هذه المسئلة ليس بمجربى على ظاهره فان شيخ الاسلام خواهرزاده رحمه الله ذكر في شرح كتاب الصوم ان الصائم لو احتجتم فظن ان ذلك فطره ثم اكل متمدا ولم يستفت طائلا ولم يبلغه الحديث نسخه او بلغه وعرف او تاويله وجبت عليه الكفارة لان ظنه حصل في غير موضعه فان انعدام كمن الصوم بوصول الشيء الى باطنه ولم يوجد وفساده بالاستقاء والحيض بخلاف القياس فيكون ظنه مجرد جهل وهو غير معتبر * فان استفتى فقيها بوخذ منه الفقه ويستمد على قواه فاقائه بالفساد فافطر به ذلك متمدا لا يجب عليه الكفارة لان على العامى ان يعمل بقوى الفتى اذا كان الفتى بمن يؤخذ منه الفقه ويستمد على قواه وان كان يجوز ان يكون مخطئا فيما يقضى لانه لا دليل للامى سوى هذا فكان معذورا فيما صنع ولا عقوبة على المعذور ولولم يستف ولكن بلغه الحديث ولم يعرف نسخه ولا تاويله قال ابو حنيفة ومحمد والحن بن زيد رحمهم الله لا كفارة عليه لان الحديث وان كان منسوخا لا يكون ادنى درجة من الفتوى اذا لم يبلغه النسخ فيصير شبهة * وقال ابو يوسف رحمه الله عليه الكفارة لان معرفة الاخبار والتيمير بين صحيحها وسقيمها وناسختها ومنسوخها مفوض الى الفقهاء فليس للامى ان يأخذ بظاهر الحديث لجواز ان يكون مصر ونا عن ظاهره او منسوخا انما له الرجوع الى الفقهاء والسؤال عنهم فاذا لم يسأل فقد قصر فلا يمترو وهكذا ذكر الامام شمس الاثر رحمه الله ايضا * فتبين ان الظن في هذه المسئلة بدون اعتماده على فتوى او حديث ليس بمعتبر وان قول الاوزاعى

وكذلك صائب احتجتم ثم افطر على ظن ان الحجامة فطرته وعلى ذلك التقدير لم تلزمه الكفارة لما قلنا ومثله كثير

لا يصير شبهة لانه مخالف للقياس (قوله) ومن زنى بجارية امراته بيان القسم الثاني وهو الجهل في موضع الشبهة اى الاشتباه * واعلم ان الشبهة الدارئة لاحد نوعان * شبهة في الفعل وتسمى شبهة اشتباه لانها تشام من الاشتباه * وشبهة في المحل وتسمى شبهة الدليل والشبهة الحكمية * فالاولى هي ان يظن الانسان ما ليس بدليل الحل دليلا فيه ولا بد فيها من الظن ليحقق الاشتباه * والثانية ان يوجد الدليل الشرعي الثاني للحرمة في ذاته مع تخلف حكمه عنه لما منع اتصال به وهذا النوع لا يتوقف تحققه على ظن الجاني واعتقاده * فمن هذا القسم ما لو وطئ الاب جارية ابنته فانه لا يجب عليه الجداوان قال علمت انها على حرام لان المؤثر في ايراث الشبهة الدليل الشرعي وهو قوله عليه السلام انت وما لك لا يبيك وهو قائم فلا يفرق الحل بين الظن وعدمه في سقوط الحد * ومن القسم الاول ما اذا وطئ الابن جارية ابيه وجاريه امة او وطئ الرجل جارية امراته فان قال ظننت انها تحلى لا يجب الحد عليهما عندنا * وقال زفر رحمة الله يجب عليهما الحد لان السبب هو الزنا قد قرر بدليل اتهمنا لولا قالنا علمنا بالحرمة يلزمهما الحد فلو سقط اتما بسقط بالظن والظن لا يفي من الحق شيئا كمن وطئ جاريه اخيه او اخته وقال ظننت انها تحلى * ولكنا نقول قد تمكنت بينهما شبهة اشتباه لان مال المرأة من وجهه وقيل في تاويل قوله تعالى ووجدك غائلا متفكرا متاعا * ولا نأجل حلاله فربما يشبه عليه ان حال جاريته كحالها وكذا في جاريه الاب والام قد يشبه ذلك باعتبار ان الاملاك متصلة بين الاباء والابناء والمتافى دارت والولد جزءا منه واهه فربما يشبهها لكانت حلالا لا اصل تكون حلالا لا جزءا ايضا * تنصير الجهل اى الجهل بالحرمة والتاويل * اى تاويل ان الجارية تحلى كتحلل نفس المرأة وكما تحل جاريته لاني بالملك * شبهة في سقوط الحد لان شبهة الاشتباه مؤثرة في سقوط الحد على من اشتبه عليه كقوم سقوا على ما يدعون خرا فمن علم منهم اخر خبر يجب عليه الحد ومن لم يعلم لا يجب * دون النسب والعدة يعنى يثبت النسب بهذه الشبهة وان ادعاه ولا يجب العدة بها لان الفعل متحصص زنا في نفسه فيمنع ثبوت النسب ووجوب العدة وان سقط الحد للاشتباه * مخلاف الشبهة الحكمية حيث لا يثبت بها النسب ويجب بها العدة كما يسقط بها الحد لان الفعل لم يتمحض زنا نظر الى قيام الدليل لهذا لم يفرق الحال فيها بين العلم بالحرمة وعدمه * وهذا بخلاف ما لو زنى بجارية اخيه او اخته وقال ظننت انها تحلى حيث لم يجعل الجهل شبهة في سقوط الحد لان منافع الاملاك بينهما متباعدة عادة فلا يكون هذا محل الاشتباه فلا يصير الجهل شبهة * وكذلك اى كما لا يحد الولد بوطئ جارية ابيه عند عدم العلم بالحرمة * ويصير جهله شبهة في سقوط الحد لا يحد الحربي الذي اسلم ودخل دارنا فشرب الخمر اذا لم يعلم بالحرمة * يصير جهله شبهة في سقوطه بخلاف ما اذا زنى طائفا انه ليس بمحرم وبخلاف الذي اسلم وشرب الخمر طائفا انها حلال حيث يحدان نجسا * وهذا اى التفرقة بين شرب الخمر وبين الزنا في الحربي والتفرقة بين الحربي وبين الذي في شرب الخمر بناء على الاصل الذي ذكرناه وهو ان الجهل في موضع الاشتباه

ومن زنى بجارية امراته
او جارية والده وظن انها
تحلى له لم يلزمه الحد فيصير الجهل
والتاويل في موضع الاشتباه
شبهة في الحد ودون النسب
والعدة بخلاف ما اذا وطئ
جارية اخيه او اخته وكذلك
حربي اسلم ودخل دارنا
فشرب الخمر وقال لم اعلم
بالحرمة لم يحد بخلاف
ما اذا زنى وبخلاف الذي
اذا اسلم ثم شرب الخمر
وقال لم اعلم بمهرتها فانه
يحد هذا بناء على هذا
الاصل الذي ذكرناه .

يصلح شبه دارية لحد وفي غير موضع الاشتباه لا يصلح لذلك فيجهد الحربى بحرمه الخمر
 في موضع الاشتباه لانها ثبتت بالخطاب وهو منقطع عن اهل الحرب ودارهم دار الجهل
 وضائع الاحكام فيصلح جهله شبه دارية لحد * فاما جهله بحرمه الزنا ففي غير محله لان
 الزنا حرام في الاديان كلها فلم يتوقف العلم بحرمته على بلوغ خطاب الشرع لتعقيد حرمته
 قبله فلا يصلح شبهه في سقوط الحد * وكذا جهل الذى بحرمه الخمر لانه من اهل دار الاسلام
 وتحريم الخمر شائع فيها فلم يصير جهله شبه لحد مصادفته بحله بل الاشتباه وقع من تقصيره
 في الطلب فلا يعذر (قوله) واما القسم الرابع وهو الذى يصلح عذرا فهو كذا * والفرق
 بين هذا القسم وبين القسم الثالث ان هذا القسم بناء على عدم الدليل والقسم الثالث بناء
 على اشتباه ما ليس بدليل بالدليل كذا قيل * فالجهل في دار الحرب من مسلم لم يهاجر يكون
 عذرا في الشرائع حتى لو مكث مدة ولم يصل فيها اولى يصم ولم يعلم ان عليه الصلوة
 والصوم لا يكون عليه قضاؤهما * وقال زفر رجا الله يجب عليه قضاؤهما لان قبول
 الاسلام صار ملتزما لاحكامه ولكن قصر عنه خطاب الاداء لجهله به وذلك لا يسقط
 القضاء بعد تقرر السبب الموجب كالنائم اذا انتبه بعد مضى وقت الصلوة * ونحن نقول
 ان الخطاب التازل خفى في حقه لعدم بلوغه اليه حقيقة بالسمع ولا تقدير باستفاضته وشهرته
 لان دار الحرب ليست بمحل استفاضة احكام الاسلام * فيصير الجهل بالخطاب عذرا لانه
 غير مقصر في طلب الدليل وانما جاء الجهل من قبل خفاء الدليل في نفسه حيث لم يشتر
 في ديار الحرب بسبب انقطاع ولاية التبليغ عنهم * وكذلك اى وكخطاب في حق اهل الحرب
 في الخفاء الخطاب في اول ما يزل فانه خفى في حق من لم يبلغه من المسلمين لعدم استفاضة
 بينهم فيصير الجهل به عذرا * مثل مارونا يضم اراءه في قصة اهل قباء فانهم صلوا صلوة
 الظهر الى بيت المقدس بعد نزول فرض التوجه الى الكعبة وافتتحوا العصر متوجهين
 اليه ايضا فاخبروا بخول القبلة الى الكعبة وهم في الصلوة فوجهوا اليها وانعوا صلواتهم
 وجوز ذلك لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم لان الخطاب لم يبلغهم * وعليه حل الشيخ
 قوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم اى صلواتكم الى بيت المقدس * والمذكور في التفسير
 ان النبي عليه السلام لما توجه الى الكعبة قالوا كيف من مات قبل التحويل من اخواننا
 فنزلت هذه الآية * وقصة تحريم الخمر فان بعض الصحابة كانوا في سفر فمروا بعد التحريم
 لعدم علمهم بحرمتها فنزل قوله ليس على الذين آمنوا الآية * وعن ابن كيسان لما نزل تحريم
 الخمر والميسر قال ابو بكر رضي الله عنه يا رسول الله كيف باخواننا الذين ماتوا وقد شربوا الخمر
 واكوا الميسر وكيف بالناسين عنا في البلدان لا يشعرون بتحريمها وهم يطعمونها فآثر الله
 تعالى ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات اى من الاموات والاحياء في البلد ان اثم فيها
 طعموا من الخمر والتمسك * اذا ما اتقوا ما حرم الله عليهم سواهما * وقيل اتقوا الشرك
 واتقوا بالله وعملوا الصالحات في ايمانهم * ثم اتقوا يعنى الاحياء في البلدان الخمر والتمسك اذا

واما القسم الرابع فهو الجهل في دار الحرب من مسلم لم يهاجر انه يكون عذرا في الشرائع حتى انما لا يلزمه لان الخطاب التازل خفى فيصير الجهل به عذرا لانه غير مقصر وانما جاء من قبل خفاء الدليل في نفسه وكذلك الخطاب في اول ما يزل فان لم يبلغه كان معذورا مثل مارونا في قصة اهل قبا وقصة تحريم الخمر قال الله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم وقال تعالى ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا الآية فاما اذا انتشر الخطاب في دار الاسلام فقد تم التبليغ من صاحب الشرع فمن جهل من بعد فاما اى من قبل تقصيره لا من قبل خفاء الدليل فلا يعذر لكن لم يطلب الماء في العمران ولكنه تيمم بالماء موجود فحلى لم يجزه

اذا جاءهم تحريمها * وأمنوا صدقوا بتحريمها * ثم اتقوا ما تحرم عليهم بعد هذا بنص رد
 في التحريم لبعض ما أحل لهم * واحسنوا فيما عهدهم الله والله يحب المحسنين فهذا معنى ذكر
 القوي ثلثا في هذه الآية كذا في التيسير * ثبت بما ذكرنا ان حكم الخطاب لا يثبت في حق
 الخطاب قبل علمه اذ ليس في وسعه الاتجار قبل العلم فلذلك يعتبر دائما اذا انتشر الخطاب
 في دار الاسلام فقدم التبليغ من صاحب الشرع اذ ليس في وسعه التبليغ الى كل واحد انما
 الذي في وسعه الاشاعة * الا ترى ان النبي صلى الله عليه وسلم جعل نفسه مبلغا الى الكافة
 بعث الكتب والرسول الى ملوك الاطراف حتى كان يقول الاهد بلغت الاهد فاشهد فعلم
 ان التبليغ يتم باشتهار الخطاب واستفاضته * فمن جهل من بعد شهرته فاما ان من قبل تقصيره
 اي ابتلى بالجهل من هذه الجهة * يقال من ههنا اتيت اي من ههنا دخل عليك البلاء * ومنه
 قول الاعرابي وهل اتيت الا من الصوم اي وهل اتاني المحذور الامن الصوم لان الخطاب
 صار منيسر الاصابة بالاشتهار لان من قبل خفاء الدليل * فلذلك قلنا اذا اسلم الذي في دار
 الاسلام ومكث مدة ولم يصل ولم يعلم بوجودها كان عليه قضاؤها لانه في دار شيوع الاحكام
 ويرى شهود الناس الجماعات ويمكنه السؤال عن احكام الاسلام فترك السؤال والطلب
 تقصيره منه فلا يعذر كمن لم يطلب المادق العمران فلانا ان الماء معدوم فقيم وصلى والماء موجود
 لم يجز صلوته لانه مقصر في ترك الطلب في موضع الماء غالبا * بخلاف ما ذكرك الطلب
 في المغازة على ظن عدم الماء وتيم وصلى حيث جازت صلوته لانه ليس بمقصر بترك الطلب
 في هذا الموضع فاذا لم يكن على طمع من الماء لم يلزمه الطلب لعدم الفائدة * وانما قيد بقوله
 والماء موجود لانه اذا لم يكن موجودا في الواقع جازت صلوته كذا في بعض الحواشي
 (قوله) وكذلك اي وكجهل من اسلم في دار الحرب جهل الوكيل بالوكالة وجعل المأذون
 بالاذن يكون عذرا حتى لو تصرفا قبل بلوغ الخبر اليهما لم ينفذ تصرفهما على الموكل والمولى
 * ولو وكله ببيع شيء يتسارع اليه الفساد ولم يعلم بالوكالة حتى فسد ذلك الشيء لم يضمن
 شيئا * ولو وكله بشراشي بعينه فاشتراه الوكيل لنفسه قبل العلم بالوكالة يصح ويعد العلم
 لا يصح * ولو باع متاعا للموكل قبل العلم بالوكالة لا ينفذ على الموكل بل يتوقف على اجازته
 كبيع الفضولي * لان فيه اي في التوكيل والاذن ضرب ايجاب وايجاب حيث يلزمها حقوق
 القصد من التسليم والتسلم ونحوهما ويتمتع على الوكيل شراء شيء وكل بشراشي بعينه وبيع
 شيء وكل بيعه بمن لا يقبل شهادته له ويطلب العبد بعده بتصرفه بعد الاذن في الحال
 ولم يكن مطالبسا بها قبل الاذن فكما لا يثبت حكم العزل والخير في حقهما قبل القبل لدفع
 الضرر عنهما لا يثبت حكم الوكالة والاذن لذلك ايضا * الا ترى ان حكم الشرع لا يلزم
 في حقه مع كمال ولايته قبل العلم به فلان لا يثبت حكم من جهة العبد الذي هو قاصر الولاية
 كان اولي * الا انه اي لكنه لا يشترط فيمن يبلغ الوكيل او العبد او يبلغ الاذن او الوكالة اليهما
 العدالة بالاتفاق وان كان المبلغ فضوليا لان التوكيل والاذن ليس بازام محض وان كان فيه

وكذلك جهل الوكيل
 بالوكالة وجعل المأذون
 بالاذن يكون عذرا لان
 فيه ضرب ايجاب وايجاب
 فلا بد من علمه الا انه لا يشترط
 قين يبلغه العدالة وان
 كان فضولا لانه ليس
 بازام محض بل هو تحريم
 وجعل الوكيل
 بالعزل وجعل المأذون
 بالخير

الزام من الوجه الذي قلنا * بل هو اى الوكيل او العبد يتخير بعد بلوغ الخبر اليه في قبول الوكالة والاذن وتحقق معنى الازام من الوجه الذي بينا لا يتخل بهذا الاختيار بوجه فلذلك لا يشترط فيه شيء من شرائط الازام اى الشهادة * وجهل الوكيل بالعزل وجهل المأذون بالحجر فغدر خلفا الدليل ولزوم الضرر على كل واحد منهما بصحة العزل والحجر اذ الوكيل يتصرف على ان يلزم تصرفه على الموكل والعبد يتصرف على ان يخفى دينه من كسبه ورقبته والعزل والحجر يلزم التصرف على الوكيل ويتأخر دين العبد الى العتق وبوجهى بعد العتق من خالص ملكه وفيه من الضرر ما لا يتخفى (قوله) وجهل مولى العبد الجاني فيما يتصرف فيه اى فى العبد * اذا جنى العبد جناية يتخير المولى بين الدفع والفداء فاذا تصرف المولى في هذا الجاني بالبيع او بالاعتاق ونحوهما بعد العلم بجنايته يصير مختارا للفداء وهو الارش فان لم يعلم بالجناية حتى تصرف فيه يبيع ونحوه لا يصير مختارا للفداء بل يجب عليه الاقل من القيمة ومن الارش ويصير جهلة بالجناية عذرا * وجهل الشفيع بالشفعة اى بسبب ثبوت الشفعة وهو البيع يكون عذرا حتى اذا علم بالبيع بعد زمان ثبت له حق الشفعة * لان الدليل اى دليل العلم في الصور الاربع حتى في حق هؤلاء لان هذه الامور لا تكون مشهورة ويستند الموكل بالعزل والمولى بالحجر والعبد بالجناية وصاحب الدار بالبيع فاني يحصل العلم للوكيل والعبد والمولى والشفيع بهذه الامور * وفيه اى فكل واحد من هذه الامور الزام ضرر حيث يلزم التصرف بالعزل على الوكيل وتصير العين مضمونة عليه ويطل ولاية المأذون في التصرفات بالحجر ويلزم على المولى الدفع او الفداء بجناية العبد ويلزم على الشفيع ضرر الجار بالبيع واذا كان كذلك يتوقف ثبوتها على العلم كاحكام الشرع * فشرط ابو حنيفة يعنى ولما كان في كل واحد منها معنى الازام شرط ابو حنيفة رجاء الله في الذي يلقه من غير رسالة العدد او العدالة ولم يشترط كليهما لانه من حيث انه تصرف في حق نفسه دون الازامات البضطة في الاموال وغيرها فلذلك لم يشترط فيه الاحاد شطرى الشهادة وقدر تحقيقه في باب بيان محل الخبر * وكذلك اى ومثل قوله في اشتراط احد شطرى الشهادة في تبليغ هذه الامور قوله في تبليغ الشرايع الى الحربى السلم الذى لم يهاجر يعنى يشترط العدالة او العدد عنده ولا يشترط عندهما * ومنهم من يقول يشترط العدالة في قوله جميعا لانه من اخبار الدين والعدالة فيها شرط بالاتفاق * ومنهم من يقول لا يشترط وهو الاصح لان كل احد مأمور من صاحب الشرع بالتبليغ قال عليه السلام نضرا الله امرأ سمع منا مقالة فوعاها كاسمها ثم اداها الى من لم يسمها فهذا المبلغ نظير الرسول من المولى والموكل وفي خبر الرسول لا تشترط العدالة في الحجر فكذا هنا وقدر بيان هذه المسئلة ايضا * وكذلك اى ومثل جهل هؤلاء المذكور من جهل المرأة البكر البالغة باتكاح الوالى يكون عذرا حتى لا يكون سكوتها قبل العلم رضا بالتكاح لان دليل العلم حتى في حقها لاستبعاد الوالى بالاتكاح وفيه الزام حكم التكاح عليها فيشترط العدد او العدالة في المبلغ عنده ولا يشترط

وجهل مولى العبد الجاني فيما يتصرف فيه وجهل الشفيع بالشفعة يكون عذرا لان الدليل حتى وفيه الزام فشرط ابو حنيفة رجاء الله في الذي يلقه من غير رسالة العدالة او العدد وكذلك جهل المرأة البكر باتكاح الوالى مثله وكذلك قوله في تبليغ الشرايع الى الحربى الذى اسلم في دار الحرب ولم يهاجر اليها المالكين المبالغ رسول الامام وكذلك جهل الامة المتكوجة اذا اعتقت بالاتفاق او بالخيار بعد العلم بالاتفاق يحصل عذرا لان الدليل حتى في حقها

عندهما * وكان قوله مثله وقع زائداً لأحاجة الى ذكره لأن قوله وكذلك يدل على ما يدل هو عليه (قوله) وكذلك أى وكيف هل هؤلاء جهل الأمة . اذا اعتقت الأمة المنكوحة ثبت لها الخيار ان شئت اقامت مع الزوج وان شئت فارقته لقول النبي صلى الله عليه وسلم ليريدة حين عتقت ملكت بضعا فأختارى وهو تمتد الى آخر المجلس لانه ثابت بتغيير الشرع فيكون بمنزلة الثابت بتغيير الزوج ويسمى هذا خيار العتاقة فان لم تعلم بالاعتاق او علمت به ولكن لم تعلم بثبوت الخيار لها شرعا كان الجهل منها عذرا حتى كان لها مجلس العلم بعد ذلك . لأن الدليل أى دليل العلم بكل واحد منهما خفى في حقه * اما في الاعتاق فظاهر لأن المولى مستبد به فلا يمكنها الوقوف عليه قبل الاخبار * واما في الخيار فلا يذكر شمس الأئمة رحمه الله ان سبب ثبوت الخيار وهو زيادة الملك عليها خفى لا يعلمه الا خواص من الناس * ولانها مشغولة بخدمة المولى فلا يتفرغ لمعرفة احكام الشرع فلا يقوم اشهار الدليل في دار الاسلام مقام العلم * ولانها دافعة عن نفسها لزوم زيادة الملك عليها والجهل يصلح عذرا للدفع . بخلاف الصغيرة . اذ الزوج الصغير او الصغيرة غير الاب من الاولياء يصح النكاح ويثبت لهما الخيار في قول ابي حنيفة ويحمد رحمه الله وهو قول ابن عمر وابي هريرة رضى الله عنهما لأن الزوج صدر عن هو قاصر الشقة بالنسبة الى الاب وقد ظهر تأثير القصور في امتناع ثبوت الولاية في المال فثبت لهما الخيار اذا ملكا امر نفسيهما بالبلوغ كالأمة اذا اعتقت ويسمى هذا خيار البلوغ * وهو يبطل بالسكوت في حاجتها اذا كانت بكرا لأن ثبوت الخيار لها لعدم تمام الرضاء منها ورضاء البكر البالغة يتم بسكوتها شرعا كما لو زوجت بعد البلوغ فسكنت ولذا لو بلغت فيما لا يبطل خيارها بالسكوت كما لا يبطل خيار الغلام به * فان لم تعلم بالنكاح وقت البلوغ كان الجهل منها عذرا لنقص الدليل اذ الولي مستبد بالنكاح * وان علمت بالنكاح ولم تعلم بالخيار لم تعذر وجعل سكوتها رضاه لأن دليل العلم بالخيار في حقها مشهور غير مستور لاشهار احكام الشرع في دار الاسلام وعدم المانع من التعلم * قال شمس الأئمة رحمه الله خيار البلوغ أمر ظاهر يعرفه كل احد ولظهوره على بعض الناس انه يثبت في انكاح الاب ايضا وهى لم تكن مشغولة قبل البلوغ بشئ يمنعها عن التعلم فكان سبيلها ان تعلم ما تحتاج اليه بعد البلوغ فلا يتعذر بالجهل . ولانها أى الصغيرة تريد بذلك اى بالجهل بالخيار الزام فصح اداس على الزوج لأن خيار البلوغ شرع لازام التقض * لا لدفع لأن من له الخيار لا يدفع ضررا ظاهرا فان المسئلة مصورة فيما اذا كان الزوج كفوا والمهر والزواجر ولم يفعل ذلك مجانة وفسقا فثبت انه شرع للازام في حق النصف الآخر والجهل لا يصلح حجة للازام والمعققة تدفع الزيادة عن نفسها والجهل يصلح حجة للدفع * ولهذا او لأن خيار البلوغ للزوم وخيار العتقة للدفع * افرق الخياران في شرط القضاء * فشرط القضاء لو قوع الغرق في خيار البلوغ حتى لو مات احدهما بعد الاختيار قبل القضاء برئه الآخر * ولم يشترط في خيار العتق بل ثبت الفرقه

ولانها افعه بخلاف
الصغيرة البكر اذا بلغت وقد
انكحها اخوها فلم يعلم بالخيار
لم تعذر وجهل شكوتها
رضى لأن دليل العلم في
حقها مشهور غير مستور
ولانها تريد بذلك الزام
الفسخ ابتداء لا لدفع عن
نفسها والمعققة تدفع الزيادة
عن نفسها ولهذا افرق
الخياران في شرط القضاء

بنفس الخيار لأن السبب زيادة ملك الزوج عليها فانه قبل العقد كان يملك مراجعتها في قرين ولم يملك عليها تطبيقين وقد ازداد ذلك بالعقد فكان لها ان تدفع الزيادة ولا تتوصل الى دفع الزيادة الا بدفع اصل الملك فكما ان ثابت دفع الملك عند عدم رضاها يتم بها ولا يتوقف على القضاء فكذلك دفع زيادة الملك * فاما في خيار البلوع فلا يرداد الملك وانما كان ثبوت الخيار لتوهم ترك النظر من الولي وذلك غير متيقن به فلا يتم الفرقة الا بالقضاء * فصار الحاصل ان الدفع في خيار العتاقة ظاهر * مقصود الا لزام ضمنى فلا يتوقف على القضاء في خيار البلوع الا لزام قصدي والدفع متوهم ضمنى فيتوقف عليه * قوله * وعلى هذا الاصل وهو ان ما فيه الزام على الغير لا يثبت بدون علمه قال ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله في صاحب خيار الشرط في البيع ان يرضى بعد ذلك ما لم يعلم الاخر بفسخه في مدة الخيار فان علم ذلك في المدة تم الفسخ وليس له ان يرضى بعد ذلك * وان لم يعلم حتى مضت المدة بطل ذلك الفسخ وتم البيع * وقال ابو يوسف رحمه الله فسخ جائز بغير محضر من الآخر وبغير علمه لان الخيار خالص حق من له الخيار ولهذا لا يشترط رضا صاحبه في تصرفه بحكم الخيار وموجب الخيار الفسخ او الاجازة ثم الاجازة تم بغير محضر الاخر كما تم بغير رضا فكذلك الفسخ بل اولى لان الخيار يشترط الفسخ لا لافاد اذ الفاد ثابت بدون الخيار * وهذا لانه بمساعدة صاحبه على الشرط صار مسلطا على الفسخ من جهته ولهذا لا يشترط رضاه في تصرفه فلا يتوقف تصرفه على علمه كالوكيل اذا تصرف بغير حضرة الموكل وكالحفظة اذا اختارت نفسها بغير حضرة الزوج بان يلفها الغير وهي غائبة * وهذا بخلاف عزل الوكيل حيث يتوقف على علمه لان الموكل ما تسلط على عزله بمعنى من قبل الوكيل * وبخلاف خيار المبيع لان المشتري هناك غير مسلط على الفسخ وانما له حق المطالبة بتسليم الجزء الفائت فاذا تحقق عجز البائع عنه تمكن من الفسخ فلا يتحقق عجزه الا بمحض منه * ولها انه بالفسخ يلزم غيره حكما جديدا لم يكن فلا يثبت حكم تصرفه في حق ذلك الغير ما لم يعلم به كالموكل اذا عزل الوكيل حال غيبته يثبت حكم العزل في حقه ما لم يعلم به * وهذا لان الخيار وضع في الشرع لاستثناء حكم العقد لعدم الاختيار اى يمنع حكم العقد وهو الملك عن الثبوت لعدم رضا صاحب الخيار به لان هذا الشرط والخيار داخل في الحكم دون السبب فيؤثر فيه بالمتع بمنزلة الاستثناء يمنع دخول المستثنى في صدر الكلام * فيصير العقد به اى باستثناء الحكم وامتناعه عن الثبوت * او بعدم الاختيار غير لازم لان لقوات الاختيار والرضا اثر في سلب الزوم عن العقد كما في بيع المكره والهالز * ثم يفسخ سائر العقود الجائزة من الوكالات والشركات والمضاريات * لان الخيار الفسخ لا محالة يعنى لان يكون شرع الخيار لاجل الفسخ قصدا بغير علم صاحبه كما قال ابو يوسف رحمه الله اذ لو كان الخيار للفسخ لا محالة لم يكن له ولاية الاجازة لانها ضد الفسخ وكيف يكون الفسخ وفيه سعى في نقض ما تم من

وعلى هذا الاصل قال ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله في صاحب خيار الشرط في البيع اذا فسخ العقد بغير محضر من صاحبه ان ذلك لا يصح الا بمحض من له الخيار وضع لاستثناء حكم العقد لعدم الاختيار فيصير العقد بغير لازم ثم يفسخ لقوات الزوم لان اخبار الفسخ لا محالة فيصير هذا بالفسخ متصرفا على الآخر بما فيه الزام فلا يصح الا بعلمه فان بلغه رسول صاحب الخيار صح في الثلث بلا شرط عبده * وبعد الثلاث لا يصح وان بلغه فضولي شرط فيه العدد او العدة عند اى حنيفة خلافا لمحمد رحمهما الله فان وجد احدهما صح التبليغ في الثلاث وتنفذ الفسخ وبعد الثلاث لا يصح وبطل الفسخ وابو يوسف جعل صاحب الخيار مسلطا على الفسخ من قبل صاحبه فاضيف ما يلزم صاحبه الى التزامه والله اعلم

جهته وهو باطل • الا ترى انهما نصا على العقد وثابت الخيار لا على الفسخ والفسخ ضد العقد فلا يكون موجبه كذا في الاسرار • توضيحه ان اشتراط الخيار في العقود التي هي غير لازمة كالوكالة والشركة والمضاربة لا يجوز ولو كان اشتراط الخيار ليمكن به من الفسخ بغير علم صاحبه لصح في هذه العقود لكونه محتاجا اليه فيها اذ هو لا يتمكن من فسخها بدون علم صاحبه وان كان يتمكن بغير رضاه وحيث لم يصح عرفنا ان موجبه رفع صفة لزوم فقط • قال القاضي الامام رحمه الله ان الخيار كان ثابتا للعقد في اصل مباشرة العقد والزام الحكم جميعا فاستثناء احد الخيارين ليقى على ما كان لا يكون بايجاب الغير له ذلك وتسلطه عليه كما اذا باع العبد الانصفه بقى التصف في ملكه كما كان لان المشتري اوجب له ملك التصف • وانما اعتبر مساعدة صاحبه لانه لا يرضى بعقد لا حكم له والعقد يقوم بهما فلا ثبت الاعلى الوجه الذي يتراضيان عليه ثم اذا رضى به فاستناع الحكم لعدم التثبت • فثبت بما ذكرنا ان ولاية الفسخ له لاتفاء صفة لزوم في حقه لالتسلط • فيصير هذا اى صاحب الخيار • بالفسخ متصرفا على الآخر بما فيه الزام اى الزام وجوب الفسخ عليه بغير رضاه • او الزام الضرر عليه لانه ربما يتصرف في الثمن بعد مضي المدة مقمدا على صيرورة العقد لازما فيضن • فلا يصح الا بعله كعزل الوكيل وحجبه المأذون • فصار الحاصل ان ابا يوسف رحمه الله يقول ان الخيار وان شابه الاستثناء لكن لا بد فيه من مساعدة صاحبه في ثبوت الشرط فاشبه التسلط • وهما نظرا الى الحقيقة فقالا لما كان الخيار استثناء وهو منسحق الثبوت وذلك غير ثابت يعنى بمعنى من الآخر كان حق الفسخ غير مستند الى تسلط الآخر فشابه عزل الوكيل فعلى هذا الحرف تدور المسئلة • فان قيل فائدة الخيار ان لا يزمه حكم العقد الارضاء وفي التوقيف على علم صاحبه اضرار به لان مدة الخيار مقدرة ومن الجائز ان يغيب في مدة الخيار فيفوت فائدة شرط الخيار لان العقد يلزمه بدون رضاه • قلنا ان التصرف متى توقف على شرطه فاستناع نقضه لعدم الشرط لا يبعد من باب الاضرار كالموكل لا يملك عزل الوكيل وتدارك حقه فيما بدله من العزل لعدم شرط استيفاء حقه • بلا شرط عدالة لان الرسول قائم مقام المرسى • وبعد الثالث لا يصح اصلا كما لو اخبره بنفسه لزوم العقد بمضى المدة • وان بلغه فضولى شرط العدد او العدالة عند ابي حنيفة رحمه الله لوجود معنى الازام في هذا الخبر • خلافا لمحمد رحمه الله لانه وان اتفقت لتحقيق معنى الازام فيه لكنه لا يشترط في مثل هذا الخبر عددا ولا عدالة • ونفذ الفسخ لوجود شرطه وهو علم صاحبه به في مدة الخيار • وبعد الثالث لا يصح التبليغ وان وجد العدد والعدالة جميعا لصيرورة العقد لانه ما يعضى المدة • وبطل الفسخ لقوات شرطه وهو حصول العلم في المدة • واشتراط الثلاث في هذه المسائل على اصل ابي حنيفة فاما عند محمد رحمه الله فيعتبر نفس المدة ثلثا كانت او غير • والله اعلم

﴿ فصل في السكر وهو ﴾

﴿ القسم الثاني السكر ﴾

نوعان سكر بطريق مباح

وسكر بطريق محظور اما

السكر المباح مثل من اكره

على شرب الخمر بالقتل فانه

يحل له وكذا المضاف اذا

شرب منها ما يرد به العطش

فسكره وكذا اذا شرب

دواء فسكره

فصل السكر وهو القسم الثاني

يعني من اقسام العوارض المستتسبة . قيل هو سرور يغلب على العقل مباشرة بعض الاسباب الموجبة له فيمنع الانسان عن العمل بموجب عقله من غير ان يزله ولهذا يبق السكران اهلا للخطاب فعلى هذا القول لا يكون ماحصل من شرب الدواء مثل الافيون من اقسام السكر لانه ليس بسرور . وقيل هو غفلة تلحق الانسان مع فتور في الاعضاء مباشرة بعض الاسباب الموجبة لها من غير مرض وعلة . وقيل هو معنى يزول به العقل عند مباشرة بعض الاسباب المزيلة فعلى هذا القول بقاؤه مغاطبا بعد زوال العقل يكون امرا حكيميا ثابته بطريق الزجر عليه لمباشرة الحزم لان يكون العقل باقيا حقيقة لانه يعرف باثره ولم يبق للسكران من اثار العقل شيء فلا يحكم بقائه . قال الشيخ الحكيم محمد بن علي الترمذي رحمه الله في نوادره العقل في الرأس وشعاعه في الصدر والقلب فالقلب يمتدنى بنوره لتدبير الامور وتمييز الحسن من القبيح فاذا شرب الخمر خلص اثرها الى الصدر فحال بينه وبين نور العقل فيق الصدر مظلم فلا يتفقد القلب بنور العقل فسمى ذلك سكر لانه سكر حاجز بينه وبين نور العقل فمن اجاز طلاق السكران افرق بينه وبين الصبي فيقول ان السكر سد والعقل وراء السد قائم والصبي لم يعده عقل الحجة وهو تمام العقل الذي يقوم به حجة الله تعالى على عباده (قوله) مثل النبي ﷺ ذكر القاضي الامام فخر الدين المعروف بخصان رحمه الله في فتاواه وشرحه للجامع الصغير ناقلا عن ابي حنيفة وسفيان الثوري ان الرجل ان كان عالما بفعل النبي وتأثيره في العقل ثم اقدم على اكلمة فانه يصح طلاقه وعناقه * وذكر في المبسوط لاهأس ان يتداوى الانسان بالنبيج فاذا اراد ان يذهب عقله منه به فلا ينبغي له ان يفعل ذلك لان الشرب على قصد السكر حرام (قوله) حتى لم يحد على قوله في ظاهر الجواب * ذكر الشيخ رحمه الله في شرح الجامع الصغير ان ما يتخذ من الخبطة والشعر والذرة والعسل حلال في قول ابي حنيفة رحمه الله حتى ان الحد لا يجب وان سكر في قوله . وروى عن محمد رحمه الله ان ذلك حرام يجب الحد بالسكر منه * وكذلك السكران منه اذا طلق امرأته لم يقع عند ابي حنيفة رحمه الله بمنزلة الطلاق من النائم والمغمى عليه . وعند محمد رحمه الله يقع بمنزلة السكران من الاشارة المحرمة ولم يذكر تفصيلا بين المطبوخ وغيره * وذكر القاضي الامام فخر الدين رحمه الله في شرح الجامع الصغير ان المتخذ من الجيوب والقواكه والعسل اذا غلى واشتد ان كان مطبوخا ادنى طبخة يحل في قول ابي حنيفة وابي يوسف رحمه الله بمنزلة شبع الزبيب اذا طبخ ادنى طبخة * واختلف المشايخ على قول محمد رحمه الله قال بعضهم يحل شربه الا الدوح السكر وروى القاضي ابو جعفر رواية عن محمد انه يكره * وان لم يطبخ حتى غلى واشتد فمن ابي حنيفة وابي يوسف رحمه الله روايتان * في رواية لا يحل شربه كتنقع الزبيب اذا لم يكن مطبوخا * وفي رواية يحل شربه لان هذه الاشربة لم تتخذ من اصل الخمر فلا يشترط فيه الطبخ بخلاف تنقع الزبيب وهذا

مثل النبيج والايون او شرب لبنا فسكر به وكذلك على قول ابي حنيفة اذا شرب شرابا يتخذ من الخبطة والشعر العسل فسكر منه حتى لم يحد على قوله في ظاهر الجواب فان السكر في هذه المواضع بمنزلة الاغذية يمنع من صحة الطلاق والعتاق وسائر التصرفات لان ذلك ليس من جنس اللهو فصار من اقسام المرض وبعض هذه الجملة المذكور في النوادر واما السكر المحظور فهو السكر من كل شراب محرم وكذلك السكر من النبيذ المثلث او نبيذ الزبيب المطبوخ المعتق لان هذا وان كان حلالا عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمه الله فاما يحل بشرط ان لا يسكر منه وذلك من جنس ما تلهى به فيصير السكر منه مثل السكر من الشراب المحرم الا يرى انه يوجب الحد

إذا لم يستكثر فإن استكثر حتى سكر فالسكر حرام بالإجماع * واختلف في وجوب الحد وفي
 نفاذ قصره فمن أغضب الحد الحق بنبذ التمر ومن لم يوجب قال هو متخذ بما ليس من أصل
 الخمر فكان بمنزلة لبن الزمك * وذكر شمس الأئمة في الميسر بعد ذكر الأشربة الحرة ولا بأس
 بالشرب من سائر الأئمة من العسل والذرة والحنطة والشعير معقاً كان أو غير معق مطبوخاً
 أو غير مطبوخ في ظاهر الرواية وروى في النوادر هشام عن محمد رحمه الله أن شرب النبي
 منه بعدما اشتد لا يحل وذكر الدلائل من الجانبين * ثم قال ولا حد على من شرب بما يتخذ
 من العسل والحنطة والشعير والذرة والفائدة والكثير وما شبه ذلك سكر أولم يسكر لأن
 النص ورد بالحد في الخمر وهذا ليس في معناه فلو أوجبنا فيه الحد كان بطريق القياس ولم يذكر
 فيه خلافاً * لأن ذلك أي ما ذكرنا من الأشربة ليس من جنس ما يتلوه به * أو السكر الحاصل
 بما ليس من جنس الهو * وبعض هذه الجملة وهو البعج ولبن الزمك والافيون مذكور في
 النوادر فأما المتخذ من الشعير والحنطة والعسل فمذكور في الجامع الصغير والميسر (قوله)
 وكذا السكر من التبيد الثلث * عصير العنب إذا طبخ حتى ذهب ثلثه بالنار وبقي ثلثه
 ثم رقق بالماء وترك حتى اشتد يسمى مثلاً ويحل شربه عند أبي حنيفة وأبي يوسف لاستبراء
 الطعام والتداوي والتقوى دون التلوي والعقب * وقال محمد رحمه الله لا يحل شربه ويروى
 عنه أنه مكروه * وأحق أصحابنا أنه لو سكر منه يجب الحد وإن طلاق السكر أن منه يبعه
 وأقراره جائز * ونبيذ الزبيب ونقيعه هو الماء الذي أبق في الزبيب ليخرج حلاؤه إليه ثم
 هو أن لم يطبخ حتى اشتد وظل وقذف بالزبد فهو حرام للأثر الواردة فيه * وإن اشتد
 بعدما طبخ أدنى لم ينجس يحل شربه القليل منه عندهما في ظاهر الرواية * وروى هشام في النوادر
 عن أبي حنيفة وأبي يوسف رحمه الله أنه مالم يذهب ثلثه بالطحين لا يحل كالعصير فقوله من
 التبيد الثلث يحتمل أن يكون المراد منه الثلث الذي بينا أنه في معنى التبيد من حيث أنه يخلط
 بالماء لفرقيقه * ويجوز أن يراد منه نبيذ الزبيب المثلث على رواية هشام ومن الثاني المطبوخ
 أدنى لم ينجس * والشرب إلى السكر من جميع هذه الأشربة حرام بالاتفاق لقوله عليه السلام
 حرمت الخمر لعينها والسكر من كل شراب * والمعنى المشتد وتعتيق الخمر تركها ليصير عتيقه
 أي قدمه شديدة * لأن ذلك أي الثلث أو نبيذ الزبيب من جنس ما يتلوه به لأنه متخذ من
 العنب كالخمر والفاسق يستعملونه استعمال الخمر فتلويهاً والفاسق فيكون السكر منه محظوراً
 الأثرى أنه يوجب الحد لأنه مشروع للزجر عن ارتكاب سببه ودعا الطبع إلى الشراب
 المتخذ من العنب والزبيب حاصل فيحتاج إلى الزاجر بخلاف المتخذ من الحبوب (قوله)
 وهذا السكر أي السكر المحظور لاينا في الخطاب بالإجماع لأنه تعالى قال يا أيها الذين آمنوا
 لا تقربوا الصلوة وأنتم سكارى أو في حالة العقل واللب لا ينال العقل إذا
 بلا شبهة فيه أي في أنه لا ينال الخطاب وإن كان في حال الجهو فكذلك أي يدل على أنه لا ينال
 الخطاب أيضاً أدل لو كان منافيه لصار كأنه قيل لهم إذا سكرتم وخرجتم من أهلية الخطاب

وهذا السكر بالإجماع لا ينال
 الخطاب قال الله تعالى
 يا أيها الذين آمنوا لا تقربوا
 الصلوة وأنتم سكارى
 وإن كان هذا خطايا في حال
 السكر فلا شبهة فيه وإن كان
 في حال الجهو فكذلك
 الأثرى أنه لا ينال العقل إذا
 جنت فلا تفعل كذا

فلا تسولوا لان انواو الخيال والاحوال شروط وحينئذ يصير كقولك للعادل اذا جنت فلا
تفعل كذا وفساده ظاهر لانه اضافة الخطاب الى حالة منافقته ولما صرح هنا عرفنا انه اهل
لخطاب في حالة السكر * فان قيل السكر يعجزه عن استعمال العقل وفهم الخطاب كالنوم
والاعمال فينبغي ان يسقط الخطاب عنه او يتأخر كالنائم والغنى عليه وان لا يصح منه ما ينبغي
على صحة العبارة * قلنا الخطاب انما يتوجه على العبد باعتدال الحال واقيم السبب الظاهر
وهو البلوغ من عقل مقامه يسيرا لعذر الوقوف على حقيقته وبالسكر لا يفوت هذا المعنى
ثم قدرته على فهم الخطاب ان كانت باقة سميوية يصلح عذرا في سقوط الخطاب او تأخره
عنه فلا يؤدي الى تكليف مائيس في الوسع والى الحرج فلما اذا قامت من جهة العبد بسبب
هو معصية عدت قائمة زجرا عليه فبقى الخطاب متوجها عليه وذلك لانه لما كان في يوسعه
دفع السكر عن نفسه بالامتناع عن الشرب كان هو بالاقدام على الشرب مضيقا لقدرة فيبقى
التكليف متوجها عليه في حق الائمه وان لم يبق في حق الادام وهذا الطريق يقي التكليف
بالعبادات في حقه وان كان لا يقدر على الاداء ولا يصح منه الاداء كذا في شرح التأويلات *
واذا ثبت ان السكران مخاطب ثبت ان السكر لا يطل شيئا من الاهلية لانها بالعقل والبلوغ
والسكر لا يؤثر في العقل بالاعدام فيلزمه احكام الشرع كلها من الصلوة والصوم وغيرهما
* ويصح عباراته كلها بالطلاق والعناق وهو احد قولى الشافعي رجلاه في قوله الاخر
لا يصح وهو قول مالك واختيار ابي الحسن الكرخي وابي جعفر الطحاوي من اصحابنا ونقل
ذلك عن عثمان رضي الله عنه ايضا لان عقله فوق غفلة النائم فان النائم يفتنه اذبه والسكران لا
يتنه ثم طلاق النائم وعناقه لا يقع فطلاق السكران وعناقه اولى وقد مر الجواب عنه *
ويصح بيعه وشراؤه واقاراره وتزويجه الولد الصغير وتزوجه واقراضه واستقراضه وسائر
نصراته قولنا فضلا عنه لانه مخاطب كالصالح وبالسكر لا يعدم عقله انما يقلب عليه
السرور فينبغي من استعمال عقله وذلك لا يؤثر في تصرفه سواء شرب مكرها او طابعا كذا
في اشربة الميسوت * وذكر في شرح الجامع الصغير لقاضي خان رجلاه الله وان شرب السكر
مكرها ثم طلق او اعتق اختلفوا به والصحيح انه كالايجب عليه الحد لا ينفذ تصرفه *
وانما يعدم بالسكر القصد اى القصد الصحيح وهو العزم على الشيء لأن ذلك ينشأ من نور
العقل وقد احتجب ذلك عنه بالسكر * دون العبارة لانها توجد حسا وصحتها تنبني على
اهل العقل * حتى ان السكران اذا تكلم بكلمة الكفر لم يمين منه امراته استحسانا وفي
القياس وهو قول ابي يوسف على ما ذكر في شرح التأويلات تبين منه امراته لانه مخاطب
كالصالح في اعتبار اقواله وافعاله * وجه الاستحسان ان الزادة تنبني على القصد والاعتقاد
ونحن نعلم ان السكران غير معقد لما يقول بدليل انه لا يذكره بعد الصحو وما كان عن عقده
القلب لا تنبني خصوصا المذاهب قلنا تختار من فكر ودوية وعما هو الاحق من الامور
عنده واذا كان كذلك كان هذا عمل الانسان دون القلب فلا يكون الانسان معبرا عما في الضمير

واذا ثبت انه مخاطب ثبت ان
السكر لا يطل شيئا من الاهلية
فيلزمه احكام الشرع كلها
ويصح عباراته كلها بالطلاق
والعناق والبيع والشري
والاقرار وانما يعدم بالسكر
القصد دون العبارة حتى ان
السكران اذا تكلم بكلمة
الكفر لم يمين منه امراته
استحسانا

فجعل كانه لم ينطق به حكما كالوجرى على لسان الصالح كلمة الكفر خطا كيف ولا يجوز
سكران من التكلم بكلمة الكفر عادة * وهذا بخلاف ما اذا تكلم بالكفر هازلا لانه بنفسه
استخفاف بالدين وهو كفر وقد صدر من قصد صحيح فيعتبر * وتمسك بعضهم بما روى ان
واحدا من كبار الصحابة سكر حين كان الشرب حلالا فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم
هل انتم الاعمى وعبيدا بائى ولم يحصل ذلك منه كفرا وقرأ سكران سورة قل باليهما
الكافرون في صلوة المغرب وترك الآلات فزل قوله تعالى باليهما الذين آمنوا لا تقربوا الصلوة
ولم يحكم النبي صلى الله عليه وسلم بكفره ولا بالتفريق بينه وبين امرأته ولا بتجديد الايمان
فدل ان بالتكلم بكلمة الكفر في حال السكر لا يحكم بالردة كما لا يحكم بها في حالة الخطأ والجنون
فلا يبين منه امرأته * ولقائل ان يقول هذا التمسك غير مستقيم ههنا ان كلا منافى السكر
المحظور وكان ذلك السكر مباحا لان الشرب كان حلالا فصورته عذرا في عدم اعتبار
الردة لا يدل على ضرورة المحظور عذرا فيه * واذا سلم الكافر في حال السكر بحب ان يصح
اسلامه بوجود احد الزكنتين ترجحا لجانب الاسلام كما في المكره * ولا يقال ينبغي ان لا يصح
ايمانه ان دليل الرجوع وهو السكر يفارقه فيمنعه من الثبوت * نالقول انه لا يقبل الرجوع
لان الرجوع ردة فلا يؤثر فيه دليل الرجوع ولو ابتدأ الردة فالسكر مانع من صحته فلا يمكن
اثباتها بما يمنع من ثبوتها لان السكر دليل الرجوع اذا السكران لا يتأكد يستقر على امر وثبتت على
كلام * وذلك اى الاقرار بالقصاص والقذف ومباشرة سببهما لا يطل بصريح الرجوع
لان مباشرة السبب امر معين لا يقبل الرجوع وكذا الاقرار بالقصاص والقذف لانهما من
حقوق العباد فبذلك الرجوع وهو السكر اولى ان لا يطل * وفي المبسوط واذا قذف السكران
رجلا حبس حتى يصحو ثم يحذف القذف ثم يحبس حتى يخف عليه الضرب ثم يحذف للسكر
لان حد القذف فيه معنى حق العباد فيقدم على حد السكر ولا يوالى بينهما في الاقامة لئلا
يؤدى الى التلف وسكره لا يمنع وجوب الحد عليه بالقذف لانه مع سكره مخاطب *
الآثر ان بعض الصحابة رضى الله عنهم اخذ واحد الشرب من حد القذف على ما روى عن
علي رضى الله عنه انه قال اذا شرب هدى واذا هدى افرى وحدا لقرن في كتاب الله تعالى
ثمانون جلدة * واذا اذن في سكره حد اذا صحا يعنى اذا ثبتت ذلك بالينة لانه امر مشاهد
لامر دله والسكر لا يصلح شبهة دارية لانه حصل بسبب هو معصية فلا يصلح سببا للتخفيف
لكن الحد يؤخر الى الصحو لان المقصود وهو الانذار لا يحصل بالاقامة في حالة السكر *
واذا اقرانه سكر من الخمر طابعا لم يحذف حتى يصحو فيقر ثانيا او يقوم عليه البينة انه سكر
طابعا لما قلنا ان السكران لا يثبت على كلام ولكنه يتكلم بالثبوت وضده والاصرار
على الاقرار بالسبب لابد منه لا يحتاج بحد الخمر * واذا اقر بثبوت من الحدود لم يؤخذ به
الا بعد القذف لان الرجوع عن الاقرار بالحدود يصح فيما سوى حد القذف وقد قارنه ههنا
دليل الرجوع وهو السكر فمعه عن الثبوت لان المنع اسهل من الرفع * ثم اشار الشيخ

واذا سلم يجب ان يصح
اسلامه كاسلام المكره واذا
اقول بالقصاص او بغير سبب
القصاص لزمه حكمه واذا
قذف او اقر به لزمه الحد
لان السكر دليل الرجوع
وذلك لا يطل بصريحه
فيدليه اولى وان زنى
في سكره حد اذا صحا
واذا اقرانه سكر من الخمر
طابعا لم يحذف حتى يصحو
فيقر او يقوم عليه البينة
واذا اقر بثبوت من الحدود
لم يؤخذ به الا بعد القذف
واما لم يوضع عنه الخطاب
ولزمه احكام الشرع لان
السكر لا يزال العقل لكنه
سرور غلبه فان كان سبه
معصية لم يعد عذرا وكذا لا

رجه الله إلى دلائل ما ذكر بقوله من الأحكام وإنما لم يوضع عن السكران إلى آخره *
 فان كان سببه أي سبب السكر معصية بأن شرب الخمر أو نحوهما من الاشرية المحرمة
 لم يعد السكر عذرا في سقوط الخطأ لأن العصية لا تصلح سببا للتخفيف * وكذلك أي وكذا
 الحكم ان كان سببه مباحا مقيدا بشرط الاحتراز عن السكر وذلك السبب بما ينهيه به في اصل
 وضعه كالثقل ونحوه أو يوجب المطبوع المعنى ونحوهما * وقوله وهو مما ينهيه به بأن التقيد
 بالاحتراز عن السكر فيما ينهيه به لافي غيره * وإذا كان سببه مباحا يعنى على الإطلاق غير
 مقيد بالاحتراز عن السكر كالاشربة المتخذة من الحبوب ونحوها جعل عذرا لأن هذه الاشياء
 لم تكن قتلها في الاصل بل هي للتغذية ولا اثر لتغيرها في الحرمة لأن تغير الطعام لا يؤثر في
 الحرمة وكذا نفس الشدة لا توجب الحرمة لأنها توجد في بعض الادوية كالبنج وفي بعض الاشربة
 كالبنج كذا في المبسوط (قوله) لأن السكر جعل عذرا إشارة إلى الجواب عما يقال قد
 جعل السكر المحذور عذرا في الزدة حتى منع صفحتها فيجوز ان يجعل عذرا في غيرهما
 ايضا * فقال عدم صحة الزدة لقوات زكناها وهو تبدل الاعتقاد لان السكر
 جعل عذرا فيها بخلاف ما ينهيه على العبارة من الأحكام مثل الطلاق والعاق والعتود
 لأن ركن التصرف قد تحقق فيها من الأهل مضافا إلى الأصل فوجب القول بصحتها * إلا ان
 أي لكن استدراك من قوله أما الحدود فانها تقام عليه يعنى السكر غير مانع من صحة الافرار
 بسببه لأن من مادة السكران اختلاط الكلام وعدم الثبات على كلامه هو اصله أي اختلاط
 الكلام اصل في السكر * الا ترى ان اصحابنا اتفقوا ان السكر لا يثبت بدون هذا الحد
 أي بدون اختلاط الكلام فرفعا أنه هو الاصل فيه * وزاد عليه أو على اشتراط اختلاط
 الكلام لثبوت السكر أو حنيفة رجه الله شرطا آخر في حق وجوب الحد عليه فقال السكر
 الذي يتعلق به الحد ان لا يعرف الأرض من السماء ولان الشئ من الذكر اعتبارا للنهاية في السبب
 الموجب للحد كما في الزنا والسرقة لانه اذا كان غير بين الاشياء كان مستعلا لعقله من وجه
 فلا يكون ذلك نهاية السكر وفي ايقظان شبهة عدم الحد يندرى بالشبهات * فيجوز ان
 يكون حده أي حد السكر على قوله في حق غير وجوب الحد من الأحكام هو اختلاط
 الكلام وغلبة هذا بأن كاهو مذهبا حتى لا يصح اقراره بالحدود ولا ارتداده في هذه
 الحالة بالاتفاق لأن من اختلط كلامه بالشرب بعد سكر ان في الناس عرفا ويؤيد قوله تعالى
 لا تقربوا الصلوة وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون * قال شمس الأئمة رجه الله وقد
 وافقهما يعنى بالحنيفة رجه الله في أن المضر في السكر الذي يحرم عنده الشرب هو اختلاط
 الكلام لأن اعتبار انهاء فيما يندرى بالشبهة أما المخل والحرمة فيؤخذ فيها بالاختياط قال
 وأكثر مشايخنا على قولهما * وإذا كان كذلك أي كان السكران مختلط الكلام أو كان اختلاط
 الكلام أصلا في السكر أقيم السكر مقام الرجوع إلى آخره والله اعلم

إذا كان مباحا مقيدا وهو
 مما ينهيه به في الاصل
 وإذا كان مباحا جعل عذرا
 وأما ما تعتقد الاعتقاد مثل
 الزدة فان ذلك لا يثبت
 استصاانا لعدم ركنه لأن
 السكر جعل عذرا وما ينهيه
 على صحة العبارة فقد وجد
 ركنه والسكر لا يصلح عذرا
 وأما الحدود فانها تقام عليه
 إذا صح ما بيننا من السكر بعينه
 ليس يعذر ولا شبهة إلا ان
 من غادة السكران اختلاط
 الكلام هو اصله ولا يثبت له
 على الكلام الا يرى أنهم
 اتفقوا ان السكر لا يثبت
 بدون هذا الحد وقد زاد
 أبو حنيفة في حق الحدود
 فيضمن ان يكون حده في
 غير الحد هو ان مختلط كلامه
 ويعنى غالبا وإذا كان
 ذلك أقيم السكر مقام الرجوع
 فلم يعمل فيما بين من انساب
 الحدود على في الافرار الذي
 يحتمل الرجوع ولم يعمل
 فيما لا يحتمله وهو الافرار
 بحد القذف والقصاص

فصل الهزل

فصل الهزل

وهو القسم الثالث وأما الهزل فتفسيره العيب وهو ان يراد بالشيء ما لم يوضع له وهو ضد الجذو هو ان يراد بالشيء ما يوضع له فصار الهزل ينافي اختيار الحكم والرضاء به ولا ينافي الرضاء بالباشرة واختيار المباشرة فصار معنى خيار الشرط في البيع انه بعدم الرضاء والاختيار جعاً في حق الحكم ولا يعدم الرضاء والاختيار في حق مباشرة ان سبب هذا تفسير الهزل واثره وشرطه ان يكون صريحاً مشروطاً باللسان الا انه لا يشترط ذكره في نفس العقد بخلاف خيار الشرط والتجسّط هي الهزل واذ كان كذلك لم يكن متافياً للالهلية وللوجوب شيء من الاحكام ولا عذراً في وضع الخطأ بحال لكنه لما كان اثره ما قلنا وجب النظر في الاحكام كيف يقسم في حق الرضاء والاختيار

وأما الهزل فتفسيره العيب وهو ان يراد بالشيء ما لم يوضع له ليس المراد من الوضع ههنا وضع الحق لا غير كالاسد لهيكل العلوم والاذن للحيوان الناطق بل المراد وضع العقل او الشرع فان الكلام موضوع عقلاً لا فائدة معناه حقيقة كان او مجازاً وانصرف الشرعي موضوع لا فائدة حكمه فاذا اريد بالكلام غير موضوعه العقلي وهو عدم افادة معناه اصلاً وريد بالتصرف غير موضوعه الشرعي وهو عدم افادته الحكم اصلاً فهو الهزل * وتبين بما ذكرنا الفرق بين المجاز والهزل فان الموضوع العقلي الكلام وهو افادة المعنى في المجاز مراد وان لم يكن الموضوع له الغوى مراداً وفي الهزل كلاهما ليس مراداً * ولهذا فسره الشيخ بالعب اذا لعب مالا يفيد فائدة اصلاً وهو معنى ما نقل عن الشيخ ابي منصور رحمه الله ان الهزل ما لا يراد به معنى * وعبارة بعضهم ان الهزل كلام لا يقصده ماصح له الكلام بطريق الحقيقة ولا ماصح له بطريق المجاز * وقوله وهو ضد الجذ اشارة الى انه يخالف للمجاز كما انه يخالف للحقيقة لان مقابل المجاز الحقيقة ومقابل الهزل الجذ والمجاز داخل في الجذ كالحقيقة فكان الهزل مخالفاً لهما ولهذا جاز المجاز في كلام صاحب الشرع ولا يجوز الهزل فيه لاستلزامه خلوه عن الافادة وهو باطل * فصار الهزل ينافي اختيار الحكم والرضاء به يعني لما كان تفسير الهزل ما قلنا انه لا يراد به ما يوضع له كان الهزل منافياً لاختيار الحكم والرضاء به ضرورة * ولكنه لا ينافي الرضاء بمباشرة السبب واختيار المباشرة لأن الهزل يتكلم بما هو له من اختيار ورضاء * فصار الهزل في جميع التصرفات بمنزلة خيار الشرط فان الخيار بعدم الرضاء والاختيار جعاً في حق الحكم لان عمله في الحكم لا غير ولا يعدم الرضاء والاختيار في حق مباشرة السبب لان قوله بيع واشترت يوجد برضاء العاقد واختياره فكذلك في الهزل يوجد الرضاء والاختيار في حق السبب ولا يوجد في حق الحكم الا ان الهزل في البيع يفسده وخيار الشرط لا يفسده على ما سبقته * وانما جمع بين الرضاء والاختيار لان الاختيار قد ينشأ عن الرضاء كما في مسائل الاكراه * وشرطه اي شرط ثبوت الهزل واعتباره في التصرفات ان يكون صريحاً مشروطاً باللسان بان تقول اني ابيع هذا الشيء هالزاً او اتصرف اتصرف الفلاني هالزاً ولا يكتفي فيه بدلالة الحال * الا انه لا يشترط ذكر الهالز في العقد اذ لو شرط ذلك لا يحصل المقصود وهو ان يعتقد الناس التصرف الذي هو لا به جد ولا يكون كذلك حقيقة * بخلاف خيار الشرط فانه يشترط ذكره في نفس العقد ولا يكتفي بشرطه باللسان بل العقد لانه لدفع الغبن ومنع الحكم عن الثبوت بعد انعقاد السبب ولا يحصل ذلك الا بان يكون متصلاً بالعقد * والتجسّط هي الهزل ذكر في الغرض ان التجسّط ان تلجئك الى ان تأتي امرأته بخلاف ظاهره فتكون التجسّط نوعاً من الهزل والهزل اعم منها لان اشتراطه قد يكون سابقاً على العقد وقد يكون مقارناً له بان تقول بعثك هالزاً واشترط التجسّط لا يكون الاسبقا على العقد كذا قيل * والاظهر

فجيب تخرجهما على هذا الحد وذلك على وجوده امان بدخل التلبية والهزل (١٤٧٨) فيا لا يحتمل النقض او فيما يحتمله فهذا وجهه ووجه

اخر ان يدخل على الارباب ما
ينقضي الا ووجه آخر ان
يدخل فيما يشي على الا
عقد وذلك وجهان الايمان
والردة فاما اذا دخل فيما يحتمل
النقض مثل البيع والاجارة
وذلك على ثلاثة اوجه اما ان
يبر لا ياصله او يقرر العوض
او يفسد وكل وجه على
اربعة اوجه اما ان يتواضع
على الهزل ثم ينفق على
الامراض او على البناء
او على ان لا يحضر هاشمي
او يختلف فاما اذا تواضع على
الهزل باصله ثم اتفق على البناء
فان البيع منعقد فلان ان الهزل
يختار وراض بمباشرة السبب
لكنه غير مختار ولا راض
بحكمه وكان بمنزلة خيار
الشرط فاما نقد العقد
فاسد غير موجب للملك اختيار
التابعين معا على احتمال
الجواز كرجل باع عبدا على
انه باختيار ابد او على انها
باختيار ابد فان نقضه احدهما
ينقض وان اجزاء جاز
وعنداني حقيقة رجاء الله
يجب ان تكون مقدار الثلث
وهذا المبيع للملك بعد البيع
وان انفصل به القبض ودلالة
هذه الجملة ان الهزل لا يؤثر
في النكاح بالسنة فلهذا
لا ينافي الايجاب وانما دخل
على الحكم

انهما سواء في الاصطلاح كما اشار اليه الشيخ * وفي المبسوط معنا قوله الجي اليك داري
اجعلك نظرا لا يمكن بجاهك من صيانة ملكي يقال الجاه فلان الى فلان والجاه ظهري الى
كذا والمراد هذا المعنى وقيل معناه انا ملجئنا مضطر الى ما اباشره من البيع معك ولست
بقاصد حقيقة * لكنه الضمير للسان * لما كان اثر الهزل ما قلنا انه ينافي اختيار الحكم
والرضاء * فجب تخرجهما اي تخرج الاحكام مع الهزل * على هذا الحد اي على انقسامها
في حكم الرضاء والاختيار فكل حكم يتعلق بالسبب ولا يتوقف ثبوته على الرضاء والاختيار
ثبت مع الهزل وكل حكم يتعلق بالرضاء والاختيار لا يثبت مع الهزل كاسبا تيك بيانه وذلك
اي تخرج الاحكام مع الهزل بحسب انقسامها في الرضاء على وجوده * فيما يحتمل النقض
مثل البيع والاجارة او فيما لا يحتمله مثل الطلاق والعتاق * فهذا وجه انما جعلهما وجهما
لصير الجميع اربعة اذا كثر تقاسم الكتاب عليها * المواضع الموافقة يقال واضعته في الامر
اذا وافقته عليه والتواضع ههنا بمعنى التوافق على الشيء * فانقد العقد فاسدا غير موجب
للملك وان حصل القبض بخلاف ما اذا كان الفساد في البيع بوجه اخر حيث يوجب الملك
عند القبض لان الهزل الحق بشرط الخيار وانه يمنع ثبوت الملك في العقد الصحيح ففي
العقد الفاسد اولي ان يمنع * اختيار المتبايعين معا يعني اذا شرط اختيار لكل واحد من
المتبايعين في العقد لا يثبت الملك به لواحد منهما لان خيار كل واحد يمنع زوال ملكه معا
فيده فكذا الهزل لانهما لما اتفقا عليه صار لكل واحد منهما هازلا فكان بمنزلة اشتراط
اختيار لهما * على احتمال الجواز متصل بقوله انعقد فاسدا * فان نقض العقد احدهما يعني
في مسألة الهزل انتقضت لان لكل واحد منهما ولاية النقض فينفرده * وان اجزاء
جاز لان البيع انما لم يكن مفيدا حكمه لعدم اختيارهما للحكم وقد اختارا ذلك بالاجازة
* وان اجاز احدهما وسكت الاخر لم يميز على صاحبه لان الهزل لما كان بمنزلة اشتراط
الخيار لهما كان الخير مسقطا خياره ولكن خيار الاخر يكفي في المانع من جواز العقد * فان
اجاز صاحبه بعد فالباع جائز لانهما قد اسقطا خيارهما * وعند ابي حنيفة رجاء الله يجب
ان يكون وقت الاجازة مقدرا بالثلاث حتى لو اجزاء في الثلاث ضمح العقد بعده لم يصح
كما في الخيار المؤبد لو اسقطاه في الثلث يصح لقرر الفساد بمضى * لمدة كذا ههنا *
ولهذا اي ولان الهزل بمنزلة خيار المتبايعين لم يقع الملك بهذا البيع هزلا وان انفصل به
القبض حتى لو كان البائع عبدا فقبضه المشتري واعتقه لا ينفذ لان الملك غير ثابت لعدم
اختيارهما للحكم بالقبض الى الهزل فيتوقف الحكم على اختيار رهماه فقبل الاختيار
لا ملك للمشتري فلا ينفذ اعتاقه بخلاف المشتري من المكره فالكراهية غير راض به
لان الحكم للمد من الكلام وانما اكره على الجلد واجاب الى ذلك فلهذا ينفذ اعتاقه
بعد القبض احيى لو كان اكره على بيع نفسه فباعه لم يميز اعتاق المشتري فيما ايضا * ودلالة
هذه الجملة اي الدليل على ما ذكرنا ان الهزل لا ينافي الاهلية ولا الاختيار والرضاء

(بمباشرة)

واما اذا اتفقا على الاعراض ﴿ ١٤٧٩ ﴾ فان البيع صحيح وقد بطل الهزل باعراضهما عن المواضعة وان اتفقا على انه

لم يحضرهما شيء أو اختلفا
في البناء والاعراض فان
العقد صحيح عند أبي حنيفة
رحمته الله في الحالين ففعل
صحة الايجاب اولى اذا سكنا
وكذلك اذا اختلفا وقال
ابو يوسف ومحمد رحمهما الله
اننا سكنا واتفقا على انه
لم يحضرهما شيء فان العقد
باطل وان اختلفا قال قول
من يدعي البناء فاعتبر المواضعة
واوجب العمل بها الا ان يوجد
النص على ما ينقض ذلك
حكى محمد بن ابي يوسف
عن ابي حنيفة رحمهما الله
قوله في كتاب الاقرار لكنه
قال قال ابو حنيفة رحمهما الله فيما
اعلم وقول ابي يوسف فيما علم
ليس بشك في الرواية لان من
مدّ هب ابي يوسف رحمته الله
ان من قال فلان على الف
درهم فيما علم انه لازم ومنهم
من اعتبر هذا بقول الشاهد
مقتضى القاضى اشهد ان هذا
على هذا الف درهم فيما علم
انه باطل فلم يثبت الاختلاف
والصحيح هو الاول وقوله
فيما علم ملحق بزاوية ابي يوسف
لا يقتضى ابي حنيفة قال ابو
حنيفة رحمه الله العقد
المشروع لا يجاب حكمه
في الظاهر جدلان الهزل
غير متصل به نصا

بمباشرة السبب ان الهزل لا يؤثر في النكاح بالسنة وهى قوله عليه السلام ثلث جدهن
جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين * فعمل به اى بعدم تأثيره في النكاح انه لا ينافي
الايجاب اى السبب اذ لو كان منافيا لنفس الكلام وانقاده سببا لما صح النكاح لانه لا ينقد
بالكلام القاسد الا ترى انه لا ينقد بعبارة المجنون لقاسدها فلم ان كلام الهازل صحيح في
انقاده سببا (قوله) واما اذا اتفقا على الاعراض عن المواضعة فالبيع صحيح لازم لان
تلك المواضعة لم تكن لازمة فترفع بما قصدنا من الجد الا ترى ان العقد بعد العقد يكون
ناسخا للعقد الاول فالعقد بعد المواضعة اولى ان يكون ناسخا لها * وان اتفقا انه لم يحضرهما
شيء عند العقد أو اختلفا في البناء والاعراض فقال احدهما نبينا على تلك المواضعة وقال
الآخر بل اعرضنا عنها فان العقد صحيح عند ابي حنيفة رحمه الله * في الحالين اى فيما اذا
لم يحضرهما شيء وفيما اذا اختلفا * فان العقد باطل اى قاسد * الا ان يوجد النص على
ما ينقضها وهو اتفاقهما على الاعراض * كذلك اى كما بنيانا ان العقد صحيح * قوله اى
قول ابي حنيفة رحمه الله في كتاب الاقرار لكنه اى ابو يوسف قال قال ابو حنيفة رحمهما الله
فيما اعلم يعنى ذكر ابو يوسف لفظة فيما اعلم حين روى قول ابي حنيفة وذلك لا يوجب شك
في الرواية لان من مذهب ابي يوسف رحمه الله ان من قال فلان على الف درهم فيما اعلم
انه لازم لانه يخبر عن واجب عليه والانسان يعرف حقيقة الحال فيما عليه فكان قوله فيما
اعلم بمنزلة قوله فيما اتيقن به وكان الاخبار عن نفسه بالعلم مؤكدا لافتراده لا يبطله فكذلك
ههنا يكون قوله فيما اعلم تأكيذا للرواية انه يخبر عن تحقق لانشكيا فيكون الخلاف ثابسا
في المسئتين * ومنهم اى ومن المشايخ من اعتبر هذا اى قوله فيما اعلم ههنا بقول الشاهد
اشهد ان لهذا على هذا الف درهم فيما اعلم * انه اى قول الشاهد باطل بالاتفاق لان قوله فيما
اعلم استثناء لبقينه ويان لشكه بمنزلة فيما احسب او اظن فكذلك ههنا يكون قوله فيما اعلم
تشكيكا لان الرواية عن الغير كالشهادة عليه * فلم يثبت الاختلاف بين ابي حنيفة وصاحبه
رحمهما الله لان ما روى لما لم يثبت للشك والاصل هو المواضعة لم يثبت الاختلاف فيكون البيع
قاسدا في المسئتين بالاتفاق * والصحيح هو الاول وهو ان قوله ههنا للتحقيق لا لتشكيك فكان
الاختلاف ثابتا لان المعلى روى عن ابي يوسف عن ابي حنيفة رحمه الله مطلقا ان البيع جائز
ولان اعتبار قوله ههنا فيما اعلم بمسئلة الاقرار اولى من اعتباره بمسئلة الشهادة لان الاقرار
اخبار محض عما كان ثابتا في الزمان الماضي ولم يشترط لصحته زيادة توكيد والرواية مثله
فلحق به فاما الشهادة ففيها معنى الازام ويشترط فيها زيادة توكيد حتى اخنصت بلفظة
الشهادة الدالة على المعينة وحضور الحادثة ولا تأدى بلفظة اعلم او اتيقن فكان قول
الشاهد فيما اعلم موهما للشك في الشهادة فلذلك ترد الشهادة كثيرا في بعض الشروح * وقوله
وقوله فيما اعلم ملحق برواية ابي يوسف لا يقتضى ابي حنيفة رد لما زعم بعض المشايخ انه
ملحق بجواب ابي حنيفة لا بكلام ابي يوسف رحمهما الله حتى قال الامام خواهر زاد رحمه الله

في هاتين المسئلتين قال ابو حنيفة رحمه الله في كتاب الاقرار البيع جائز فيما اعلم * وذكر في كتاب الاكراه ان البيع جائز على قول ابى حنيفة فيما يعلمه ابو يوسف رحمه الله وقال البيهقي * فالحق قوله فيما اعلم بقول ابى حنيفة وعلى تقدير ان يكون ملحقا بقوله لا يكون الاختلاف ثابتا لان من مذهبه ان قوله فيما اعلم موجب للشك في جميع المواضع فلا يثبت قوله مع التردد والشك كما لو قال انا اشك في جواب هذه المسئلة فلا يثبت الاختلاف وغرض الشيخ رحمه الله اثبات الاختلاف فقال هو ملحق برواية ابى يوسف وقد تبين ان عنده هذا اللفظ لا يوجب شكا في الرواية فيكون الاختلاف ثابتا فصار كان ابو يوسف قال ان فيما اتين واعلم ما قال ابو حنيفة رحمه الله في هاتين المسئلتين ان البيع جائز * وجه قول ابى حنيفة رحمه الله ان الاصل في العقود الشرعية الصحة والبرء وانما يغير لعارض فمن ادعى عدم البناء على المواضعة فهو متمسك بالاصل فكان القول قوله وكان دعوى الآخر البناء على المواضعة كدعواه خيار الشرط فلا يقبل * يوضحه ان تلك المواضعة لم تكن لازمة بل ينفرد احدهما بابطالها فاعراض احدهما عن تلك المواضعة كاعراضها اذا بطلت المواضعة بقي العقد صحيحا * ثم اختلفا في بناء العقد على المواضعة بمنزلة اختلافهما في اصل المواضعة ولو ادعى احدهما المواضعة السابقة وجده الآخر كان القول قول المنكر وكان البيع صحيحا حتى يقوم اليقينة للآخر على هذا القول منهما فكذا اذا اختلفا في البناء عليها * وفيما اذا اتفقا على انه لم يحضرهما شيء انما صح البيع لان مطلقة يقتضي الصحة والمواضعة السابقة لم تذكر في العقد فلا يكون مؤثرة فيه كما لو تواضعا على شرط خيار او اجل ولم يذكر ذلك في العقد لم يثبت الخيار والاجل فهذا مثله * وهو معنى قوله العقد الشرع لا يجاب حكمه في الظاهر جد اى العقد شرع لا يجاب حكمه وهو الملك في الاصل وهو في الظاهر حد ههنا لعدم اتصال الهزل به نصا * فهو اى الجد اولى بالتحقيق لكونه اصيلا من المواضعة التي هي عارضة * وجه قولهما ان الظاهر يشهد لمن يدعى البناء على المواضعة لانهما ماتوا تواضعا الا ليينا عليه صوتا للمال عن يد التغلب فيكون فعلهما بناء على تلك المواضعة باعتبار الظاهر مالم يتحقق خلافه لانه اذا لم يعمل بناء عليها كان اشتغالهما بها اشتغالا بما لا يفيد * ولوسلنا ان الظاهر هو الصحة كما قال ابو حنيفة رحمه الله كان هذا الظاهر معارضا له فترجح السابق منهما اذ سبق من اسباب الترجيح وذلك لان حالة الهزل لم يعارضها شيء ثبت حكمه بلا معارض والسكوت في حالة العقد او الاختلاف في البناء والاعراض لا يصلح معارضا لانه غير متعرض للعقد والالهزل فلذلك وجب العمل بالسابق * والجواب لابي حنيفة رحمه الله ان الاخر يصلح مضافا للاول اذا لم يتصل به ما يوجب تغيره نصا لان الجد هو الاصل في الكلام شرعا وعقلا وكما يجب حمل الكلام عليه اذا لم تنبئه مواضع على الهزل يجب حمله عليه اذا سبقته مواضعة ان امكن جملا بالاصل وقد امكن ههنا خلوه عن الهزل نصا وعدم التفاقهما على البناء على الهزل فيحصل

فهو اولى بالتحقيق من المواضعة وهما اعتبار العادة وهو تحقيق المواضعة ما يمكن الا ترى انها سبق الامرين وقال ابو حنيفة رحمه الله الاخر ناسخ وانما اذا اتفقا على الجد في العقد لكنهما تواضعا على البيع باقين على ان احدهما هزل وبطبيعة فان اتفقا على الاعراض كان الثمن القين وان اتفقا على المعترضهما شيء او اختلفا فالهزل باطل والقسمة صحيح عند ابى حنيفة رحمه الله وعندهما العمل بالمواضعة والالف الذي هزل به باطل للمذكر من الاصل

عليه ويجعل ناسخا للمواضعة السابقة لأنها محتمل الإبطال * بخلاف ما إذا اتفقا على البناء على المواضعة لوجود التصريح بالفعل بخلاف موجب الشرع والعقل فلا يمكن الحمل على الصحة والسمية صحيحة عند أبي حنيفة رحمه الله حتى ينقذ البيع البين عنده وهو أصح الروايتين عنه * وفي الرواية الأخرى ينقذ البيع بينهما بالف والالف الذي هو لا به باطل وهو قولهما لما ذكرنا من الأصل يعني من الجانبين فإن عنده الأصل هو الجدل والعمل به أولى مما يمكن وعندهما الأصل هو المواضعة فكان العمل بها أحق عند الأمكان (قوله) وأما إذا اتفقا على البناء على المواضعة فإن الثمن الفان عند أبي حنيفة رحمه الله أيضا في إحدى الروايتين عنه وهي رواية كتاب الأقرار وهي الأصح * وعندهما ينقذ البيع بالف درهم وهو رواية محمد في الأملاء عن أبي حنيفة رحمه الله لأنهما قصدا التسمية بذكر أحد الألفين ولا حاجة في تصحيح العقد إلى اعتبار تسميتهما بالالف الذي هو لا به فكان ذكره والسكوت عنه سواء كما في النكاح * ولا في حنيفة رحمه الله أن المواضعة السابقة إنما تعتبر إذا لم يوجد منهما ما يدل على الأضرار عنها وقد وجد هنا ما يدل عليه لأنهما جدا في أصل العقد وقصدا بيعا جائزا ولو اعتبرت المواضعة في البذل لصار العقد فاسدا لأن أحد الألفين غير داخل في العقد فيصير قبول العقد فيه شرطا لانقضاء البيع بالف ويصير كأنه قال بعتك البين على أن لا يبيع أحد الألفين لأن عمل البذل في منع الوجوب لافي الإخراج بعد الوجوب بمنزلة شرط اختيار وهذا شرط فاسد لأنه ليس من مقتضيات العقد وفيه تنع لاحد المتعاقدين أولهما فيفسده العقد كما إذا جع بين حرو صديق البيع وفصل الثمن * وإذا كان كذلك لم يمكن العمل بما قصدا من تصحيح العقد وهو المراد بالمواضعة في أصل العقد مع العمل بالمواضعة في البذل لا دافع لكل واحد من المواضعين بالأخرى فكان العمل بالمواضعة في أصل العقد وهي أن ينقذ البيع صحيحا عند تعارض المواضعين أولى من العمل بالمواضعة في الوصف وهي أن لا يبيع إلا الف الثاني لأن الوصف تابع وأصل متبوع فكان هو أولى بالاعتبار من الوصف * ودليل كون الثمن بمنزلة الوصف قدره في باب التبي * وإذا كان العمل بالأصل أولى وجب اعتبار التسمية فكان الثمن الفين * بخلاف تلك المواضعة يعني المواضعة على الهزل باطل العقد إذا اتفقا على البناء حيث يجب العمل بها بالاتفاق لأنه لم يوجد هناك معارض يمنع من العمل بها وقد وجد المعارض هنا وهو قصد هما إلى تصحيح العقد فلذلك سقط العمل بها * وقد ذكر أبو يوسف رحمه الله في هذا الفصل أي في الهزل يندر البذل في روايته قول أبي حنيفة رحمه الله فيما أعلم كما ذكره في الفصل الأول وهو الهزل باطل العقد ولكن المعلى روى عن أبي يوسف عن أبي حنيفة رحمه الله قوله مطلقا من غير قيد فيحصل قوله فيما أعلم على التحقيق لا على التشكيك (قوله) وأما إذا تواضعا على البيع بمائة دينار على أن يكون الثمن الف درهم فإن البيع جائز بالسني بالاتفاق على كل حال سواء اتفقا على الأضرار أو على البناء أو على أنه لم يضرهما شيء أو اختلفا وهذا استحسان وفي القياس البيع فاسد لأنهما قصدا الهزل بما عبا

وأما إذا اتفقا على البناء على المواضعة فإن الثمن الفان عند أبي حنيفة رحمه الله لا يفسد في العقد والعمل بالمواضعة يجعله شرطا فاسدا فيفسد البيع فكان العمل بالأصل عند التعارض أولى من العمل بالوصف أي تعارض المواضعة في البذل والمواضعة في أصل العقد بخلاف تلك المواضعة وقد ذكر أبو يوسف رحمه الله عليه في هذا الفصل في روايته فيما أعلم كافي الفصل الأول وأما إذا تواضعا على البيع بمائة دينار وإن ذلك تجلته وإنما الثمن كذا كذا درهم فإن البيع جائز على كل حال فهنا ففرق أبو يوسف ومحمد رحمه الله بين هذا وبين الهزل في القدر فالأول العمل بالمواضعين يمكن ثم إن البيع يصح باحد الألفين والهزل بالالف الأخرى شرط لا طالب له فلا يفسد البيع

ولم يذكر في العقد ما قصد ان يكون ثمنه ولا يكتفى بالذكر قبل العقد بل يشترط ذكر البذل فيه فيق البع بلائحه وجه الاستحسان ان البيع لا يصح الا بشيئة البذل وهما قصد الجذ في اصل العقد ههنا فلا بد من تحصيله وذلك بان يتقصد البيع بما شيئا من البذل * يوضح ما ذكرنا ان المعاقبة بعد المعاقبة في البيع ابطال للعقد الاول فانها لو تباعا بمائة دينار ثم تباعا بالف درهم كان البيع الثاني مبطلا للاول فكذلك يجوز ان يكون البيع بعد المواضعة بخلاف جنس ما تواضع عليه مبطلا للمواضعة كذا في المبسوط * ففرق ابو يوسف ومحمد رجعهما لله بين هذا اي بين الهزل في جنس البذل وبين الهزل في قدره وقال لا يتقصد البيع هناك بالالف لان العمل بالمواضعتين وهما المواضعة على صحة اصل العقد والمواضعة على الهزل في مقدار البذل يمكن بان يجعل العقد منقذا بالف وان كان المسمى الفين لان الفين في الافين موجود والهزل بالالف الآخر شرط لاطالبه لانها وان ذكرها في العقد لا يطالبه واحد منها لانها ههنا على انه هزل وليس لغريها لاية المطالبة وكل شرط لاطالبه من جهة العباد لا يفيد به العقد كما اذا اشترى فرسا على ان يصفه كل يوم كذا منا من الشعر او اشترى جارا على ان لا يتحمل عليه اكثر من كذا من مسا من الحنطة لا يفسد به العقد كذا هنا * وهو جواب عن كلام ابي حنيفة رجعهما لله * واذا كان كذلك يتقصد البيع بالف ويبطل الآخر * فاما ههنا اي في الهزل فيجنس البذل فالحمل بالمواضعة في العقد وهي ان يقع العقد صحتها مع المواضعة بالهزل اي مع العمل بها غير ممكن لما ذكر * ففسار العمل بالمواضعة في العقد وهي ان يتقصد صحتها اولى لان العقد اصل والتمتع فرع ولا يمكن العمل بها باعتبار الشيئة فلذلك انعقد البيع على الدنانير المسماة لاعلى الدراهم (قوله) اما فيما لا يتحمل النقص اي لا يجري فيه الفسخ والافالة بعد ثبوته فكذا * لامال فيه اصلا اي لا ثبت المال فيه بدون الشرط والذكر ولم يذكر ايضا * قوله عليه السلام ثلاث جدهن جد الحديث في المنصوص عليه الحكم ثابت بالنص وفي الباقي ثابت بالدلالة لا بالقياس كذا قبل * وحكم هذه الاسباب اي العلل لا يتحمل الزد والتراخي اي لا يتحمل الرد بالافالة والفسخ والتراخي بخيار الشرط والتعليق بسائر الشروط لان خيار الشرط لا يؤثر في هذه الاشياء بل يبطل والتعليق بسائر الشروط يؤخر السبب بحكمه الى حين وجود الشرط * ولا يلزم عليه الطلاق المضاف فانه سبب في الحال وقد تراخي حكمه * لانا نقول المراد من الاسباب العلل والطلاق المضاف سبب مفض الى الوقوع وليس بعل في الحال ولهذا لا يستند بحكمه الى وقت الايجاب ولو كان عللا لاستند كما في البيع بشرط اختيار ثقت ان هذه الاسباب لا تقبل الفصل عن احكامها فلا يؤثر فيها الهزل كما لا يؤثر خيار الشرط لان الهزل لا يمنع من انعقاد السبب واذا انعقد وجد حكمه لا محالة بخلاف البيع فانه يقبل ارد والفسخ وحكمه يقبل التراخي عنه بشرط الخيار فلا جرم اثر فيه الهزل * الا ترى انه اي هذا النوع (قوله) اما الهزل باصله فيبطل * وصورته ان يقبل لامراء اني اريد ان تزوجك بالف تزوجا

فاما ههنا فان العمل بالمواضعة في العقد مع المواضعة بالهزل غير ممكن لان البيع لا يصح لغيره فمن فصار العمل بالمواضعة في العقد اول واما ما لا يتحمل النقص اقل انواع ما لا مال فيه وما كان المال فيه تبعا وما كان المال فيه مة صودا اما الذي لا مال فيه هو الطلاق والعتاق والنفقة من الفصل واليمين والتد ر وذلك كله صحيح والهزل باطل بقوله صلى الله عليه وسلم ثلاث جدهن تجد وهزل من جد النكاح والطلاق واليمين ولان الهزل لا يتحمل الرد والتراخي الا في امر لا يتحمل خيار الشرط واما الذي يكون المال يتماثل النكاح فعلى اوجه امان يهزل باصله او يقدر البذل او يجنسه اما الهزل باصله فيبطل والعقد لازم

واما الهزل بالقدر فيدان

اتقاعلى الاعراض فان

المهر الفان وان اتقاعلى

البنات فله الف بخلاف مسئلة

البيع عند ابى حنيفة رحمه الله

لانه بالشرط القاسد يفسد

والنكاح مثله لا يفسدان

اتقاعلى انه لم يحضرهما

شئ او اختلفا فان بمحارجه

الله ذكر من ابى حنيفة رحمه

الله ان النكاح جائز بالف

بخلاف البيع لان المهر تابع

في هذا فلا يحصل مقصودا

بالهبة وروى ابو يوسف

عن ابى حنيفة رحمه الله ان

المهر الفان فان التسمية في الهبة

مثل ابتداء البيع جعل ابو حنيفة

رحمه الله العمل بهجة الاحتياط

اولى من العمل بهجة الواضحة

فكذلك هذا وهذا اصح

واما اذا تواضع الى الدائير

على ان المهر في الحقيقة درهم

فان اتقاعلى الاعراض فالمهر

ما ميمو ان اتقاعلى البتة

وجب به المثل بالاجاف

بخلاف البيع لانه لا يصح

الابتسمية الثمن والنكاح يصح

بلا تسمية وان اتقاعلى لم يحضر

هما شئ او اختلفا فاعلى رواية

محمود بغير مهر المثل بخلاف

وهي رواية ابو يوسف عن

ابى حنيفة رحمه الله يجب

المسمى ويطلب الواضحة

وعندهما يجب مهر المثل

باطلا وهزلا وواقته المرأة ووليها على ذلك وحضر الشهود هذه المسئلة ثم تزوجها كان
النكاح لازما في القصاص وفيما بينه وبين الله تعالى بما سمي من المهر للحديث ولما ذكرنا ان الهزل
انما يؤثر فيما يحتمل الفسخ بعد تمامه والنكاح غير محتمل للفسخ ولهذا لا يحرى فيه ارد بالعيب
وخيار الرؤية فلا يؤثر فيه الهزل * واما الهزل بالقدر فيه اى بقدر البذل في النكاح بان
يقول لامرأة ووليها او قال لوليها دونها انى اريد ان تزوجك او تزوج فلانة بالف درهم
واظهر في العلانية الفين واجابه الولي او المرأة الى ذلك فتزوجها على الفين علانية كان النكاح
جائزا بكل حال والمهر الفان ان اتقاعلى على الاعراض والف بالاتفاق ان اتقاعلى على البناء
لانهما قصدا الهزل بذكر احد الاقربين والمال مع الهزل لا يجب * بخلاف مسئلة البيع عند
ابى حنيفة رحمه الله في هذا الوجه حيث يجب تمام الاقربين عنده لان ذكر احد الاقربين على
وجه الهزل بمنزلة شرط قاسد والشرط القاسد يؤثر في البيع ولا يؤثر في النكاح لافى اصل
العقد ولا في الصداق كذا في الميسوس * ان النكاح جائز بالف بخلاف البيع حيث ينقد بالفين
في هاتين الصورتين لان المهر تابع في النكاح اذا المقصود الاصلى فيه ثبوت الحل في الجانبين
الذين به يحصل التماسل واتماشع المسائل فيه اظهارا لخطر المحل لامقصودا ولهذا يصح
النكاح بدون ذكر المهر ويصح فيه من الجهالة ما لا يتحمل في غيره * فلا يعمل اى المهر
مقصودا بالهبة اى بهجة التسمية بان يرجع جانب الجدة على الهزل اذ لو اعتبرت بهجة التسمية
فيه كما في البيع وجعل المهر الفين لصار المهر بنفسه مقصودا بالهبة اذ اصل النكاح صحيح
بلا شبهة لعدم تأثير الهزل فيه ولعدم انقضائه في الهبة الى ذكر المهر وهو لا يصلح مقصودا
فيه بخلاف الثمن في البيع فانه مقصود فيه بالهبة لانه احد ركني البيع ولهذا يفسد البيع
بفساده وجهاته كما يفسد بفساد المبيع وجهاته ولا يصح البيع بدون ذكره واذا كان
مقصودا وجب تحميمه بترجيح جانب الجدة على الهزل اذا امكن * ولا يقال الثمن تابع
في البيع ايضا لانه بمنزلة الوصف على مامر * لا نقول هو تابع بالنسبة الى المبيع في محمية البيع
ولكنه مقصود بالنسبة الى البائع اذ لا فرض له في البيع سوى حصول الثمن ولهذا كان
احد ركني البيع لانه مبادلة مال بمال ولا يتحقق المبادلة بدونه الا انه ركن زائد كالترادة
في الصلوة نعم سائر الاركان والافرار مع الصديق في الايمان فاما المهر في النكاح فليس مقصود
اصلا لان الفرض منه ثبوت الحل في الجانبين كما بينا فلذلك افترقا * وروى ابو يوسف عن
ابى حنيفة رحمه الله ان المهر الفان في هذين الوجهين كما في البيع * لان التسمية في الهبة مثل
ابتداء البيع اى التسمية بالمهر في حكم الهبة واختاره اليها مثل ابتداء البيع من حيث ان التسمية
في النكاح لا تثبت الاقصدا ونصا كما ابتداء البيع لا تثبت الاقصدا ونصا وكذا الجهالة
الفاحشة تمنع صحتها كما تمنع صحة البيع وكذا الهزل يؤثر فيها بالفساد كما يؤثر في ابتداء البيع وفي ابتداء
البيع اى فيها هزلا باصل البيع واتقاعلى انه لم يحضرهما شئ او اختلفا جعل ابو حنيفة رحمه الله
العمل بهجة الاحتياط في الصورتين اولى من العمل بالمواضحة ترجيحاً لهجة على الفساد

فكذلك هذا أي فكما لبيع المهر لأن الهزل مؤثر في تسميته بالفساد كما في البيع * وهذا أصح
 لأن فيه أحد أركان الهزل واعتبار الجدة التي هو الأصل في الكلام (قوله) وإن اتفقا
 على البناء وجب مهر المثل بالإجماع لأنهما قصدا الهزل بمسمى في العقد ومع الهزل لا يجب
 المال ومتواضعا على أن يكون صدقا بينهما لم يذكرا في العقد والمسمى لا يثبت بدون التسمية
 فإذا لم يثبت واحد منهما صار كأنه تزوجها على غير مهر فيكون لها مهر مثلها * بخلاف
 فصل الألف والألفين لأن هناك قدسيا متواضعا على أن يكون مهرها وزبادة لأن في تسمية
 الألفين تسمية الألف * وبخلاف البيع لأن البيع لا يصح إلا بتسمية الثمن فيجب الأعراس
 عن المواضعة واعتبار التسمية ضرورة والنكاح يصح بلا تسمية فيمكن العمل بالمواضعة
 وتؤثر في فساد التسمية * وإن اتفقا أنه لم يحضرهما شيء أو اختلفا فبطلت رواية محدوج
 مهر المثل بخلاف لأن المهر تابع فيجب العمل بالهزل ولا يصير مقصودا بالصحة إذا لاحتاجة
 لاقتداد النكاح إلى صحته كما في الألف والألفين في هذين الوجهين وإذا وجب العمل بالهزل
 بطلت التسمية فيبقى النكاح بلا تسمية فيجب مهر المثل * وعلى رواية أبي يوسف عن أبي
 حنيفة رحمه الله يجب المسمى وبطلت المواضعة كما في البيع لأن التسمية في حكم الصحة
 مثل ابتداء البيع إلى آخر ما بينا (قوله) وأما الذي يكون المال فيه مقصودا إنما كان المال
 في هذا القسم مقصودا لأن المال لا يجب فيه بدون الذكر فلا شرط المال فيه علم أنه فيه
 مقصود * فإن ذلك على هذه الأوجه أيضا يعني الأوجه الثلاثة المتقدمة على اثني عشر
 وجها فأنها إما أن هزلا باصل التصرف أو بقدر البدل فيه أو بجنسه وكل وجه على أربعة
 أوجه * فإن هزلا باصله الصغير راجع إلى الذي بان خلق امرأته على مال أو خالفها
 بطريق الهزل أو اعتق عيده على مال على وجه الهزل أو صالح من دم المهر هزلا وقد
 تواضعا قبل ذلك على أنه هزل ثم اتفقا على البناء فقد ذكر في كتاب الأكرام في الخلع أن
 الطلاق واقع والمال لازم من غير ذكر خلاف * قال الشيخ رحمه الله وهذا الجواب عندنا
 أراد به نفسه قول أبي يوسف ومحمد فأما عند أبي حنيفة رحمه الله فالطلاق لا يقع لأن
 الهزل بمنزلة خيار الشرط لأمرو * وقد نص عن أبي حنيفة رحمه الله يعني في الجامع الصغير
 إلى آخره فقد ذكر فيه رجل قال لأمري أنت طالق ثلثا على ألف درهم على أنك بالخيار
 ثلاثه أيام قالت قبلت أن ردت الطلاق في الثلاثه الأيام بطل الطلاق وإن اختارت الطلاق
 في الثلاثه الأيام أولم ترد حتى مضت المدة فالطلاق واقع والألف لازم للزوج * وأما على
 قولهما فالطلاق واقع والمال لازم والخيار باطل لأن قوله شرط ليمين فلا يحتل الخيار
 كسائر الشروط * ولأبي حنيفة رحمه الله أن جانبها يشبه البيع لأنه تملك مال بمسوخ
 الأثرى أن البداية لو كانت من جانبها فرجعت قبل قبول الزوج صح رجوعها ولو قامت
 عن مجلسها قبل قبول الزوج بطل كما في البيع وإنما جعل ذلك شرطا في حق الزوج فأما في
 نفسه فهو تملك مال جعل شرطا بهذا الوصف كرجل قال لآخر إن يئتك هذا العبد بكذا

وأما الذي يكون المال فيه مقصودا مثل الخلع والعتيق على مال والصالح من دم المهر فإن ذلك على هذا الوجه أيضا فإن هزلا باصله وانفقا على البناء فقد ذكر في كتاب الأكرام في الخلع أن الطلاق واقع والمال لازم وهذا عندنا قول أبي يوسف ومحمد رحمه الله فأما عند أبي حنيفة رحمه الله فإن الطلاق لا يقع لأنه بمنزلة خيار الشرط وقد نص عن أبي حنيفة رحمه الله في خبر الشرط في الخلع في جانب المرأة أن الطلاق لا يقع ولا يجب المال حتى نشأ المرأة فقع الطلاق ويجب المال لما عرف ثم عندهما الطلاق واقع والمال واجب والخيار باطل فكذلك هذا كونه غير مقدر بالثلاث في هذا الخلاف البيع وإن هزلا بكل لكهما امرضاهن المواضعة وقع الطلاق ووجب المال بالإجماع وإن القول قول من يدعى الأعراس عند أبي حنيفة رحمه الله لأنه جعل ذلك مؤثرا في أصل الطلاق

فعبدي هذا الآخر حر انه معلق بالمعاوضة فكذلك هذا * واذا كان كذلك ثبت فيه الخيار
 فاما بطل بحكم الخيار بطل كونه شرطا لان كونه شرطا بهذا الوصف وهو انه تملك مال
 كذا في شرح الجامع الصغير لمصنف رحمه الله * وهو المراد من قوله لا اعرف منه اى في
 الموضوع الذى نص عليه فيه * فكذلك هذا اى مثل الخيار الهزل يكون على الاختلاف
 لكنه اى لكن خيار الشرط غير مقدر بالثلاث في الخلع وامثاله عنده حتى لو اشترط الخيار
 اكثر من ثلث جاز بخلاف البيع لان الشرط في باب الخلع على وفاى القياس اذ الطلاق من
 الاسقاطات وتعليقها بالتعريف جاز مطلقا فلا يجب التقدير عدة * اما الشرط في البيع
 فملى خلاف القياس لانه من الاثبات وتعليقها بالشروط لا يجوز لكنه ثبت فيه بالنص
 مقدرا بالثلث فيجب اعتبار هذه المدة ويطلب اشتراط الخيار فيها وراه الثلاث عملا بقياس
 كذا في بعض الشروح * فعلى هذا لا يبطل خيار المرأة فيما نحن فيه بمضى الثلاث لان الهزل
 بمنزلة شرط الخيار مؤبدا فيكون لها الخيار ثابتا فيما فوق الثلاث كما هو ثابت لها في الثلاث
 فكان لها ولاية النقص والاثبات متى شئت عند ابي حنيفة رحمه الله * وعندهما يبطل الهزل
 * ولقاتل ان يقول ينبغي ان يكون الخيار مقدرا بالثلاث في الخلع وامثاله لان ثبوته في
 جانب من وجب عليه المال باعتبار معنى المعاوضة لا باعتبار معنى الطلاق واذا كان كذلك
 وجب ان يقتدر بالثلاث كما في حقيقة البيع * ويمكن ان يجاب عنه بان المال وان كان مقصودا
 فيه بالنظر الى العائد لكنه تابع في الثبوت لطلاق الذى هو مقصود القيد كمال الثمن تابع
 في البيع وبالنظر الى المقصود يلزم ان لا يقتدر بالثلاث كما بينا * وان هزل بالكل اى باصل
 التصرف والبدل جميعا لكنهما عرضا عن المواضة وقع الطلاق ووجب المال بالاجماع *
 اما عندهما فظاهر اذ الهزل لا يمنع من وقوع الطلاق ووجوب المال * واما عنده فكذلك
 لبطلان الهزل باتفاقهما على الاعراض عنه * وان اختلفا فالقول قول من يدعى الاعراض
 عند ابي حنيفة رحمه الله حتى لزم التصرف ووجوب المال لانه جعل الهزل مؤثرا في اصل
 الطلاق بالتمنع من الوقوع كما جعله مؤثرا في البيع ثم عند اختلاف المتعاقدين في البيع يعتبر
 قول من يدعى الاعراض ترجيحا لجد الذى هو اصل عنده على الهزل الذى هو خلاف
 الاصل فكذلك ههنا * وعندهما هو اى التصرف جاز اى لازم والمال واجب * ولا يفتد
 الاختلاف اى اختلاف المتعاقدين في البناء على الهزل والاعراض عنه لان الهزل عندهما
 لا يؤثر في اصل التصرف ولا في المال في حال اتفاقهما على البناء في حال الاختلاف اولى *
 وان سكتا ولم يحضرا شيئا فالتصرف جاز لازم حتى وقع الطلاق ولزم المال بالاجماع
 لبطلان الهزل عندهما ولرجحان الجرد عنده ففسار الجواب في الفصلين واحدا وحصل
 الاتفاق على الجواب فيما مع اختلاف الفروع (قوله) فان اتفقا على البناء فعندهما الطلاق
 واقع لان الهزل لا يؤثر فيه بالتمنع عندهما مع انهما جادان في اصل التصرف والمال كله لازم
 لان الهزل وان كان مؤثرا في المال لكن المال ثابت في ضمن الخلع تبعا فلا يؤثر فيه الهزل اذ

وعندهما هو جاز ولا يفتد
 الاختلاف وان سكتا ولم
 يحضرا شيئا فهو جاز لازم
 بالاجماع واما اذا تواضعا على
 الهزل في بعض البدل فان
 اتفقا على البناء فعندهما
 الطلاق واقع والمال كله لازم
 لانهما جعلتا المال لازما بطريق
 التبعية

العرة المتضمن كالوكالة الثابتة في ضمن عقد الرهن تلزم بلزومه فلذلك يجب تمام
 المسمى فان قيل لا يستقيم جعل المال في هذا النوع تبعاً لانه تمامه فيه مقصوداً بقوله واما
 الذي يكون المال فيه مقصوداً * ولئن سلمنا انه فيه تبع لا نسلم ان الهزل لا يؤثر فيه كما
 لا يؤثر في اصله لان المال في النكاح تابع وقد اثر الهزل فيه حتى كان المهر الفاً فيما اذا هزل
 فيه بقدر البذل دون الالفين كما مر بيانه * قلنا المال هنا مقصود بالنظر الى العاقد * فاما في
 حق الثبوت فهو تابع للطلاق او العتاق الذي هو مقصود العقد لانه بمنزلة الشرط فيه
 والشرط اتباع على ما عرف فيؤخذ حكمه من الاصل فلا يؤثر فيه الهزل * فاما المال
 في النكاح فتابع بالنظر الى العاقدين لان مقصود كل واحد في الاصل حل الاستمتاع بالآخر
 وحصول الازدواج دون المال فاما في حق الثبوت فله نوع اصابة حيث لا يتوقف ثبوته
 على اشتراط العاقدين بل يثبت بلا ذكر ويثبت مع النفي صريحاً واذا كان كذلك يعتبر هو
 بنفسه في حكم الهزل فيؤثر فيه الهزل كما يؤثر في سائر الاموال * على ان الامام شمس الاثمة
 رحمه الله ذكر في شرح كتاب الاكراه في باب التلخيص انها لو تواضعا في النكاح على الف
 في المهر ثم عقدا في العلانية بالالفين كان النكاح جائزاً بالف * ثم قال وكذا الطلاق على مال
 والعتاق عليه ولم يذكر خلافاً * فلي هذه الرواية كان الطلاق على مال مثل النكاح اذا كان
 الهزل في قدر البذل في ان البذل ما تواضعا عليه في السر دون المسمى فلا يحتاج الى فرق * وعند ابي
 حنيفة رحمه الله يجب على الاصل الذي ذكرناه * ان يتعلق الطلاق باختيارها اي
 باختيار المرأة الطلاق بجميع المسمى على سبيل الجدة * لان الطلاق يتعلق بكل البذل لانه ما
 يتعلق بما علقه ازواج به اذهو المالك للطلاق وهو انما علقه بجميع البذل حيث ذكر الالفين
 في العقد دون الالف وقد عرف ان الهزل غير مؤثر في جانب كماله لا يؤثر خيار الشرط لان الخلع
 في جانبه عين فانه يتعلق الطلاق بقبول المرأة البذل والهزل لا يؤثر في البين فكان الهزل والجدة
 فيه سواء واذا كان كذلك كان الطلاق متعلقاً بجميع البذل * وقد تعلق ببعضه اي بعض
 البذل بالشرط وهو اختيار المرأة يعني لما تعلق الطلاق بجميع البذل كان شرط وقوعه
 قبول الجميع والمرأة لم تقبل الجميع لانها هازلة في قبول احد الالفين والهزل مؤثر في جانبها
 كخيار الشرط فصار كأنها قبلت احد الالفين في الحال وتعلق قبولها الالف الآخر باعراضها
 عن الهزل وقبوله اياه بطريق الجدة * فهو معنى قوله وقد تعلق ببعضه بالشرط واذا كان
 كذلك لا يقع الطلاق في الحال كالوقال انت طالق على الفين قبلت احد الالفين ولم تقبل
 الآخر * وعلى رواية المبسوط يقع الطلاق ويلزم الالف * فان قيل لما لحق جانب المرأة
 بالبيع ينبغي ان يقع الطلاق في الحال بجميع البذل عنده كافي للبيع فهذا الفصل فانه يتعد
 بجميع المسمى * قلنا انما يتعد البيع بتمام المسمى لعدم امكان العمل بالمواضعة فانه يؤدي
 الى فساد العقد على ما بينا فاما الخلع فلا يفسد بالشرط القاسدة فتمكن العمل بالمواضعة فيه
 والعمل بها واجب ههنا ان يتعلق الطلاق بجميع البذل ولا يقع في الحال فلذلك افترقا (قوله)

(و اما)

وعند ابي حنيفة رحمه الله
 يجب ان يتعلق الطلاق
 باختيارها لان الطلاق يتعلق
 بكل البذل وقد تعلق ببعضه
 بالشرط وان اتفقا على
 الاعراض لم يفسد الطلاق و
 المال كله وان اتفقا على انه
 يحضرهما مسمى وقع الطلاق
 ووجب المال كله عند ابي
 حنيفة رحمه الله لانه حل ذلك
 على الجدة وجعل ذلك اولى من
 المواضعة وعندهما كذلك
 لما قلنا وكذلك ان اختلفوا اما
 اذ اهر لا باصل المال فذكر
 الدائير تلبية وخرضا
 الدراهم فان المسمى هو
 الواجب عندهما في هذا
 بكل حال و صار كالذي
 لا يحتل الفسخ تعاوما عند
 ابي حنيفة رحمه الله فان اتفقا
 على الاعراض ووجب المسمى
 وان اتفقا على البين توقف
 الطلاق وان اتفقا انه لم يحضر
 مسمى ووجب المسمى ووقع
 الطلاق وان اختلفا قال قول
 قول من يدعي الاعراض
 وكذلك هدي نظائره

وأما إذا هزلا باصل المال اى يحسنه فذكرنا الدنانير تجبها وغرضهما الدراهم فان المسمى
 فى العقد هو الواجب عندهما فى هذا الوجه بكل حال سواء اتفقا على البناء او على
 الاعراض او على انه لم يحضرهما شئ او اختلفا لان الهزل غير مؤثر فاصل التصرف
 عندهما ولا فى المال تبعاً له فصار المسمى بمنزلة ما لا يحتمل الصبح ايضا تبعاً للاصل * وأما
 عند ابي حنيفة رحمه الله فان اتفقا على البناء توقف الطلاق على قبول المرأة المسمى بطريق
 الجدل واختيارها الطلاق لان الهزل لما كان بمنزلة شرط الخيار منع صحة قبول المرأة
 المسمى فى العقد فصار كأنه علق الطلاق بقبول الدنانير وهى لم تقبل فيؤتق الى القبول
 كفى شرط اختيار * وفى الوجوه الثلاثة الباقية وقع الطلاق ووجب المال اعتباراً بالجهد
 * واشير فى المبسوط الى ان الطلاق يقع ويجب المسمى بكل حال من غير ذكر خلاف
 * وكذلك هذا فى نظائر ما يثبت ثبوت الحكم والتفريع فى الخلع ثبوت الحكم والتفريع فى نظائره
 من الاعتناق على مال والصالح عن دم العبد يعنى الكل سواء فى الحكم والتفريع (قوله) وأما تسليم الشفعة
 اى بطريق الهزل * طلب الشفعة على ثلاثة اوجه * طلب الموائبة وهو ان يطلبها كاعلم
 بالبيع حتى لو لم يطلب على الفور بطلت شفعتها * والثانى طلب التقرير والشهاد وهو
 ان ينهض بعد الطلب ويشهد على البائع او على المشتري او عند العقار على طلب الشفعة
 فيقول ان فلانا اشترى هذه الدار وأنا شفيعها وقد طلبت الشفعة واطلها الآن فاشهدوا
 على ذلك ومنها الطلب تستمر شفعتها حتى لا تبطل بالتأخير بعد فى ظاهر الرواية * والثالث
 طلب الخصومة والتملك * فإذا سلم الشفعة هازلاً قبل طلب الموائبة بطلت شفعتها
 لان التسليم بطريق الهزل كالسكوت مختاراً اذ اشتغاله بالتسليم هازلاً سكوت عن طلب
 الشفعة على الفور ضرورة وانها تبطل بحقيقة السكوت مختاراً بعد العلم بالبائع لانه دليل
 الاعراض فكذا بالسكوت حكماً * وبعد اطلب والشهاد اى بعد طلب الموائبة وطلب
 الاشهاد التسليم بطريق الهزل باطل والشفعة باقية لان التسليم من جنس ما يبطل بخيار
 الشرط حتى لو سلم الشفعة بعد طلب الموائبة والتقرير على انه بالخيار ثلاثة ايام بطل
 التسليم وبقيت الشفعة لان تسليم الشفعة فى معنى التجارة لانه استبقاء احد العوضين على
 ملكه ولهذا يملك الاب والوصى تسليم شفعة الصبي عند ابي حنيفة وابى يوسف رحمه الله
 كما يمكن البيع والشراء له فيؤتق على الرضاء بالحكم والخيار يمنع الرضاء به فيبطل
 التسليم فكذا الهزل يمنع الرضاء بالحكم فيبطل به التسليم كما يبطل بخيار الشرط وتبقى
 الشفعة * وكذلك اى ومثل تسليم الشفعة ابراء التبرع فانه يبطل بالهزل حتى لو ابراء هازلاً
 لا يصح ويبقى الدين على حاله لانه لو قال ابراءك على ابنى بالخيار لا يسقط الدين لان فى الإبراء
 معنى التخليك ولهذا يرتد بارد والى معنى التخليك اشير فى قوله تعالى وان تصدقوا خير لكم
 فيؤثر فيه خيار الشرط فكذا الهزل يؤثر فيه لانه بمنزلة خيار الشرط * وكذا لو ابراء
 الكفيل هازلاً لا يصح مع انه مما لا يرتد بارد لانه يحتمل الصبح بدليل انه لو صالح الكفيل

وأما تسليم الشفعة فان كان قبل
 طلب الموائبة فان ذلك
 كالسكوت مختاراً قبل الشفعة
 وبعد الطلب والشهاد السلم
 باطل لانه من جنس ما يبطل
 بخيار الشرط وكذلك ابراء

على عين وهلكت العين اوردتها يعيب ينفع الصلح وتعود الكفالة فاذا كان كذلك يميل فيه الهزل فينص من الثبوت كالتيسار * كذا رأيت مكتوبا بخط شفي قدس الله روحه (قوله) * واما القسم الثاني اى من الاقسام الاربعة المذكورة فياول هذا الفصل * ذكر في المبسوط ولو تواضع على ان يتخبرا انها تسايما هذا العيد امس بالف درهم ولم يكن بينهما بيع في الحقيقة ثم قال البائع المشتري قد كنت بعتك عيدي هذا يوم كذا بكذا وقال الآخر صدقت فليس هذا بيع لان الاقرار خبر مقيم بين الصدق والكذب والخبر عنه اذا كان باطلا فلا اخبار به لا يصير حقا الا ترى ان قرية المقرين وكفر الكافرين لا يصير حقا باخبارهم به وههنا ثبت كون الخبر عنه كذبا بالمواضة السابقة فلا يصير حقا بالاقرار * ولو اجتمعا على اجازته بعد ذلك لم يكن بيعا لان الاجازة انما تلحق العقد المتعقد والاقرار كاذبا لا ينقصد العقد فلا تلحقه الاجازة * الا ترى انهما لو صنعا مثل ذلك في طلاق او عتاق او نكاح لم يكن ذلك نكاحا ولا طلاقا ولا عتاقا * وكذلك لو اقر بشئ من ذلك من غير تقدم المواضة لم يكن ذلك نكاحا ولا طلاقا ولا عتاقا فيما بينه وبين ربه عز وجل وان كان القاضي لا يصدق في الطلاق والعتاق على انه كذب اذا اقر به طابعا فثبت الفرق بين الاقرار والانشاء في هذه التصرفات مع التلحق كآيت مع الاكراه * لانه اى الاقرار يعنى صحته * يعتمد صحة الخبر به اى وجوده وتحققه في الماضي * والهزل يدل على عدم الخبر به في الماضي فينقض انعقاده اصلا * فصار ذلك كله اى الاقرار بما يحتمل الفسخ وبما لا يحتمل * من جنس ما يحتمل النقص من حيث ان الجميع يعتمد وجود الخبر به فيؤثر الهزل في الكل * الا ترى ان الاقرار بالطلاق والعتاق يبطل بالكره اصلا حتى كانت المرأة زوجته والعبد عبده كما كانا لما قلنا ان الاقرار خبر يتردد بين الصدق والكذب والاكراه دليل ظاهر على انه كاذب فيما يقر به قاصدا الى دفع الشر عن نفسه * فكذلك اى فكما يبطل بالاكراه يبطل بالهزل لانه دليل ظاهر على انه كاذب فيه اذ لو لم يكن كاذبا لما كان هذا الاقرار منه هزلا * بطلانا لا يحتمل الاجازة لان الاجازة تلحق بشئ ينعقد ويحتمل الصحة والبطلان وهذا الاقرار لم ينعقد موجبا لشيء اصلا لكونه كذبا وبالاجازة لا يصير الكذب صدقا بوجه فكان كبيع الحر بخلاف البيع او الاجازة هزلا لانه انشاء يعتمد انعقاده اهلية التكلم وصحة العبارة وقد تحققنا وهو محتمل للصحة والنصاف فيبوزان ينعقد موقوفا على الاجازة (قوله) لا بما هزل به جواب عما قال ان ينفي الردة على تبدل الاعتقاد ولم يوجد ههنا لوجود الهزل فانه ينافي الرضاء بالحكم فينبغي ان لا يكون الهزل بالردة كفرا كما في حال الاكراه والسكر فقال الهزل بالردة كفر لا بما هزل به لكن بعين الهزل يعنى انا لا تحكم بكفره باعتبار انه اعتقد ما هزل به من الكفر بل تحكم بكفره باعتبار ان نفس الهزل بالكفر كفر لان الهزل وان لم يكن راضيا بحكم ما هزل به لكونه هزلا فيه فهو جاد في نفس التكلم به مختار للسبب راض به فانه اذا سب النبي عليه السلام هزلا مثلا ودعا الله تعالى شريكا هزلا فهو راض بالتكلم به مختار لذلك

واما القسم الثاني وهو الاقرار فان الهزل يبطله سواء كان اقرارا انما يحتمل الفسخ او بالاً يحتمل لانه يعتمد صحة الخبر به والهزل يدل على عدم الخبر به فصار ذلك كله ما يحتمل النقص الا ترى ان الاقرار بالطلاق والعتاق يبطل بالكره اصلا فكذلك يبطل بالهزل بطلانا لا يحتمل الاجازة

لذلك وان لم يكن معتقدا لما يدل عليه كلامه والتكلم بمثل هذه الكلمة هازلا استخفاف
 بالدين الحق وهو كفر قال الله تعالى قل بالله وآياته ورسوله كنتم تستهزئون لا تعتذروا قد
 كفرتم بعد ايمانكم * فصار التكلم بالكفر بطريق الهزل مرتبا بين الهزل لاستحقاقه بالدين الحق
 * لا بماهزل به اى لا باعتقاد ماهزل به * الا ان اثرها اى اثر الهزل بالكفر واثر ما هزل به سواء
 في ازالة الايمان واثبات الكفر * بخلاف المكره على الكفر لانه غير راض بالسبب والحكم
 جميعا بل يحرمه على لسانه اضطرابا ودخلا للشرع بنفسه غير معتقده اصلا * ولا يقال ان
 الهازل لا يعتقد الكفر ايضا * لانقول هو معتقد للكفر لان ما يجب اعتقاده حرمة الاستخفاف
 بالدين وعدم الرضا به وللمرضى بالهزل معتقده كان كافرا كذا في بعض الشروح * فاما
 الكافر اذا هزل بكلمة الاسلام وتبراعضه هاز لا فيجب ان يحكم بايمانه في احكام الدنيا لان
 الايمان هو التصديق بالقلب والاقرار باللسان وقد باشر احد الركنين وهو الاقرار باللسان على
 سبيل الرضا والاقرار هو الاصل في احكام الدنيا فيجب بالحكم بالايمان بناء عليه كالكره على
 الاسلام اذا اسلم يحكم بالسلام بناء على وجود احد الركنين مع انه غير راض بالتكلم بكلمة
 الاسلام * وهو بمنزلة انشاء لا يقبل حكمه الرد والتراخي فانه اذا اسلم لا يحتمل ان يكون حكم
 الاسلام متراخيا عنه ولا يحتمل ان يرد اسلامه بسبب كابر داء لبيع بخيار العيب والرؤية فكان
 بمنزلة الطلاق والعناق فلا يؤثر فيه الهزل (قوله) واما القسم الرابع اى من اقسام العوارض
 المكتسبة فهو السفه * السفه في اللغة هو الخفة والعرك يقال تسفت الرياح الثوب اذا استخففته
 وحركته * ومنه زمام سفيه اى خفيف * وفي الشريعة هو عبارة عن خفة تعزى للانسان
 فقصمه على العمل بخلاف موجب العقل والشرع مع قيام العقل حقيقة كذا ذكر في عامة الشروح
 * وهذا التعريف يتناول ارتكاب جميع المحظورات فان ارتكباها من السفه حقيقة الا ان الشيخ
 رحمه الله قيد بقوله من وجه لان في اصطلاح الفقهاء غلب هذا الاسم على تبذير المال واتلافه
 على خلاف مقتضى العقل والشرع ولم يفهم عند اطلاقه ارتكاب معصية اخرى مثل شرب الخمر
 والزنا والسفوة وان كان ذلك سفها حقيقة فكانه يذكر هذا القيد بشراى ان غرضه تعريف
 السفه المصطلح الذي تكلم الفقهاء فيه وتعلق الاحكام به من منع المال ووجوب الجبر لاجمع
 انواع السفه ولهذا قصره بقوله وهو السرف والتبذير * الضمير راجع الى العمل اى منى بالعمل
 بخلاف موجب الشرع من وجه الى اخره * السرف والتبذير * لان اصل الرب يتعلق بقوله وان كان
 اصله اى اصل ذلك العمل مشروما * والسرف والاسراف مجاوزة الحد والتبذير تريق المال
 اسرافا * وذلك اى السفه لا يوجب خلافا في الاهلية لانه لا يخل بالقدرة ظاهرا اسلامه التركيب
 وبما تقوى الغريزة على حالها * ولا يابطا لبقا بنور العقل بكماله الا انه يكابر عقله في عمله فلا جرم
 يبقى مخاطبا بمات الله عز وجل فيخاطب بالادب في الدنيا بلامه يحازى عليه في الآخرة * واذا
 بقى اهلا لعمل امانة الله عز وجل ووجوب حقوقه بقى اهلا في حقوق البقاء وهى التصرفات
 بالطريق الاولى لان حقوق الله تعالى اعظم فانه لا تحصيل الاعلى من هو كامل الحال الا ترى ان الصبي
 اهلا للتصرفات مع انه ليس باهل لا يجب حقوق الله عز وجل وعمل امانته فمن هو اهل لتحمل

الثابت بطريق العقوبة شبهة بحصول الشرط من وجهه وهو اصابته نوع من الرشد بالعبادة سقطت لان العقوبة تسقط بالشبهة * وصار الشرط اى شرط الدفع في حكم الوجوه من وجهه بوجود دليله وهو استيفاء مدة العجر بمعنى على تقدير ان يكون حكما ثابتا بالنص غير معقول المعنى يسقط ايضا لان الشرط ثابت بالنص رشدت كذا في جدر شد ما فقد تحقق الشرط فوجب جزاؤه هو دفع المال اليه (قوله) واختلفوا في وجوب النظر للسفيه بحمله محجور راعن التصرفات واثبات الولاية له غير على ماله هو نالاه عن الضياع كما وجب للصبي والمجنون فقال ابو حنيفة رحمه الله لا يجوز الحجر عليه عن التصرفات لانه حر محتاط فيكون مطلق التصرف في ماله كاشيد فان كونه محتاطا يثبت اهلية التصرف اذا تصرف كلام ملزم واهلية الكلام بكونه يميز او الكلام المزم بكونه محتاطا وبالحرية ثبتت المالكية وبكون المال خالص ملكه ثبتت الحلية وبعدم مصدر التصرف من اهله في مجله لا يمنع نفوذ الامناع والسفه لا يصلح مانعا من نفوذ التصرف لان بالسفه لا ينقص العقل ولكن السفيه يكبر عقله في التبذير مع علمه بفساده وفساد عقوبته فلم يحزن ان يكون السفه سببا للنظر لكونه مصيبة * والدليل ان السفيه محبس في ديون العباد بطريق العقوبة ولا يسقط عنه الخطاب بحق الشرع حتى يعاقب على تركها * ولا يبطل في ذلك اى في اذ كرنا من حقوق الشرع وحقوق العباد عباراته حتى صرح طلاقه * ومتاقه وتكاد ونذره وبينه واقراءه على نفسه بالاسباب الموجبة للعقوبة * ولا يعطل عليه اسباب الحدود والعقوبات حتى لو شرب الخمر او زنى او سرق او قتل انما تعاد اقام عليه الحدود ويجب عليه التقصاض وهذه العقوبات تدرى بالشبهات فلو لم يبق السفه معتبرا بعد البلوغ عن عقل في ايجاب النظر لكان الاولى ان يترفع فيما تدرى بالشبهات ولو اجاز الحجر عليه بطريق النظر لكان الاولى ان يحجر عليه عن الاقرار بالاسباب الموجبة للعقوبة لان ضرره يلحق نفسه والمال تابع لنفسه فاذا لم يتنظر له في دفع الضرر عن نفسه من ماله اولى * قال ابو يوسف ومحمد والشافعي رحمه الله يجوز الحجر عليه بهذا السبب عن التصرفات المحتملة لفسخه وهى ما يبطله الهزل دون ما يبطله كالنكاح والطلاق ونحوهما الا ان ابا يوسف ومحمد رحمه الله قالان الحجر عليه على مثيل النظر له وقال الشافعي رحمه الله على سبيل الزجر والعقوبة * ويظهر الخلاف فيما اذا كان مفسدا في دينه مصليا في ماله كالفاسق فنده يحجر عليه بهذا النوع من الفساد بطريق الزجر والعقوبة ولهذا لم يجعل الفاسق اهلا لولاية وعندهما لا يحجر عليه * احتج ابو يوسف ومحمد رحمه الله بقوله تعالى فان الذى على الخلق سقيا و ضعيفا اولايستطيع ان يعمل هو قليل وليه بالعدل نص على اثبات الولاية على السفيه وذلك لا يتصور الا بعد الحجر عليه وباروى ان عبد الله بن جعفر رضى الله عنهما كان يضى ماله في اتخاذ الضيقات حتى اشتري للضيافة دارا بمائة الف وفي رواية ياربين الف دينار فطلب على من عثمان رضى الله عنهما ان يحجر عليه فقال الزبير بن العوام لعبد الله اشركني فيما شركه فيبلغ ذلك عثمان رضى الله عنه فقال كيف احجبر على رجل شريكه الزبير وهو كان معروفا بالكياسة في التجارة ثبت انهم كانوا يرون الحجر بسبب التبذير * وان السفيه مبذر في ماله فصحح عليه نظر الكالصي بل اولي لان الصبي انما يحجر عليه لتوهم التبذير وهو متحقق ههنا فلا ن يكون محجورا عليه كان اولى * وكان هذا الحجر بطريق النظر واجبا حقا للمسلمين فان ايا بكر الجصاص رحمه الله كان يقول ضرر السفه يعود الى الكفاية فانه لما افنى ماله بالسفه

واختلفوا في وجوب النظر
للسفيه فقال ابو حنيفة رحمه
الله لما كان السفه مكابرة
وتركاه هو الواجب عن علم
ومعرفة لم يحزن ان يكون سببا
لنظر الا يرى انه من قصر
في حقوق الله عز وجل مجانة
وسفها لم يوضع عنه الخطاب
نظرا بل كان مؤكدا لازما وقد
يحبس عقوبة ولا يوضع عنه
الخطاب ولا يبطل في ذلك
هباراته ولا يعطل عليه اسباب
الحدود والعقوبات

والتي تضرر وبالاعلى الناس وباعلى اعليهم يستحق التفتن من بيت المال والخير على الحر لدفع الضرر
عن العامة ومشروع الاجاع كافي الفتى الما جن والطيب الجاهل والكاري الفاسد وحقاه لدينه
للسفاه لانه وان كان ماصيا لسفاهه فهو مستحق النظر باعتبار اصل دينه فانه بالنظر الى اصل دينه
حيب الله تعالى ولهذا الوما يصلي عليه وكذا كل ماسق حقلا اسلامه والدليل على الامر بالمعروف
والنهي عن المنكر فانه شرعا بطريق النظر للمأمور والنهي حق الدين والمسلمين (قوله) لالسفاه
اشاره الى الجواب عما قال ابو حنيفة رحمه الله السفه جنائيه منه فلا يستحق به النظر وعما قال الشافعي
رحمه الله السفه جان فيستحق الخبر بطريق العقوبة لا بطريق النظر فقال النظر له واجب لا باعتبار
ان الجنائيه مستدعية للنظر ولكن باعتبار ان العبد المسلم يستحق النظر في ماله احواله عند السفه نفوته
النظر وتظهر الحاله التي تمس الحاجة الى وجوب النظر له فظهر الشرع له في هذه الحاله لوجود المعنى
الداخي الى النظر الا يرى ان العفو عن صاحب الكبيرة حسن حتى كان العفو عن القصاص وعن كل
جنائيه مندوب اليه قال تعالى فمن عني له من اخيه شيء فاتباع بالمعروف . فمن عفا واصلح فاجره على الله
وكذا العفو عن في الآخرة حسن وان مات مصر على الكبيرة من غير توبه عند اهل السنة حتى جاز
ان يدخله الله الجنة بفضل له وكرمه من غير تقديم عقوبة في غلاتوف المعتزلة وقاساه منع المال فان منع
المال عنه كان بطريق النظر ليقى مصون عن التلف ولا يضيع بالتبذير والاسراف فكذلك الخبر عليه لان
منع المال غير مقصود ليعين بل لا يقاملكد ولا يحصل هذا المقصود مالم يقطع لسانه عن ماله نصرافا
فانه اذا كان مطلقا للتصرف لا يفيد منع المال شيئا وانما يكون فيه زيادة مؤنة وكلفة على الولي في حفظ
ماله الى ان يلقه بتصرفه وانما لم يثبت الخبر في حق الطلاق والعناق والتكاح ونحوه لان المحجور
عليه لسبب السفه في التصرفات كالهائل فان الهزل يخرج كلامه على غير نفع كلام الاعتلاء مقصده اللعب
به دون مواضع الكلام لانه نقصان في عقله فكذلك السفه يخرج كلامه في التصرفات على غير نفع
كلام العقل لا اتباع الهوى ومكابرة العقل لان نقصان في عقله فكل تصرف لا يؤثر فيه الهزل كالنكاح
والطلاق لا يؤثر فيه السفه ايضا وكل تصرف يؤثر فيه الهزل وهو مما يحتل الضمير فيه السفه
(قوله) وقال ابو حنيفة رحمه الله يعني في الجواب عن كلامهما ان النظر من هذا الوجه هو انه مستحق
لنظر بعد الجنائيه جائزا لا واجب كافي صاحب الكبيرة يجوز العفو ولا يجب ومن اصلهما ان الخبر
واجب فلا يصح الاستدلال ثم النظر على هذا الوجه انما يحسن اذا لم يتضمن ضررا فاق هذا النظر
هنا قد تضمن ذلك كما ذكر في الكتاب . بخلاف منع المال عنه لانه انما ثبت بالنص غير معقول المعنى
لما بينا فلا يمكن تعديته الى غيره . ولانه ثبت بطريق العقوبة عند بعض مشايخنا لا بطريق النظر فان
سببه جنائيه وهو مكابرة العقل واتباع الهوى والحكم المتعلقة به وهو منع المال يصلح جزاء
كاتباع المال فيفعل جرأ . فان عرقنا سائر الاجزى بهذا الطريق وهو اننا نظرن الى سبب
فوجدناه جنائيه ونظرنا الى الحكم فوجدناه صالحا للعقوبة فبينما عقوبة كالجلد في الزنا وقطع
اليدين السرقة اذا ثبت انه عقوبة لا يمكن تعديته الى منع اللسان وقصر العبارة لان القياس لا يجري
في العقوبات ولا ليقال ان المنع لو كان عقوبة لفوض الى الامام والا وليا هم المخاطبون به دون الامم
لانا نقول هو عقوبة تعزير وتأديب لاحد فيجوز ان يفوض الى الاولياء في تعزير العبيد والامام
ولكن سلمنا ان النص معقول المعنى وانه معقول بعلته النظر لا بالعقوبة لان سلم جواز قياس الخبر

وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما
الله النظر واجب حق للمسلمين
وحقاه لدينه لالسفاه الا يرى
ان العفو عن صاحب الكبيرة
حسن في الدنيا والآخرة وان
اصر عليها وقاساه منع المال
وقال ابو حنيفة رحمه الله
النظر من هذا الوجه جائزا
واجب كافي صاحب الكبيرة
وانما يحسن اذا لم يتضمن ضررا
فوقه وهما يتضمن ضررا
فوقه وهو وقف اهليته
والحاقه بالصبيان والاجانين
والبهائم بخلاف منع المال
لما قلناه غير معقول ولانه
عقوبة لا يحتمل المقايضة ولا
البدل لا دعي نعمة زائلة
والاسان والاهلية نعمة
اصلية فينبط القياس
لا يباطل اعلى التمتين باعتبار
ادانها وقالا هذا الامور
صارت حق للمسلمين فقامه فاذا
ادى الى الضرر وجب الرد
لدفع الضرر عن المسلمين
وان لم يكن المسلمين حق
في عين المال

على المنع ايضا لعدم المساواة لان منع المال ابطال نعمة زائدة عليه وهي البدو الحاققة بالفقره وأثبت
الحجبر ابطال ولايته واهليته والحاققة بالهيام وهي نعمة اصلية لان الانسان يمتاز من سائر الحيوان بالبيان
فبان جواز الحاق ضرر يسير به في منع نعمة زائدة والحاقه بالفقره لتوفير النظر عليه لا يستدل على
جواز الحاق الضرر العظيم به بتفويت النعمة الاصلية والحاقه بالهيام لعنى النظره * والجواب
عن الامة ان المراد من السفيه على ما قيل هو الصبي الذي عقل فان بعض تصرفاته يخرج عن نهج
الاستقامة ومن الضعيف الصبي الصغير ومن الذي لا يستطيع ان يعمل المجنون * وقيل المراد من السفيه
هو المبذر الذي اختلفنا فيه ولكن المراد من الولي هو ولي الحق لا ولي السفيه وفي الامة كلام طويل
* وعن الحديث ان عليا رضي الله عنه لم يطلب الحجبر بسبب السفيه بدليل ان عثمان رضي الله عنه ترك
الحجبر بسبب اشراكه اذ يروى من يرى الحجة لا يترك عقل هذا العذر فان العن الواقع في العقد لا يرتفع
بإشراك الغير ولكن يحتمل ان عليا رضي الله عنه رآه اسرافا حين اتفق مالا عظيما في شراداروه هي
حظ الدنيا لا ممتنى اتفق على هذا الوجه في كل حظوظ الدنيا ربما يقصر في حفظه في الآخرة ثبت
ان ذلك كان على سبيل التحذير * وعن قولهم لافائدة في منع المال مع اطلاق التصرف ان السفيه انما
يبلغ ماله عادة في التصرفات التي لا يتم الاثبات اليه على المال من اتخاذ الضيافة والهبة والصدقة فاذا
كانت بمقدور صورة عن المال لا يتمكن من تنفيذ هذه التصرفات فيحصل المقصود بمنع المال منه وان كان
لا يحجر عليه * ثم اجاب الشيخ لهما بما قال اوحنيفة رحمه الله ميلاندى قولهما بقوله وقال اهذه
الامور يعنى البد واللسان والاهلية * صارت حق العبد رقباه يعنى ثبتت هذه الامور للعبد لاجل
ان يرتقى بها العبد فاذا ادى ثبوت هذه الامور الى الضرر في حقه وفي حق المسلمين * وجب
الرد اى رد هذه الاشياء لدفع الضرر عن نفسه كيلا يصير ثبوتهام عاذا على موضوعه بالقض
* ولدفع الضرر عن المسلمين وفي بعض النسخ بدون الواو وهو الاظهر * وقوله وان لم يكن للمسلمين
حق في عين المال اى مال السفيه اشارة الى رد ما اجيب عن قولهما فانها لما قالوا النظر واجب بالحجبر
حقا للمسلمين * اجيب عنه بانه لا ضرر في حقهم لانه يتصرف في خالص ملكه لاحق لاحد فيه فلا
يجب الحجبر فردا ذلك الجواب وقال انه وان تصرف في خالص ملكه لاحق للمسلمين في ماله يؤدي
تصرفه الى الاضرار بالمسلمين في المال فيجب دفعه عنهم بالحجبر في الحال * وهذا اى وجوب الرد
لدفع الضرر عن المسلمين قياس ما روى عن ابي يوسف رحمه الله فيمن تصرف في خالص ملكه بما
يضر جيرانه منع حتى لو اتخذ طاحون نذلا لجرة منع * ولو نصب منو الا لا استخراج الاريسم من الفيلق
فليجيران المنع اذا تضرروا بالسخان ورايحة الديدان * ولجيران منع دقائق الذهب لتضررهم به
* وكذا النداف اذا كان ضرره يتنازع كذا في مختصر المنية من غير ذكر خلاف * ثبت ان شرعية
الحجبر على السفيه عندهما بطريق النظر (قوله) وانما يجب ان ينظر الى ما فيه نظره ابا يعنى لا يحل
السفيه عندهما كالهزل في جميع التصرفات والا لصبي ولا كالمريض بل المعترف في حقه توفير النظر عليه
لان الحجبر ثبت لعنى النظره فيجب عليه بطريق النظر * فاذا اعتق عبد اقتضعت له ان
الحجبر على الكاهل ولكن يعنى في قيمته عند محمد رحمه الله لان الحجبر ثبت بمعنى النظره فيكون بمنزلة
الحجبر على المريض لغرمائه وورثته وذلك وجبت السعاية لغرماء في كل القيمة ولورثته في ثلث القيمة

وهذا قياس ما روى عن ابي
يوسف رحمه الله فيمن تصرف
في خالص ملكه بما يضر
جيرانه منع حتى لو اتخذ طاحون
نذلا لجرة منع حتى لو نصب منو
الا لا استخراج الاريسم من الفيلق
فليجيران المنع اذا تضرروا بالسخان
ورايحة الديدان * ولجيران منع
دقائق الذهب لتضررهم به * وكذا
النداف اذا كان ضرره يتنازع كذا
في مختصر المنية من غير ذكر خلاف
* ثبت ان شرعية الحجبر على
السفيه عندهما بطريق النظر (قوله)
وانما يجب ان ينظر الى ما فيه نظره
ابا يعنى لا يحل السفيه عندهما كالهزل
في جميع التصرفات والا لصبي ولا
كالمريض بل المعترف في حقه توفير
النظر عليه لان الحجبر ثبت لعنى
النظره فيجب عليه بطريق النظر *
فاذا اعتق عبد اقتضعت له ان
الحجبر على الكاهل ولكن يعنى في
قيمه عند محمد رحمه الله لان
الحجبر ثبت بمعنى النظره فيكون
بمنزلة الحجبر على المريض لغرمائه
ورثته وذلك وجبت السعاية لغرماء
في كل القيمة ولورثته في ثلث
القيمة

إذا لم يكن عليه دين رد الحق بقدر الامكان فكذلكها **❦** وان جاءت جارية بولد فادعاه ثبت نسبه منه وكان
الولد حراً الأسيل عليه والجارية ام ولد للأسيل عليها احد بعد موتها لانه توفير النظر في الحاقه بالمصلح في
حكم الاستيلاء لحاجته الى اتمام نسله وصيانة مائه فيلحق في هذا بالربض المديون اذا ادعى نسب
ولد جاريته كان هو في ذلك **❦** الصحيح حتى انها تعتق من جميع ماله بموته ولا تنسب هي ولا ولدها في شيء
لان حاجته مقدمة على حق غريمه **❦** ولو اشترى هذا المجهور عليه ابنه وهو معروف وقبضه
كان شراؤه **❦** فاسد واعتق الغلام حين قبضه ويجعل في هذا الحكم بمنزلة شري المكره فيثبت له الملك
بالقبض ويعتق عليه لانه ملك ابنته ثم يسعى في قيمته للبايع ولا يكون البايع في مال المشتري شيء من ذلك
لانه وان ملكه بالقبض فالنزام الثمن او الهبة منه بالقد غير صحيح لافيه من الضرر عليه فهو في هذا
الحكم ملحق بالصبي **❦** ولو حلف بالله او نذر تدور امن هدى او صدقة لم ينفذه القاضي شيئا من ذلك
ولم يدعه يكفر ايمانه لانه مجبور عليه عن التصرف في ماله فيأبى رجع الى الانلاف فهو ملحق بالصبي
في هذا الحكم ايضا ولكنه يصوم لكل عيّن حنث فالثالثة ايام متتابعة وان كان هو مالكا لان يده
مقصورة عن ماله فهو بمنزلة ابن السيل المتقطع عن ماله فله ان يكفر بالصوم (قوله) وهو اى الجبر بسبب
النظر عندهما انواع **❦** جبر بسبب السفه مطلقا يعنى سواء كان اصليا بان بلغ سفها او عارضا بان حدث
بعد البلوغ رشيدا **❦** وذلك اى هذا الجبر ثبت عند محمد بنسب السفه بدون جبر القاضي اصليا كان
او عارضا لان الدلالة قد قامت لتاعلى ان السفه في ثبوت الجبر به نظير الجنون والعته والصغر والرق
والجبر ثبت بنفسها من غير حاجة الى قضاء القاضي فكذلك بالسفه **❦** و ابو يوسف رحمه الله يقول لا يصير
مجهورا عليه مالم يجبر عليه القاضي في الوجهين لان الجبر عليه لعنى النظر له وهو متردد بين النظر
والضرر ففي ابقاء الملك له نظرو وفي اهدار قوله ضرر ومثل هذا لا يترجم احدا لجانب منه الا بقضاء
القاضي **❦** بوضحه ان السفه ليس بشئ محسوس وانما يستدل عليه بان يغيب في التصرفات وقد يكون
ذلك للسفه وقد يكون حيلة لاستحلاب قلوب الجاهل من فاذا كان احتملا مترددا لا يثبت حكمه الا بقضاء
القاضي بخلاف الصغر والجنون والعته **❦** ولان الجبر بهذا السبب يختلف فيه بين العلماء فلا يثبت الا بقضاء
القاضي كالجبر بسبب الدين **❦** فلو ادرك سفها فلم يرفع امره الى القاضي حتى باع شيئا من تركته والدواء اقر
يدون و هو ب هبات وتصدق بصدقات صح جميعها عند ابي يوسف خلا فاحمد رحمه الله **❦** والنوع الثاني
من الجبران المديون اذا امتنع عن بيع ماله لقضاء الدين باع القاضي عليه امواله وروضا كان وعقارا عند
وعند ابي حنيفة رحمه الله لا يبيع عليه ماله الا احد التقدين بالاخر استحسانا لقضاء دينه احتجما في ذلك بحديث
معاذ بن ابي عمار **❦** فانه ركبته الله صلى الله عليه وسلم ماله وقيم ثمنه بين غريمه
بالخصص **❦** وقال عمر بن الخطاب رضي الله عنه في خطبته يا اكم و الدين فان اولهم و آخره حزن وان اسيعف جميعه
فرضى من دينه وامانته ان يقال قد سبق الحاج فادان مرضا فاصبح وقد رين عليه الا انى بايع عليه ماله
وقسم ثمنه بين غريمه بالخصص بمن كان له عليه دين فليدفعوا لم ينكر عليه اخذ من العجايف فكان هذا
اتفاقا منهم على انه باع على الدين ماله **❦** وبان يبيع المالك لقضاء الدين من ثمنه مستحق عليه بدليل انه
يجبس اذا امتنع منه وهو ما تجرى فيه النيابة والاصل ان من امتنع عن ايفاء حق مستحق عليه وهو ما
يجرى فيه النيابة تاب القاضي ثابه كالذي اذا اسلم عبده فاني ان يبعه باعه القاضي والعين بعد مضي المدة

وهو انواع عندهما جبر
بسبب السفه مطلقا وذلك
يثبت عند محمد رحمه الله
بنفس السفه اذا حدث بعد
البلوغ او بلغ كذلك وقال
ابو يوسف رحمه الله لا بد من
حكم القاضي لان باب النظر
الى القاضي **❦** والنوع الثاني
اذا امتنع المديون عن بيع
ماله لقضاء الدين باع القاضي
عليه امواله والعروض
والعقار في ذلك سواء ذلك
ضرب جبر **❦**

اذا انى ان يشار فها تب القاضى مناه فى التفريق بينهما هو ابو حنيفة رحمه الله استدله بقوله تعالى لا تأكلوا
اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض منكم وبيع المال على المدينين بغير رضاه ليس
بجارية عن تراض هو وان يبيع المال بغير مستحق عليه فان المستحق عليه قضاء الدين ببيع المال غير متعين
لقضاء الدين فانه يتمكن من قضاؤه بالاستيلاء والاستقراض وسؤال الصدقة من الناس فلا يكون للقاضى
تعيين هذه الجهة عليه مباشرة ببيع ماله عند امتناعه كالأجارة والزواج هو والدليل عليه انه يحبس
بالانفاق ولو جاز له بيع ماله لم يشتغل بحبسه لما فيه من الاضرار به وبالقرمى تأخير وصول حقهم اليهم
فلامعنى الحبس اليه بدون الحاجة هو وهذا بخلاف عبد الله الذى اذا سلم لان عند اصرار المولى على الشريك
اخراج العبد عن ملكه مستحق عليه بعينه فينبى القاضى مناه هو وكذلك فى حق المدين المتحقق بحقه
عن الامسك بالمرء واستحق عليه التبرج بعينه فاما باده احد النقد بن الاخريان كان عليه دراهم
وماله دنانير فى القياس ليس له ان ياتر هذه المصارف لاني ان هذا الطريق غير متعين لاهو مستحق
عليه وهو قضاء الدين هو وفى الاستحسان بفعل ذلك لان الدراهم والدنانير جنسان صورة وجنس
واحد معنى ولهذا يضم احدهما الى الاخر فى حكم الزكاة ولو كان ماله من جنس الدين صورة كان
للقاضى ان يقضى به دينه فكذلك اذا كان ماله من جنس الدين معنى ولكن لا يكون لصاحب الدين ولاية
الاخذ من غير قضاء كالمو طفر بجنس حقه لانها جنسان صورة وان كانا جنسا واحدا حكمهما لعدم المجانسة
صورة لا يترد صاحب الدين باخذ مو لوجود المجانسة معنى كان للقاضى ان يقضى دينه به هو وتأويل
حديث معاذ رضى الله عنه انه عليه السلام اتباع ماله بسؤاله لا تعلم يكن وما يدنيه فقال رسول الله صلى الله
عليه وسلم ان تولى ببيع ماله لينال ماله بركة رسول الله صلى الله عليه وسلم فيصير وما يدنيه هو وهذا لان
عندهما يامر القاضى المدين ببيع ماله او لا اذا اتمعت فيئذ ببيع ماله ولا يظن بمعاذاته كان ياتى امر
رسول الله صلى الله عليه وسلم اياه ببيع ماله حتى يحتاج ببيعه عليه بغير رضاه فانه كان سمحا جوادا لا يمنع
احدا شيئا ولا جهر ركبته المدين فكيف يمنع من قضاؤه دينه بماله بعد امر رسول الله صلى الله عليه وسلم
والمشهور فى حديث اسيف ان عمر رضى الله عنه قال انى قاسم ماله بين فرمايه افيصل على ان ماله كان
من جنس دينه وان ثبت البيع فاما كان رضاه الا ترى ان عندهما القاضى لا يبيعه الا عند طلب الفرمايه
ولم يقل ان الفرمايه باليه بذلك وانما المقول انه اتداهم بذلك وامرهم ان ينفذوا اليه فدل انه
كان ذلك برضاه كذا فى المبسوط. (قوله) والثالث ان يخاف على المدين الى اخره
اذا خيف على من ركبته المدين ان يلجى ماله بطريق الاقرار او البيع فطلب الفرمايه من
القاضى ان يحجر عليه لا يحجر القاضى عليه عند ابي حنيفة رحمه الله وعندهما يحجر
عليه وبعد الحجر لا ينفذ تصرفه فى المال الذى كان فى يده عند الحجر وينتدصر
فانه فيما يكتسب من المال يعدم وفى هذا الحجة نظر المسلمين فاذا جاز لحجر عليه عندهما بطريق النظر له
فذلك يحجر عليه لاجل النظر للمسلمين هو وعند ابي حنيفة رحمه الله كالا يحجر على المدين نظر الا لا يحجر
عليه نظر الفرمايه فى الحيلولة بينه وبين التصرفات فى ماله من الضرر عليه وانما يحوز النظر لفرمايه
بطريق لا يكون فيه الحاق الضرر به الا بتدبر ما ورد الشرع به وهو الحبس فى الدين لاجل ظلمه الذى
تحقق بالاستناع من قضاء الدين مع تمكنه منه وخوف الجحيم ظلم هو موم منه فلا يجعل كالتحقق ثم الضرر
فى اهدار قوله فوق الضرر فى حبسه ولا يستدل بثبوت الادنى على ثبوت الاعلى كمنع المالك من

والثالث ان يخاف على
المدين ان يلجى ماله ببيع
او اقرار فيحجر عليه على
ان لا يصح تصرفه الا مع
هؤلاء الفرمايه وارجل
غير فقيه فان ذلك واجب
ليعلم ان طريق الحجر عندهما
النظر للمسلمين فاما ان يكون
السف من اسباب النظر
فلا لكنه بمنزلة العضل من
الاولياء

السقيم مع الجرح ثم هذا الجرح عندهما لا يثبت الإبقاء للقاضي ومحمد رحمه الله يفرق بين هذين
 الأول فيقول هذا الجرح لاجل النظر للمراء فيتوقف على طلبه وذلك لانه لا يثبت الإبقاء للقاضي والجرح
 على السفيه لاجل النظر له وهو غير موقوف على طلب أحد ثبت حكمه بدون القضاء فثبت بما ذكرنا من
 إيجاب الجرح في هذين الوجهين أن طريق الجرح عندهما هو النظر للمسلمين لأن تكون نفس السفيه الذي
 هو معصية من أسباب النظر فإن السفيه لم يوجد في هاتين الصورتين وقد وجب الجرح لنظر للمسلمين هو
 معنى قوله وإن جرح غير سفيه إلى آخره لكنه أي السفيه بمنزلة العضل أي المنع من الأولاد في أنه يجب
 الجرح لنظر القبر فإن الولي إذا امتنع عن زواج المرأة عند خطبة الكفو وخيف فوته زوجهما القاضي
 منه ويصير الولي محجوراً سقطت الولاية في هذا العقد حتى لم تكن له ولاية إبطاله نظر المرأة لأن يرون
 العضل الذي هو ظلم من أسباب النظر له فكذلك السفيه إذا تلف ماله بحجر عليه نظر المسلمين لأن يكون
 السفيه بنفسه من أسباب النظر له (قوله) القسم الخامس أي من العوارض المكتسبة وهو السفر السفر
 قطع المسافة لغة وفي الشريعة هو الخروج على قصد المسير إلى موضع يبتغيه وبين ذلك الموضع
 مسيرة ثلاثة أيام فما فوقها سائر الأبل ومشى الأقدام على ماعرف يعني في البسوط وغيره أن
 ما ذكرناه هو المختار وإن قوله عليه السلام بمسح القبر وما وليه المسافر ثلاثة أيام ليليليل على هذا
 التقرير المذكور وهو حديث مشهور وأنه لا ينافي شيئاً من الأهلية أي لا يحل بها وجه بقاء القدرة
 الظاهرة والباطنة بكماله ولا يمنع شيئاً وجوب شيء من الأحكام نحو الصلوات والزكاة والصوم
 والحج وغيرها لكنه جعل في الشرع من أسباب التعقيب بنفسه مطلقاً أي من غير نظر إلى كونه موجبا
 للمشقة أو غير موجب له لأنه أي السفر من أسباب المشقة لا محالة يعني في الغالب حتى لو تفرع سلطان
 من بستان إلى بستان في خدمه وأعواله لحقه مشقة بالنسبة إلى حال أمانته فلذلك اعتبر نفس السفر سبباً
 للرخص وأقيم مقام المشقة بخلاف المرض حيث لم يتعلق الرخصة بنفسه لأنه متنوع إلى ما يضر به
 الصوم وإلى ما لا يضر به بل ينفعه فلذلك تعلقت الرخص بالمرض الذي يوجب المشقة بازدياد المرض لا بما
 لا يوجبه إلا ترى أنه لو حدث به بر من حال الصوم لا يمكن أن يرخس له بالأطوار مع أنه من الأمراض
 الضعيفة فقررنا أن الحكم غير متعلق بنفس المرض كما أنه بعض أصحاب الحديث واختلف في أثر السفر
 في الصلوات فآثره في حق الصلوات عندنا إسقاط الشطر من ذوات الأربع حتى لم يبق إلا كمال مشروما
 أصلاً فكان ظهر المسافر وفجره سواء وعند الشافعي رحمه الله حكم السفر بثبوت حق الترخص له
 بأن يصلي ركعتين إن شاء كافي الأضطرار حتى لو لم يشأ لم يجزه إلا الأربع وإذا غابت الزمة قضاء الأربع عنده
 وقدم وضع الشيخ رحمه الله هذه المسئلة هنا غاية الإيضاح وقدم بيانها في باب العزيمة والرخصة
 فلا يحتاج إلى زياده شرحه دليلان ظاهران من النص والمعقول ودليلان خفيان منهما إضاه القصر
 أصله قاتل مقاتل كان النبي صلى الله عليه وسلم يصلي بمكة ركعتين بالعداء وركعتين بالعشي فلما رحب به إلى
 أسماء أمه بالصلوات الخمس فصارت الركعتان للمسافر والمقيم أربع كذا في التيسير النص والنص
 في حال الأمانة دون السفر أن الله تعالى تصدق عليكم فأقبلوا صدقته يعني القصر المتعلق بالسفر صدقة
 من الله تعالى عليكم فأعملوا بها واعتقدوها والقصر المذكور في الكتاب المعلق بالخوف غير هذا القصر
 وهو قصر الأحوال على ما ينهيه لا يحتمل الرد لان إثبات حق يحتمل التملك من الله تعالى لا يحتمل الرد

القسم الخامس وهو السفر
 السفر هو الخروج المديد
 وإدائه ثلاثة أيام وليلها على
 ماعرف وأنه لا ينافي شيئاً من
 الأهلية ولا يمنع شيئاً من
 الأحكام لكنه من أسباب
 التعقيب بنفسه مطلقاً لأنه من
 أسباب المشقة لا محالة بخلاف
 المرض لأنه متنوع على
 ما قلنا واختلفوا في أثره في
 الصلوات فهو عندنا سبب
 لوضع أصلاً حتى أن ظهر
 المسافر وفجره سواء لا يحتمل
 إزيادته عليه

والسابع رجه الله هو سبيل حصه في بطل العزيمة **١٤٩٧** * اسقاط ذلك حق وضع عنامل وضع الاصر والاخلال قال عمر رضي
 فاحدهما ان القصر اصل والاكمال زيادة قلت ما يشق رضی الله عنها فرضت الصلوة ركعتين ركعتين قوت في السفر وزيدت في الحضر
 والاصل لا يخلو المزياد بالاصل والثاني انا وجدنا الفضل على ركعتين اداء التيمم عليه وان تركه لا ينافي عليه وهذا حد البناء وما
 الوجهان الخفيان احدهما ان ههنا خصصة **١٤٩٧** * اسقاط ذلك حق وضع عنامل وضع الاصر والاخلال قال عمر رضي

الله عنه يا رسول الله ما لنا نقصر
 وقدامنا فقال النبي عليه السلام
 ان الله تعالى تصدق عليكم
 بصدقة فاقبلوا صدقة وحق
 الصلوة علينا حتى لا يجرى
 التملك ولا مالية فيه وكانت
 صدقة اسقاطا لعضائها لا
 الراد رايته عفو الله عن الاتام
 وبهتة العقن من النار لا يحتمل
 الردها امر يعرف ببداهة
 العقول بخلاف الصوم لان
 النص اوجب تأخير به
 لاسقوطه في حق رافضه
 اذ هو ثبت انه رخصة تأخير
 وفي الصلوة رخصة اسقاط
 وفتح قاعد ما دأه الثاني ان
 العبودية بنافي المشية المطلقة
 والاختيار الكامل وانما ذلك
 من صفات الباري جل جلاله
 وانما العبد اختيار ما يرتقي به
 والله تعالى الاختيار المطلق
 بفعل ما يشاء بلا رفق يعود اليه
 ولا حق يلزمه الا اراد
 الخالف اذا احتج في العين خير
 بين انواع الثلاثة من الكفارة
 رفق مختار مو في مستنالو
 ثبت له الاختيار بين القصر
 والاكمال لكان اختيارا في
 وضع الشرع لانه لا رفق له بل
 الفرق والتيسر متعين في
 القصر من كل وجه فاذا لم
 يضمن الاختيار رفقاً كان

كالارت فاسقاط حق لا يحتمل التملك اولى ان لا يحتمل الرد وهذا بخلاف ابراهيم الدين من العباد حيث
 يحتمل الرد لان فيه معنى التملك من وجه لان الدين من وجه دون وجه فلا يكون اسقاطا محضا
 فيعوز ان يرتد بارد عناية التملك وان لم يوقف صحته على القبول ولا يحتمل اسقاطا فاما هذا
 فاسقاط محض فلا يحتمل الرد بوجه لا يتم بالقطع وهو جواب عن تمسك الخصم بهذا الحديث
 فانه قال تمام صدقة واسما بالقبول فيترك الترخص على القبول فاجاب بما ذكر * لكان اختيارا
 في وضع الشرع يعني لو علق الترخص باختياره على معنى انه شاء قبل وان شاء لم يكن اسقاطا نصيب
 شريعة مفوض الى رأي العباد صا كان الشارع قال اقصروا ان شئتم وهذا امر لانظير له فامر الله
 تعالى من ندب او اباحه او وجوب غير متعلق برأي العبد بل حكمه نافذ في الحال ولو علق به لم يكن
 شرعا في الحال كالطلاق المعلق بالمشية واذا شاء العبد كان الثبوت مضافا الى المشية كافي للطلاق
 المعلق بالمشية بخلاف سائر الشروط لان التعلق بالمشية تملك ولا يجوز اضافة نصب الشريعة الا
 الى الله عز وجل اورس له عليهم السلام بخلاف صدقة العباد فانها متعلقة باختيار التصديق عليه لان
 ولاية التصديق غير نافذة فلها تعلق به ام بصيرة الصلاة ركعتين او اربعاً فليس النبال الاداء لنا
 ومباشرة العمل من سفر واقامة دون اثبات الاحكام ولا يلزم عليه ثبوت الخيار بين المشروعين كما
 في الجملة مع الظاهر في حق العبد المأذون وكافي انواع الكفارة لان خياره هناك في تعيين المشروع
 لا في اقل المشروع اما هنا فليس مشروع الوقت الاصلية واحدة مقصورة او كاملة فحق تعين
 القصر مشروع وما لم يبق الاكمال لا يملك بالاجتماع كالظهر مع العصر في وقت واحد * وهذا لان
 السفر متى اوجب القصر طاريا لم يبق الا اربع كالاراء من بعض الدين اذا اوجب السقوط لم يبق
 الكمال الا بالرد فكذلك هنا لا تكمل الصلوة الا بهذا الشرع وما بعده من الولاية * وهذا
 اي اثبات الخيار على وجه يؤدي الى الشريعة في وضع الشرع غلط ظاهر * الا ترى وضع قوله
 انما به اختيار ما يرتقي به وكذلك المكاتب في جناباته يعني يلزمه الاقل من قيمته ومن الارش ولا يخير
 بينهما * واذا كان كذلك اي كان الاقل متعبا في هذه المسائل ولم يثبت الخيار والجنس واحد
 احتراز عن التخيير بين الجمعة والظهر للعبد المأذون في الجمعة * الثواب في حسن الطاعة لا في الطول
 والقصر قال عليه السلام ركعتان من تقي خير من الف ركعة من مخلطه فكذلك اي مثل ظهر العبد وجعة الحر
 ظهر المقم وظهر المسافر لا يصح بناؤه على حكم الاخرة بل يجب بناؤه على مانعة له في الدنيا من لزوم وبراءة
 بل اذا كان في الاختيار في انواع كفارة العبيد ما بينه وبين العبد الحالي في الدنيا على الثواب (قوله) وانما
 الحكم وهو قصر الصلوة بالسفر اذا اتصل السفر بسبب الوجوب وهو الجزء الذي يتصل بالاداء
 ثبت هذا اذا جزمه الاخير من الوقت حتى ظهر اثر ما في السفر في اصل الواجب وهو الاداء القصر فظهر
 في قضائه الذي هو خلفه فلذا وثقته صلوة في السفر قضاء في السفر وفي الحضر ركعتين واذا لم تحصل
 لسفر بالسبب فلا يثبت القصر حتى لو فاتته رابعة في الحضر قضاء في السفر اربعا وهذا لا يلاذ
 امن ان يقارن المانع المبيح ليعنه العمل فاذا تأخر ثبت الحكم وتقرر فلا يزول الا بالاداء او ارفع
 والسفر مانع لارفع * وعند الشافعي رجه الله اذا مضى من الوقت مقدار ما يصل فيه اربع ركعات
 ثم خرج مسافرا صلى اربعا وعندنا صلى ركعتين بناء على ان وجوب الصلوة عنده تتعلق بالوقت
 فاذا كان مقيا في اوله وجب عليه صلوة التيمم وعندنا لوجوب يتعلق باخر الوقت لانه مخير في

ربوبية لا عبودية وهذا غلط (رابع) ظاهر وخطا بين الاربي ان (١٨٨) المدير اذا جنى جنابة لم يحرم ولا من قيمته وهي الف
 درهم وبين الدية وهي عشرة آلاف درهم وكذلك اذا جنى عيدهم عقده هو لا يعل بجنابته فم قيمته اذا كانت دون الارش من غير خيار
 وكذلك المكاتب في جناباته اذا كان كذلك علم ان الاختيار لفرق ولا رفق في اختيار الكثير على القليل والجنس واحد ويخير في جنابة

العبد بين امساك رقبته وقبضه الف درهم وبين الفداء بعشرة آلاف لان ذلك قد يشد رقبا وفي مسئلتنا لافرق في اختيار الكثير في اختياره مطلقا وشيقا هي ربوية ذلك باطل فان قيل فيه فضل ثواب فلنا عنه ليس ﴿١٤٩٨﴾ كذلك الثواب الا في حسن الطاعة لا في الطول

والقصر الا يرى ان ظهر المقيم لا يزيد على فجره ثوابا وان ظهر العبد لا يزيد على جمعة اخر ثوابا فكذلك هذا على ان الاختيار وهو حكم الدنيا لا يصلح بناؤه على حكم الآخر وهذا بخلاف الصوم في السفر لانه يخير بين وجهين كل واحد منهما يتضمن يسرا من وجه وعسرا من وجه لان الصوم في السفر يتضمن يسرا ومأقفة المسلمين وذلك يسرا بلا شبهة ويتضمن عسرا بحكم السفر والتأخير الى حالة الإقامة يتضمن عسرا من وجه وهو عسر الافراد ويسرا من وجه وهو الاستماع بحال الإقامة فصحة التأخير لطلب الرقيق بين وجهين مختلفين فكان ذلك عبودية لا ربوية والله تعالى اعلم انما ثبت هذا الحكم بالسفر اذا اتصل بسبب الوجوب حتى يظهر اثره في اصله وهو الاداء فله في قضاءه اذا لم يتصل به فلا ولا كان السفر من الامور المختارة ولم يكن موجبا لضرورة لازمة قبل ان المسافر اذا نوى الصيام في رمضان وشرع فيه لم يحل له الفطر بخلاف المريض اذا تكلف ثم بدله ان يفطر حله لانه سبب ضروري للشقة وهذا

اول الوقت بين الاداء والتأخير والوجوب بنى التغيير فاذا كان مسافرا في آخر كان عليه صلوة السفر (قوله) ولما كان السفر من الامور المختارة اي الامور التي يتعلق وجودها باختيار العبد وكسبه ولم يكن موجبا لضرورة لازمة بمعنى بعد ما تحقق لا يوجب ضرورة تدعو الى الاضطرار بحيث لا يمكن دفعها لان المسافر قادر على الصوم من غير تكلف ومن غير ان تلحقه افة في بدنه او معناه ان الضرورة الداعية الى الفطر غير لازمة لا يمكن دفعها بالاستماع عن السفر لانه من الامور المختارة بخلاف المرض قبل له اي للمسافر ان المسافر هو من قبيل اقامة المظهر مقام المضر ولو لم تذكر كلفه لكان اوضح اى اجيب وافق في حق المسافر اذا نوى الصيام في رمضان وشرع فيه بانه لم يحل له الفطر لعدم الضرورة الداعية اليه وقرر الوجوب بالشروع واعتماد بقوله وشرع فيه لانه اذا عزم على الصوم ثم فضحه قبل انتفجار الصبح يباح له الافطار لكن عزم على صوم النفل ثم رجع عنه قبل الصبح يباح له الاكل ولا يلزمه القضاء لانه لم يوجد منه الشروع في الصوم فكذلك هنا بخلاف المريض اذا تكلف للصوم ثم جعل زيادة المرض ثم بدله ان يفطر حل له ذلك لانه الضمير راجع الى المفهوم اى المرض سبب ضروري للمشقة اى هو واجب مشقة لازمة على تقدير الصوم اذ لو لم يوجب مشقة لما صلح بميل الفطر حتى بالاضطرار وكذا لا يمكن دفعه لانه امر مماوى وهذا اى السفر موضوع للمشقة اى اقيم مقام المشقة في اباحة الافطار لان يكون موجبا للمشقة حقيقة لا محالة فكانت المشقة فيه موجودة تقدر لا تحقيقا فلا توفى اباحة تنقض الصوم الذى شرع فيه مع ان السفر لا ينافي استحقات الصوم ولكنه اى المسافر استدرك من قوله لم يحل له الفطر واذا اصبح رجل مقيما عزم على الصوم ثم سافر لم يحل له الفطر لان اداء الصوم وجب عليه في هذا اليوم حقا لله تعالى وانما اثناء السفر باختياره فلا يسقط به ما تقرر وجوبه عليه بخلاف ما اذا مرض المقيم حيث حل له الفطر لانه امر مماوى موجب للمشقة حقيقة فيوفى اباحة الافطار واذا افطرا في حال السفر مع انه لم يحل له الفطر لتزيمه الكفارة عند التحكم بالشبهة في وجوب الكفارة باقران السبب المبيح بالفطر فان السفر مبيح للفطر في الجملة فتصورته تمكن شبهة وان لم توجب اباحة وذكر عن الشافعي رحمه الله في مختصر البويطى انه تزمه الكفارة اعتبار الآخر النهار بوله وهذا بعيد فان في اوله يعرى فطره عن شبهة وبعد السفر يقترب السبب المبيح بالفطر ولوجوده هذا السبب في اول النهار يباح له الفطر فاذا وجد في اخره يصير شبهة كذا في المبسوط واذا افطرا اى القيم العازم على الصوم ثم سافر لم تسقط عنه الكفارة بخلاف ما اذا مرض بعد الفطر من ضا يبيح الافطار حيث تسقط به الكفارة عنه لما قلنا ان السفر مكتسب ولا يزيل استحقات الصوم عليه حتى لا يباح له الفطر ولا يصير شبهة في سقوط حكم فطره عليه شرعا حقا لله تعالى لانه يصير كانه اسقطه باختياره وهذا اى المرض مماوى واذا وجد في اخر النهار يزيل استحقات الصوم لانه يبيح له الفطر لو كان صائما وزوال الاستحقاق لا يجزى فيصير زايلا من اوله كالحيض بعدم الصوم من اوله فيصير شبهة في سقوط الكفارة حتى لو صار السفر خارجا عن اختياره ما يضاهى اكرهه السلطان على السفر في اليوم الذى افطر فيه متعمدا سقط عنه الكفارة ايضا في رواية الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله كذا في فتاوى قاضى خان رحمه الله فان قيل السبب المبيح اعمائهم في القائم ولم يترك الصوم فكيف يعمل بالمعذور قلنا لو كان الصوم قائما لما وجب اباحة حقيقة من اول النهار

موضوع لها ولكن اذا افطرا كان قيام السفر المبيح عذرا وشبهة في الكفارة واذا صبح مقيما عزم على الصوم ثم سافر لم يحل له الفطر (لكنه) بخلاف ما اذا مرض واذا افطرا لم يلزمه الكفارة عندنا واذا افطرا ثم سافر لم يسقط عنه الكفارة بخلاف المرض لما قلنا ان السفر مكتسب وهذا مماوى

واحكام السفر ثبت بنفس الخروج بالسنة المشهورة عن رسول الله عليه السلام وان لم يتم السرعة بعد تحقيقا للرخصة الا يرى انه اذا نوى رفضه صار مقيما وان كان في غير موضع الاقامة لان السفر لا يتم علة كانت ثبوت الاقامة تقضيا للعارض لامة ابتداء علة واذ اساس ثلثا ثم نوى القام في غير موضع اقامة لم يصح لان هذا ﴿ ١٤٩٩ ﴾ ابتداء بحجاب فلا يصح في غير محله واذ اتصل بهذا السفر عصيانا مثل سفر الابن

ولكنه لما كان معدوما صار شبه لان الفطر انما يكون علة لوجوب الكفارة باعتبار ان الصوم مستحق وانما يكون ذلكا جزاء مستحقا على تقدير عدم تحقق ابلج الى اخر النهار لا بما لا يتجزئ بثبوته فاذا زال في البعض زال في الكل (قوله) واحكام السفر الى الرخص التي تعلقت به ثبت بنفس الخروج من عمران المصر بالسنة المشهورة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه عليه السلام كان يترخص ترخص المسافرين حين يخرج الى السفر وعلى رضى الله عنه حين خرج من البصرة يريد الكوفة صلى الله عليه وسلم نظر الى خص امامه وقال لو جاوزنا ذلك الخصب صلينا ركعتين وكان القياس ان لا يثبت الاحكام الا بعد تمام السفر بالمسير ثلثة ايام لان العلة تتم به والحكم لا يثبت قبل تمام العلة لكن ترك القياس بالنسبة تحقيقا للرخصة في حق الجميع فان شرعية رخص السفر لغيره فلو توقف الترخص بها على تمام العلة بتمام ثلثة ايام لتعطلت الرخص في حق من لم يكن مقصده سوى مسيرة ثلثة ايام ولم يتقدم قائلها في حقه فتملكت بنفس الخروج تعميلا للحكم في حق الجميع واليات لغيره في جميع مدة السفر ثم استوضح عدم تمام السفر علة بقوله الا ترى ان المسافر اذا نوى رفض السفر بان بداله ان يرجع الى مصره قبل ان يسير ثلثة ايام صار مقيما حتى صلى صلاة المغرب في انصرافه ولم يشترط لصيرورته مقيما محل الاقامة لان السفر لا يتم علة بالمسير ثلثة ايام كانت نية الاقامة منه تقضيا للعارض وهو السفر لا ابتداء علة وصار كان السفر لم يكن مقيما كان فلم يشترط محل الاقامة واذ اسار ثلثا ثم نوى الاقامة في غير موضع اقامة لا تصح لان هذا اى نية الاقامة على تأويل القصد بحجاب اثبات اقامة ابتداء لاقتضى السفر لانه قد تم فلم يصح في غير محله اى لم يصح الا بحجاب وهو الاقامة في غير محله وهو المفاضة (قوله) تعالى فز اضطر غير باغ ولا عاد وجه تمسكه به انه تعالى اثبت الترخص باكل المية للمضطر الموصوف بكونه غير باغ اى خارج على الامام ولا مادى على المسلمين قطع الطريق فثبت الاضطراب حتى الباغى والاعداء بول الآية كما ثبت في حق غير المضطر واذ اثبت هذا الشرط في الترخص بقصر الصلوة الاخطار واثرت رخص السفر بطريق الدلالة او بالقياس او بعدم القائل بالنقل ولانه اى الباغى ومن في معناه عاصى في مباشرة هذا السبب لان عهده مصيبة فلم يصلح سبب رخصة لانها نعمة وهى لا تستحق بالمصيبة وجعل معد ومازجرا وعقوبة كاجعل السكر المحظور معدوما في حق الاحكام بهذا الطريق واثنا ان سبب الترخص وهو السفر موجود لانه انما يتحقق بالخروج والقصد الى مكان بعيد وقد تحقق ذلك من عدم قصد الاغارة والتدقيق نظر ان كان مسافرا بقصد الاغارة والتدقيق بقصد مكانا بعيدا عنه لا لغارة فبعد فوجدناه مسافرا بقصد المكان البعيد لانه لو قصد ذلك الموضع بدون قصد الاغارة يصير مسافرا ولو قصد الاغارة بدون القصد الى المكان البعيد لم يصير مسافرا وان طاف الدنيا بهذا القصد فاذا وجد الامر ان ههنا جعلناه مسافرا بقصد ذلك المكان والفتيا بقصد الاغارة لانه منفصل عنه على ما قرر في الكتاب وبخلاف السكر لانه حدث من شربه وشرب ما يسكره حرام فصار النبي من هذه الجملة اى من سفر الباغى وسفر الاباق وسفر قطع الطريق ونحوها من كل وجه احتراز عن النبي لعني في غير النبي عنه متصل به هو صفا كصوم يوم العيد وبذلك اى النبي لعني في غير النبي عنه من كل وجه لا يمنع تحقق الفعل مشروعا بالاتفاق كالصلوة في ارض مقصوبة فلا يمنع تحقق الفعل سببا للرخصة بهذا النبي بطريق الاولى لان صفة الحل في السبب بدون

لكنه لما كان معدوما صار شبه لان الفطر انما يكون علة لوجوب الكفارة باعتبار ان الصوم مستحق وانما يكون ذلكا جزاء مستحقا على تقدير عدم تحقق ابلج الى اخر النهار لا بما لا يتجزئ بثبوته فاذا زال في البعض زال في الكل (قوله) واحكام السفر الى الرخص التي تعلقت به ثبت بنفس الخروج من عمران المصر بالسنة المشهورة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه عليه السلام كان يترخص ترخص المسافرين حين يخرج الى السفر وعلى رضى الله عنه حين خرج من البصرة يريد الكوفة صلى الله عليه وسلم نظر الى خص امامه وقال لو جاوزنا ذلك الخصب صلينا ركعتين وكان القياس ان لا يثبت الاحكام الا بعد تمام السفر بالمسير ثلثة ايام لان العلة تتم به والحكم لا يثبت قبل تمام العلة لكن ترك القياس بالنسبة تحقيقا للرخصة في حق الجميع فان شرعية رخص السفر لغيره فلو توقف الترخص بها على تمام العلة بتمام ثلثة ايام لتعطلت الرخص في حق من لم يكن مقصده سوى مسيرة ثلثة ايام ولم يتقدم قائلها في حقه فتملكت بنفس الخروج تعميلا للحكم في حق الجميع واليات لغيره في جميع مدة السفر ثم استوضح عدم تمام السفر علة بقوله الا ترى ان المسافر اذا نوى رفض السفر بان بداله ان يرجع الى مصره قبل ان يسير ثلثة ايام صار مقيما حتى صلى صلاة المغرب في انصرافه ولم يشترط لصيرورته مقيما محل الاقامة لان السفر لا يتم علة بالمسير ثلثة ايام كانت نية الاقامة منه تقضيا للعارض وهو السفر لا ابتداء علة وصار كان السفر لم يكن مقيما كان فلم يشترط محل الاقامة واذ اسار ثلثا ثم نوى الاقامة في غير موضع اقامة لا تصح لان هذا اى نية الاقامة على تأويل القصد بحجاب اثبات اقامة ابتداء لاقتضى السفر لانه قد تم فلم يصح في غير محله اى لم يصح الا بحجاب وهو الاقامة في غير محله وهو المفاضة (قوله) تعالى فز اضطر غير باغ ولا عاد وجه تمسكه به انه تعالى اثبت الترخص باكل المية للمضطر الموصوف بكونه غير باغ اى خارج على الامام ولا مادى على المسلمين قطع الطريق فثبت الاضطراب حتى الباغى والاعداء بول الآية كما ثبت في حق غير المضطر واذ اثبت هذا الشرط في الترخص بقصر الصلوة الاخطار واثرت رخص السفر بطريق الدلالة او بالقياس او بعدم القائل بالنقل ولانه اى الباغى ومن في معناه عاصى في مباشرة هذا السبب لان عهده مصيبة فلم يصلح سبب رخصة لانها نعمة وهى لا تستحق بالمصيبة وجعل معد ومازجرا وعقوبة كاجعل السكر المحظور معدوما في حق الاحكام بهذا الطريق واثنا ان سبب الترخص وهو السفر موجود لانه انما يتحقق بالخروج والقصد الى مكان بعيد وقد تحقق ذلك من عدم قصد الاغارة والتدقيق نظر ان كان مسافرا بقصد الاغارة والتدقيق بقصد مكانا بعيدا عنه لا لغارة فبعد فوجدناه مسافرا بقصد المكان البعيد لانه لو قصد ذلك الموضع بدون قصد الاغارة يصير مسافرا ولو قصد الاغارة بدون القصد الى المكان البعيد لم يصير مسافرا وان طاف الدنيا بهذا القصد فاذا وجد الامر ان ههنا جعلناه مسافرا بقصد ذلك المكان والفتيا بقصد الاغارة لانه منفصل عنه على ما قرر في الكتاب وبخلاف السكر لانه حدث من شربه وشرب ما يسكره حرام فصار النبي من هذه الجملة اى من سفر الباغى وسفر الاباق وسفر قطع الطريق ونحوها من كل وجه احتراز عن النبي لعني في غير النبي عنه متصل به هو صفا كصوم يوم العيد وبذلك اى النبي لعني في غير النبي عنه من كل وجه لا يمنع تحقق الفعل مشروعا بالاتفاق كالصلوة في ارض مقصوبة فلا يمنع تحقق الفعل سببا للرخصة بهذا النبي بطريق الاولى لان صفة الحل في السبب بدون

بخلاف السكر لانه عصيانا بعينه فلم يصلح ان يتعلق الرخصة بآثره وتبين ان قوله عز وجل غير باغ ولا عاد في نفس الفعل ان يتعدى المضطر عن الذي به يسلك مجتهده وصيغة الكلام ادل على هذا مما قاله واحكام السفر اكثر من ان نحصى

صفة القرية في المشروع مقصودة لانه مشروع للتقرب وصفة الحل في السبب غير مقصودة لان السبب غير مقصود بنفسه بل هو وسيلة الى المقصود وانما يحتاج فيه الى صفة الحل ليصلح سبباً للمشروع ومناقاة النهي القربة اقوى من مناقاة الحل لان القربة لا تثبت بدون الطلب والتنب والحل ثبت بنفس الاباحة فكان النهي الذي هو لمنع اقوى مناقاة للطلب من مناقاة للحل ثم النهي الذي ورد له في غير المنهي عنه من كل وجه لا يوجب زوال صفة القرية من المشروع ولا يمنع تحققة كالتهي عن الصلوة في الارض المقصوبة فلان لا يوجب زوال صفة الحل عن السبب ولا يمنع تحققة كان اولي * او يقال زوال صفة القرية عن المشروع يمثل هذا النهي لا يمنع تحقق المشروع كالطلاق في حالة الحيض فلان لا يمنع زوال صفة الحل عن السبب بهذا النهي من تحقق السبب كان اولي كذا في بعض الشروح والاول اوجه * وتبين ان قوله تعالى غير باغ في نفس الفعل يعني تبين بما ذكرنا ان المراد من قوله تعالى غير باغ ولا عاد البغي والعداء في نفس الفعل * وكذلك اي البغي والعداء في نفس الفعل ان تعدي المضطر الى الميتة في الاكل مما عساه به * بحيث فعل هذا كان البغي والعداء بمعنى واحد * قال الامام نجم الدين رحمه الله في التيسير قيل هما واحد ومعناهما مجاوزة قدر الحاجة والتكرار فتأكد كونه تعالى رؤوف رحيم وقيل غير باغ اي طالب للمحرم وهو يحد غيره ولا عاد اي مجاوز قدر ما يحرم به دفع الهلاك عن نفسه * وقيل هما تفسير قوله فن اضطر الى المضطر هو الذي يكون غير باغ ولا عاد في الاكل وهو كونه تعالى محصنات غير منافحات ولا اعتذات اخذ ان فاته تفسير للمحصنات * وقيل غير باغ اي مثلاً ولا عاد اي متزود وفي الكشف غير باغ على مضطر اخر بالاستئثار عليه ولا عاد اذا لجوءه * فبين هذه التأويلات ان المراد في البغي والعداء عن نفس الفعل وهو الاكل وان التقدير فن اضطر الى المحرم فاكه غير باغ * ولا عاد في كنهه وصيغة الكلام ادل على هذا اي على رجوع البغي والعداء الى الاكل مقاله الشافعي من رجوعهما الى الاضطرار لان الاية * سبقت لبيان حرمة الاكل وحله فكان صرف البغي والعداء الى الفعل الذي هو مقصود الكلام اولي من صرفه الى ما ليس بمقصود فيه * وذكر في شرح التأويلات انه لا قولى اضع من فتواه هذه لان احدا من البغاة وقطاع الطريق لا يأخذ بفتاها لانه لم يمنع عن البغي او قطع الطريق مع انه لا يلحقه كثير ضرر في الامتناع عنه فكيف يمنع عن اكل الميتة وفي ذلك هلاكه * ثم هذا مناقضة منه فانه قال في الباغي المقيم مسحوح بما وليه واذا سافر هذا الباغي لم يرخص له السحوق والسحوق كراهة في السرقة خاصة في الخسر فانه له حرم احدي الرخصتين وابعاح الاخرى مع وجود الظلم والبغي ولم يعتبر ما ذكر من المعنى

﴿ الفصل السادس وهو الخطأ ﴾

قال الامام اللامى الصواب ما صيب به المقصود بحكم الشرع والخطا ضد الصواب والعدل عنه * وقيل الخطا فعل او قول يصدر عن الانسان بغير قصده بسبب ترك التثبت عند مباشرة امر مقصود سواء * قال السيد الامام ابو القاسم رحمه الله الخطا ذكر وراديه ضد الصواب ومنه يسمى الذنب خطيئة ومنه قوله تعالى ان قتلهم كان خطا كبيرا هو ضد الصواب لا ضد الممدح ويذكر وراديه ضد الممدح كما في قوله تعالى ومن قتل مؤمناً خطا وقوله عليه السلام رفع عن امي اخطاء السنين ثم قال والخطا ان يكون عامداً الى الفعل لا الى المفعول كمن رمى الى انسان على ظن ان سيده فهو قاصداً الى الرمي لا الى المرمى

﴿ الفصل السادس ﴾

وهو الخطأ هذا النوع نوع جعل حذراً صالحاً لسقوط حق الله تعالى اذا حصل عن اجتهد وشبهة في العقوبة حتى قل ان الخطأ على الايام ولا يؤخذ به ولا قصاص لانه جزء كامل من اجزائة الافعال فلا يجب على المعنور ولم يجعل عذراً في حقوق العباد حتى وجب ضمان العدوان على الخطيئة لانه ضمان مال لا جزء افضل

وجبت به الدية لكن الخطأ لما كان عذرا ﴿ ١٥٠١ ﴾ صلح سببا للتخفيف بالقتل فيما هو صلة لا مقابل ما لو وحيث عليه

اليهو هو الانسان هذا النوع جعل عذرا اختلف في جواز المؤاخذة على الخطأ فعند المعتزلة لا يجوز المؤاخذة عليه في الحكمة لان الخطأ في غير قصد الى الخطأ والجنابة لا يتحقق بدون قصد ونداهل السنة يجوز المؤاخذة عقلا لان الله تعالى انما بان نباله عن عدم المؤاخذة بالخطأ في قوله عز ذكره ما خيرا عن قول الرسول عليه السلام او تعليما للعباد نالوا اخذوا نسيئا او خطأ ما لو كان الخطأ غير جائزا المؤاخذة به في الحكمة لكانت المؤاخذة جودا و صار الدماء في التقدير بالاعتبر عليه بالمؤاخذة لكن المؤاخذة مع جوازها في الحكمة سقطت بدعاء النبي صلى الله عليه وسلم فانه لما قال ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطانا انما نجيب به في دعائه ﴿ فاشرحه الله بقوله جعل عذرا اشار الى ما ذكرنا يعنى انه وان كان جائزا المؤاخذة باعتبار انه لا يخلو عن قصير جعل عذرا صالحا لسقوط حتى الله تعالى اذا حصل عن اجتهاد حتى لو اخطأ في القبة بعدما اجتهد بجازت صلواته ولا يثم ولو اخطأ في الفتوى بعدما اجتهد لا يثم ويستحق اجرا واحدا وكذا الورى الى انسان على اجتهاده صيد قتله لا يثم القتل العمدا ان كان يثم ترك الثبوت ولا يواخذ حتى لو زفت اليه غير امره فهو طماع على ظن انها امره لا يجب الحد ولم يجعل الخطأ عذرا في سقوط حقوق العباد حتى لو اتلف مال انسان خطابا نرى الى شاه او بقرة على ظن انها صيد او اكل مال انسان على ظن انه ملكه يجب الضمان لانه ضمان مال جزا بفعل فيعتمد عصمة المحل وكونه خاطئا بعدد ورا لا ينافي عصمة المحل كما يرى به والدليل على انه بدل المحل لاجزاء الفعل ان جماعة لو اتلفوا مال انسان يجب على الكل ضمان واحد كذا لو كان التلف واحدا لو كان جزاء الفعل لو جب على كل واحد ضمان كامل كافي الفصاح وجزا الصبي وجبت به اي بسبب الخطأ الدية لا نهان حقوق العباد وجبت ضمانا للمحل فلا يمنع وجوبها بعذر الخطأ وان ينبغي ان يجب في الخالف في مال القاتل ضمان الاموال لكنها وجبت بطريق الصلة على ما مر به والخطأ في نفسه عذر صالح في سقوط بعض الحقوق فيصلح سببا للتخفيف اي في الفعل وهو الاداء فيما هو صلة لان مبنى الصلوات على التوسع والتخفيف وان يصلح سببا للتخفيف في اصل البديل فلذلك وجبت على العاقلة في ثلث سنين ﴿ وجبت على الخاطيء الكفارة ولم يجعل الخطأ عذرا في وجوبها لان الخطأ لا ينفك عن ضرب قصير وهو ترك الثبوت والاحتياط فصلح الخطأ سببا لوجوب ما يشبه العباد والعتوبة وهو الكفارة لانه جزاء قاصر فيستدعي سببا متريدا بين الخطر والاباحة والخطأ كذلك لان اصل الفعل وهو الرمي الى الصيد مباح وترك الثبوت فيه محظور فكان قاصرا في معنى الجنابة فصلح سببا للجزاء القاصر (قوله) وصح طلاق الخطأ بان اراد ان يقول مثلا ساقى فجرى على لسانه انت طالق وقال الشافعي رحمه الله لا يصح لان الطلاق يقع بالكلام والكلام انما يصلح اذا صدر عن قصد صحيح الا ترى ان البغضاء القن فهو والادى سواء في صورة الكلام وكذا المجنون والعاقلة سواء في اصل الكلام الا انه قد لعدم القصد الصحيح والخطأ غير قاصد فلا يصح طلاقه كطلاق التام والتمنى عليه واصلحنا قالوا القصد امر باطن لا يوقف عليه فلا يتعلق الحكم بوجوده حقيقة بل يتعلق بالسبب الظاهر الدال عليه وهو اهلية القصد بالقتل والبلوغ ثبنا للخرج كافي السفر مع المشقة فاجاب للشافعي عن ذلك بقوله ولو قام البلوغ اي البلوغ من عقل مقام اعتدال العقل اي مقام العمل باعتدال العقل وهو ان يكون كلامه عن قصد يعنى لو كان البلوغ عقل مقام القصد في حق طلاق الخطأ يصح طلاق التام بهذا الطريق ولقام البلوغ يعنى عن عقل مقام الرضاء في الاعتدال ضمن البيع والجاره ونحوهما على لسان المرمي خطأ بلا قصد صدقة عليه خصمه يجب ان يعقد ويكون كبيع المكره لو جرد الاختيار وضاع لعدم الرضاء والله اعلم

كما قام مقام القصد لان الرضا امر باطن كالقصد لانه من اعمال القلب وحيث لم يتم مقامه دل على ان العاقل حقيقة القصد حقيقة الرضا ولم يوجد في حقه * والجواب عنه اي عن جواب الشافعي كاللزام ان الشيء انما يقوم مقام غيره بشرطين * احدهما انه يصلح لدلائله * والثاني ان يكون في الوقوف على الاصل حرج خلفه فيقل الحكم عند وجود الشرطين الى الدليل ويقام مقام الدلول بتيسر ودعا للخرج واحدا للشرطين في حق التام مقفول لانه لا حرج في الوقوف على العمل باصل العقل فانه يعرف بالنظر فيما يأتيه ويذره ونحن نعلم يقينا ان النوم نافي اصل العمل بالعقل لان النوم مانع عن استعمال نور العقل فكانت اهلية القصد معدومة يبين من غير حرج في دركه فلا يصح في حقه اقامة البلوغ عن عقل مقام القصد لانتهاء الشرط * والرضا عبارة عن امتلاء الاختيار اى بلوغه نهايته بحيث ينشأ اثره الى الظاهر من ظهور البشاشة في الوجه ونحوها كما يقضى اثر الغضب الى الظاهر من جالب العين والوجه بسبب غليان دم القلب * ولهذا اى ولان معنى الرضا ما ذكرنا كان الرضا والغضب الذي هو ضده من التشابه في صفات الله عز وجل لانه لا يمكن القول بثبوتهما في حقه جل جلاله بالمعنى المذكور لانه تعالى مترفع عن امتلاء الاختيار وعن غليان دم القلب كما لا يمكن القول بثبوت البدو والوجه في حقه تعالى بمعنى الجارحة والعضو الذي هو موضوعهما في بحر اقامة غير الرضا هو البلوغ عن عقل مقامه لانه ليس بامر باطن بل يتعلق بالحكم بذلك السبب الظاهر وهو ظهور اثره بالاهلية الرضا * ولهذا اى ولان الخطأ لم يصلح سببا للكرامة قلنا ان من كل ناسبا للصوم استوجب ثواب الصوم من غير ادأ هذا كرامة ثبت له شرعا فلم يلحق به الخاطئ وهو الذي اراد ان يعضض فسبى الى المدخله في استحقاق هذه الكرامة لانه ليس في معنى التامى فكيف التفسير في حقه بخلاف الناسى * واذا جرى البيع على لسان المرأ خطيأ بان اراد ان يقول سبحان الله فجرى على لسانه بعت هذا العين بكذا وقال الاخر قبلت * وصدقه عليه اى على الخطأ خصمه ولا يمكن اثباته الا بهذا الطريق * يجب ان يعتقد معنى لا روي فيه عن اصحابنا ولكنه يجب ان يعتقد انقاد بيع المكره قاسدا * ولو جرد الاختيار وضاعبى جريان هذا الكلام على لسانه في اصل وضعه اختياري وليس بطبيعي كجريان الماسو طول القائمة فيعتقد البيع لوجود اصل الاختيار وفسد لقوات الرضا * او معناه ان الاختيار موجود تقدير اقامة البلوغ عن عقل مقام القصد ولكن الرضا قامت لعدم القصد حقيقة فيعتقد ولا ينفذ (واما الفصل الاخر) من اقسام الموارض المكتسبة فهو فصل الاكراه * قيل الاكراه حلى الغير على امر يكره ولا يريد مباشرته لولا الاجل عليه * ويدخل في هذا التعريف الاقسام الثلاثة المذكورة في الكتاب * وقال شمس الاية رحمه الله هو اسم لفعل يعمله الانسان بغيره فيتنهى به رضاء او يفسد به اختياره * ولم يدخل فيه القسم الثالث الذي ذكر في الكتاب وانه لم يجعله من اقسام الاكراه لعدم ترتيب احكامه عليه ثم قال في الاكراه يعتبر معنى في المكره ومعنى في المكره معنى في المكره ومعنى في المكره * فالعبر في المكره تمكنه من ايقاع ما هدده به فانه اذا لم يكن متمكنا من ذلك فاكراهه هذيان * والمعتبر في المكره ان يصير خافعا على نفسه من جهة المكره في ايقاع ما هدده به حاجلا لانه لا يصير ملجأ محمولا عليه طبعه الا بذلك * وفيما اكراهه بان يكون متلفعا او من مالا متلفعا عضوا او جوعا يعمد الرضا باعتباره * وفيما اكراهه عليه ان يكون المكره متخافا من قبل الاكراه ما خلفه او خلق انسان اخر او خلق الشرع وبحسب اختلاف

واما الفصل الاخر فهو فصل الاكراه وهو ثلاثة انواع نوع يعدم الرضا وفسد الاختيار وهو المجبى نوع يعدم الرضا ولا يفسد الاختيار وهو الذي لا ينجى نوع آخر لا يعدم الرضا وهو ان يهتم بحبس ايد او لدو ما يجرى بجره

هذه الاحوال يختلف الحكم **فصل** هذه يعني ان يقال الاكرام جل الفير على امر يمنع عنه يخوف
 بقدر الحامل على ايقاعه ويصير الفير خافيا فالت رضاه بالشره فيتم التعريف بهذه القيود ويمكن
 ان يجعل قوات الرضا داخل في الامتناع لانه اذا كان متمتعنا قبل الاكرام لم يكن راضيا به فيكون
 بذكر احد القيدين **فمن** نوع بعدم الرضا وبفساد الاختيار نحو التهديد بما يخاف به على نفسه او عضوا من
 اعضائه لان حرمة الاعضاء كحرمة النفس بعاليها **والاختيار** هو القصد الى امر متروك بين الوجود
 والعدم داخل في قدرة الفاعل بترجيح احد الجانبين على الآخر كذا قيل **والصحيح** منه ان يكون
 الفاعل في قصده مستبدا **والقاسد** منه ان يكون اختياره مستبدا على اختيار الآخر فاذا اضطر الى مباشرة
 امر يالاكرام كان قصده في المباشرة دفع الاكرام حقيقة فيصير الاختيار فاسدا لا ينافيه على اختيار
 المكره وان لم يعدم اصلا **ونوع** بعدم الرضا وبفساد الاختيار نحو الاكرام بالقيد او الحبس مدة مديدة
 او بالضرب الذي لا يخاف به التلف على نفسه **والعمل** بفسد الاختيار لعدم الاضطرار الى مباشرة
 ما اكرمه عليه لتمكنه من الصبر على ما هدبه **ونوع** اخر لا يعدم الرضا فلا يفسد به الاختيار ضرورة
 لان الرضا مستلزم للصحة الاختيار **وهو** ان يتم اي قصد المكره بحبس ابي المكره او ولده او يتم
 المكره بسبب حبس ابيه **وما** يجري مجراه من حبس زوجته وامه واخته واخيه وكل ذي رحم
 محرم منه لان القرابة المتبادلة بالحرمة بمنزلة اولاد **وكان** ماذكر جواب القياس فانه ذكر في الميسر
 ولو قيل له فليس اباك او ابائك في السجن او لتيين حبلك هذا بالقدر فعمل في القياس البيع
 جائز لان هذا ليس باكرام فانه لم يهدده بشئ في نفسه وحبس ابيه في السجن لا يلحق ضررا به فالتهديد به
 لا يمنع صحة بيعه واقراره وبهذه وكذلك حتى كل رحم محرم **وفي** الاستحسان ذلك اكرامه لا يستند
 شئ من هذه التصرفات لان حبس ابيه يلحق به من الحزن والهم ما يلحق به حبس نفسه او اكثر فان
 الولد اذا كان بارا يسعى في تخليص ابيه من السجن وان كان يعلم انه حبس وربما دخل السجن مختارا
 ويجلس مكان ابيه ليخرج ابوه فكما ان التهديد بالحبس في حقه بعدم تمام الرضا فكذلك التهديد
 بحبس ابيه **(قوله)** والاکرام بمجملته اي بجميع اقسامه لا ينافي اهلية اي لا ينافي اهلية الوجوب ولا
 اهلية الاداء لانها ثابتة بالذمة والعقل والبلوغ **والاكرام** لا يضل بشئ منها **ولا** وجوب سقوط الخطاب
 عن المكره بحال سواء كان ملجئا او لم يكن **الامر** انه اي المكر في الايمان بما اكرمه عليه **متروكين**
 فرض اي ان يكون مباشر فرض كالواكرام على كل الميتة او شرب الخمر بما وجب الاجل فانه يفرض عليه
 الاقدام على ما اكرمه عليه حتى لو صبر ولم يأكل ولم يشرب حتى قتل لعاقب عليه لثبوت الاباحة في حقه
 في هذه الحالة بالاستثناء المذكور في قوله تعالى الا ما اضطررتم اليه ومن اكرمه على ما يحضرنه عليه فله
 فكذا ههنا **وحظر** اي يحظر كافي الاكرام على الزنا وقتل النفس المصومة **واباحة** كافي الاكرام
 الصائم على افساد الصوم فانه يبيح له الفطر **ورخصت** كافي الاكرام على الكفر فانه ترخص له
 اجراء كلمة الكفر على اللسان **ولاحاجة** الى ذكر الاباحة في التحقيق لانها داخله في الفرض او في
 الرخصة لانه ان اراد بها ان اقدام على الفعل يباح له بالاكرام ولو صبر حتى قتل لا يتم فمعنى الرخصة
 وان اراد بها ان يباح ولو تركه يتم فمعنى الفرض فانه الصائم على الفطر ان كان مسافرا من قبل الاكرام
 على اكل الميتة وشرب الخمر حتى لو لم يفطر حتى قتل كان انما وان كان مقيما فمعنى من قبل الاكرام على

والاكرام بمجملته لا ينافي اهلية
 ولا وجوب وضع الخطاب
 بحال لان المكره مبتلى والابتلا
 يحقق الخطاب الايراني
 متروك بين فرض وخطر
 واباحة ورخصة وذلك آية
 الخطاب في تمام مرة ويوجر
 اخرى ولا ينافي الاختيار ايضا
 لانه لو سقط لبطل الاكرام
 الايراني جل على الاختيار
 وقد وافق الحامل فكيف
 لا يكون مختارا

الكفر حتى لو صبر عليه وقتل كان ماجوزاً ولا يؤجل هناماً لا يتعلق بفعله ثواب ولا يترك عقاب
فثبت أنه لا حاجة إلى ذكر لفظ الإباحة والدليل عليه ما ذكره الإمام البرقي مستدلاً على أنه مخاطب
أن أفعال المكره مقسمة منها ما هو حرام عليه كالقتل والزنا ومنها فرض عليه كشرب الخمر واكل الميتة
منها ما هو مريض له فيه كإجراء كلمة الكفر والأفطار وإتلاف مال الغير وهذا علامة كون
الشخص مخاطباً فذكر الفرض والحظر والرخصة ولم يذكر الإباحة فصرح أنها ليست قسم آخر إلا أن
في نفس الأمر بين الإفطار وبين إجراء كلمة الكفر فرقاً في غير حال الإكراه فإن حرمة الإفطار قد
تسقط بعد السفر والمرض وحرمة الكفر لا يسقط بحال فلعل الشيخ فرق بينهما بهذا الاعتبار
وذلك أي تردد المكر بين هذه الأمور علامة لثبوت الخطاب في حقه لأن هذه الأشياء لا تثبت
بدون الخطاب وأيام المكر مرة بالأقدام كأي الإكراه على الزنا وقتل النفس ويوجر أخرى كما
في الإكراه على أكل الميتة فإن الأقدام لما سار فرضاً يستحق به الإجراء كأي سائر الفروض وأيام
بالامتناع مرة كأي الإكراه على الفطر للسافر والإكراه على أكل الميتة وشرب الخمر فإن الصبر عنهما
إلى أن قتل حرام ويوجر أخرى كأي الإكراه على الكفر فإن الصبر عنه عزيمة وإثم والأجر
متعلقان بالخطاب ولا ينافي أي الإكراه الاختيار أيضاً لأن الاختيار لو سقط لتعطل الإكراه
لأن الإكراه فيما لا اختيار فيه لا يتصور فإن الطويل لا يكره على أن يكون قصيراً ولا القصير على
أن يكون طويلاً وهذا لأن المكره حله على اختيار الفعل وقد وافق المكره الحامل فيكون مختاراً
في الفعل ضرورة أن ذلك لم يكن مختاراً لم يكن موافقاً له فلا يكون مكرهاً ولذلك أي ولو كونه مختاراً
كان مخاطباً في عين ماله عليه كأي أن الإكراه كأي بعينه الأهلية يعتمد الاختيار لأنه يعتمد
القدرة وهي بدون الاختيار لا يتحقق ثبت بهذه الجملة وهي أن الإكراه لا ينافي أهلية
ولا يوجب سقوط الخطاب ولا ينافي في الاختيار أن الإكراه بنفسه لا يصلح لإبطال حكم
شيء من الأقوال مثل الطلاق والعناق والبيع ونحوها والأفعال مثل القتل وإتلاف المال
أضداد الصوم والصلوة ونحوها فثبت موجب هذه الجملة لكونها صادرة عن أهلية واختيار
البدليل غيره على مثال فعل الطابع الضمير للحكم أي لكن يتغير الحكم بدليل غيره بعدما صح
الفعل في نفسه كإتغير فعل الطابع بدليل يلحق به يوجب تغيير موجب فأنه واجب قوله أنت
طالق أو أنت حر وهو وقوع الطلاق أو العناق ثبت عقيب التكلم به إلا إذا لحق به غير من تعليق
أو استثناء وكذا موجب فعله كشرب الخمر والزنا والسرقة ثابت في الحال إذا تحقق مانع بأن
تحققت هذه الأفعال في دار الحرب أو تحققت فيها شبهة فكذا ثبت موجب أقوال المكره وأفعاله إلا أنه
وجود الغير لما قلنا أنها صادرة عن عقل وأهلية خطاب واختيار كأفعال الطابع وأقواله (قوله)
وأما أثر الإكراه أي الإكراه جواب عما يقال من أن الإكراه في إبطال الأقوال والأفعال فإن يظهر
أثره فقال لا أثر له إلا في أمرين قآره إذا تكامل بأن كان ملحقاً في تبديل النسبة إذا احتمل ما كره
عليه ذلك ولم يمنع عنه مانع حتى يصير الفعل منسوباً إلى المكره قآره إذا قصر بأن لم يكن ملحقاً
كالإكراه بالحبس أو القيد في تقويت الرضا لا في تبديل النسبة فأما أن يكون الإكراه مؤثراً
فإهدار قول أو فعل فلا أثر في الإكراه على إتلاف المال لا يجعل فعله لغواً بمنزلة فعل البهيمية

ولد ذلك كان مخاطباً في عين
مأكره عليه فثبت بهذا الجملة
أن الإكراه لا يصلح لإبطال
حكم شيء من الأقوال والأفعال
فعال جملة البدليل غيره على
مثال فعل الطابع وأما أثر الإكراه
إذا تكامل في تبديل النسبة
وأثره إذا قصر في تقويت
الرضا وأما في الإهدار فلا
فهذا الأصل هذه الجملة خلافاً
للشافعي ثم الحاجة إلى
التفصيل وترتيب هذه الجملة
والجملة عند الشافعي أن
الإكراه الباطل متى جعل
عذر في الشريعة كان مبطلاً
الحكم

ولكن يجعل موجبا للضمان على المكره فلو اعتبر الاكراه لاعداد الفعل في جانب المكره من غير ان يصير منسوبا الى المكره لكان تأثيره في الالغاء ذلك لا يجوز كذا في المبسوط ❀ هذا اصل هذه الجملة اي ما ذكرنا ان اثر الكره بتبديل النسبة او تنويع ارضاء اصل جملة انواع الاكراه عندنا لا ابطال قول او فعل خلافاً للشافعي رحمه الله او ما ذكرنا من اثر الكره هو الاصل في جملة الاحكام التي تنزب على الاكراه ❀ والجملة اي الاصل الجامع في هذا الباب عند الشافعي رحمه الله ان الاكراه الباطل وهو الذي يحرم الاقدام عليه كإسباغ يائه حتى جعل عدنا في الشريعة بقوله عليه السلام رفع عن امي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه ❀ وبالإجماع حتى سقط الائم عن المكره في بعض الصور بلا خلاف كان مبطلا للحكم عن المكره اصلا فضلا كان ما كره عليه او قولا ❀ لما قلنا يعني في المبسوط ان الاكراه يبطل الاختيار ❀ او لما قلنا في اول هذا الفصل ان الاكراه يبطل الاختيار اي يفسده وصحة القول بالقصد والاختيار ليكون القول باختيار القصد ترجع عما في الصغير ودليلا عليه ❀ فيبطل اي القول عند عدم القصد الا يرى ان الكلام لا يصح من التام لعدم الاختيار ولان الجنون والصبي لعدم القصد الصحيح ضر فان صحة الكلام باعتبار كونه ترجع عما في القلب ❀ والا كراه دليل على ان المكر متمكك لدفع الشر لا لبيان ما هو امر دلبه فصار في الافساد فوق الذي لا قصد له ولم يرد شيئا اخر وكان كل كلامه بمنزلة الاقرار فان الاكرام ادا على ان القلم يردا عليها امر قد سبق بل قصد دفع الشر عن نفسه كان اقراره اقرار الجنون فكذلك ما كرهه لان الاكرام ادا على عدم قصد القلب الذي صحة الكلام تبني عليه والاكراه الجلس الدائم مثل الاكرام بالقتل عنده في ابطال القول والفعل عن المكره اصلا ❀ الا يرى ان الاكرام الجلس بعدم ارضاء بالاعتناق وبطلان القول والفعل عن المكره في الاكرام بالقتل لتحقيق عصمة حقوق المكره عليه ثلاثون حقوق قد بدو باختياره وتحقيق العصمة مهنا في دفع الضرر عن المكره عند عدم ارضاء بزوال حقه فيجب الحاق الاكرام بالقتل دفعا للضرر ❀ قال الشيخ رحمه الله في شرح كتاب الاكرام في جانب الشافعي رحمه الله الاكرام بعدم ارضاء فلو قلنا بانه يزول حقوقهم واملاكهم من غير رضاهم به ادى الى ان لا تظهر فائدة حرمة الحقوق وارضاهم شرط في التصرف في المال فيكون شرطا في غير الاموال لان المعنى يجمع الكل وهو صيانة الحقوق المحترمة فوجب الحاق الاكراه بالجلس لفوات ارضاء فيه بالاكرام بالقتل ❀ واذكر الامام يحيى السيرة رحمه الله وحدا الاكرام بخوفه يعقوب قتال من بدنه ما جلا لا حافة لهما مثل ان يقول ان ضلكت كذا والاقطنتك او لا قطعن عضوا منك او لا ضربت كذا بامر حاو لا خلدت في السجن وكان القاتل بمن يمكنه تحقيق ما يخوفه به ❀ فان خوفه يعقوب آجله بان قال لا ضربت كذا او بضرب غيري بحبان قال لا ضربت كذا وسوطي او بجلايتك من بدنه بان قال لا قطعن ذلك او زوجك فلا يكون اكرام ❀ والثاني عن البلدان كان فيه تقريب بينه وبين اهله فهو اكرام بالتخليد في السجن ❀ وان لم يكن فيه وجبان اماما دل الى اذهاب الجاهة مثل ان يقول للمحشم لا سودن وجهك او لا طوفن بك في البلدان نحو ذلك او لا طفن مالك فلا يكون ذلك اكرام ❀ اذا كان يكرهه على قتل او قطع ❀ وان كان يكرهه على اتلاف مال او على طلاق او متاق فهو اكرامه على قول بعض اصحابنا وعند بعضهم ليس ياكرامه لانه لا يصيب بدنه بهد ما لا يطيقه هكذا الترهيب (قوله) وتماهه بان يجعل عذرا يبيع الفضل شيئا بالاكرام بالقتل والجلس الدائم على اتلاف مال الغير او شرب الخمر او الاضرار في نهار رمضان او اجراء كلمة الكفر فانه يبيع الفضل عنده ولكن لا يجب كلمة الردة بالاكرام

عن المكره اصلا فضلا كان
او قولا لما قلنا ان الاكرام يبطل
الاختيار وصحة القول بالقصد
والاختيار ليكون ترجع عما
في الصغير فيبطل عند عدمه
والاكراه الجلس مثل
الاكرام بالقتل عنده الا يرى
انه بعدم ارضاء وتحقيق
العصمة في دفع الضرر عنه
عند عدم ارضاء يبطل البيع
والاقرار به كما هو اذا وقع
الاكرام على الفعل فاذا تم
الاكرام يبطل حكم الفعل عن
الفاعل وتماهه بان يجعل عذرا
يبيع الفضل فان امكن ان ينسب
الى المكره ونسب اليه الا فيبطل
حكمه اصلا ولهذا قال في
الاكرام على اتلاف المال ان
اضمان على المكره وقال في
الاقرار بالجلس ان يبطل وقال
في اتلاف صيد الحرم الاحرام
والانطرائه لاشي على
الفاعل ولكن الجزاء على
المكره وقال في الاكرام على
اذا تاته بوجوب الحد على
الفاعل لانه لا يجعله على الفعل
وكذلك قال في المكره على
القتل انه يقتل لما قلنا

واما المكره فاما يقتل بالنسيب وقال في الاكرام على الاسلام ان المكره اذا كان ذميا لم يصح اسلامه وان كان حريا يصح لان اكرام الذي باطل واكرام الحربي جائز فصد الاختيار قائم وكذا القاضي اذا اكرام المديون على بيع ماله فباعه صح لان هذا الاكرام حق وكذلك المولى اذا اكره فطلق صح لما قلناه ذلك بعد المدة عند موته قد ذكرنا نحن ان الاكرام لا يعدم الاختيار ﴿ ١٥٠٦ ﴾ لكنه يعدم الرضا فكان دون الهزل

وسرطا اختيارا ودون الخطأ ولكنه يفسد الاختيار فاذا عارضه اختيار صحيح وجب ترجيح الصحيح على الفاسد ان يمكن فيعمل الاختيار الفاسد معذروا في مقابلته واذا جعل معذروا ماصار بمنزلة عديم الاختيار فيصير الاله للمكره فيما يحتمل ذلك وفيما لا يحتمل لا يستقيم نسبتة الى المكره فلا يقع المعارضة في استحقاق الحكم فيقرب منسوبا الى الاختيار الفاسد لانه صالح لذلك وانما كان يسقط بالترجيح الا يرى ان هذا القدر من الاختيار صالح للخطاب وصارت التصرفات كلها مقبولة الى هذا بن القسمين الاقوال قسم واحد ان التكليف فيها لا يصلح الله لغيره فانقصرت عليه والافعال قسمان احدهما مثل الاقوال والثاني ما يصلح ان يكون الفاعل فيه انه نفردوا الاقوال قسمان ايضا بما يحتمل الفسخ ويتوقف على الرضا وما لا يحتمل الفسخ ويتوقف على القصد والاختيار دون الرضا والاكرام نوعان كامل يفسد الاختيار ويوجب الجأو فاصريعدم الرضا ولا يوجب الجأو والجارح الحرامات انواع حرة لا تكشف ولا يدخلها خصه بل هي محكومة وحرمة بمحتمل السقوط اصل وحرمة لا بمحتمل السقوط لكن بمحتمل الرخصة (فكيف)

وحرمة بمحتمل السقوط لكنهما لم تسقطا عن المكره واحتملت الرخصة ايضا

فكيف لا يكون مختاراً ولكنه بعدم الرضا في السبب والحكم فكان الأكره دون الهزل وشرط
الخيار دون الخطأ في المانعة وقد شبه بعض مشايخنا الهزل لأن الهزل بعدم الرضا يحكم السبب
مع وجود القصد والاختيار في نفس السبب وشبه بعضهم باشتراط الخيار فإن شرط الخيار بعدم الرضا
يحكم السبب دون نفس السبب كذا في المبسوط فقال الشيخ هو ذو فها هو دون الخطأ لأن في الهزل وشرط
الخيار عدم اختيار الحكم والرضا به أصلاً وإن وجد الرضا بالسبب في الخطأ الاختيار موجود تقديره
لا تحقيقاً ما في الأكره فالاختيار في السبب والحكم موجود حقيقة وإن كان قادراً فكان دون تلك
الاشياء في المنع وأقرب إلى فعل الطابع منها فكان تصرف المكره أو إلى الاعتبار من تصرف الهازل
والخاطي ولا يقال الرضا بالسبب موجود في الهزل وشرط الخيار دون الأكره أو اختيار الحكم
موجود في الأكره دون الهزل وشرط الخيار فيستوي الكل فلا يكون الأكره أدون منهما لا نقول
الحكم هو المقصود دون السبب فلا يعادل الرضا بالسبب في الهزل وشرط الخيار اختيار الحكم
في الأكره فلا تلبث المساواة بين الأكره والهزل وشرط الخيار بل كان الأكره أدون منهما كما بينا وقوله
لكنه أي الأكره يفسد الاختيار جواب عما قال لما كان الأكره من هذه الاشياء في المنع لو حو
الاختيار فيه ينبغي أن يقتصر الحكم على المكره كافي الهزل والخطأ فقال الأكره لا يقدم الاختيار
ولكنه يفسد لما بينا فإذا عارض الاختيار الفساد اختيار صحيح وهو اختيار المكره وجب ترجيح الصحيح
على الفساد إن أمكن وذلك باحتمال الفعل النسبة إلى المكره يجعل المكره أهلاً له نسبته أي نسبة الفعل
لأنه أي الاختيار الفاسد صالح لذلك أي لاستحقاق الحكم صالح الخطاب لما إن المكره متردد
بين فرض وحظر وخصوصه ما فروع الشيخ رحمه الله عن تهديد أصله وتأيس قاعدته شرع في ترتيب
الأحكام عليه وتفصيل الجملة كما أشار إليه في قوله ثم الحاجة إلى التفصيل وترتيب هذه الجملة فقال
وصارت التصرفات الصادرة من المكره كلها منصفة إلى هذين القسمين ما يمكن نسبته إلى المكره يجعل
المكره أهلاً له وما لا يمكن نسبته إليه فيقتصر على المكره والأكره توكان أي الأكره الذي أثر في الأحكام
نوعاً من حرمة لا تكشف أي لا تزول ولا تسقط نحو حرمة الزنا أو القتل لأن القتل لا يحل لضرورة ما فلا يحل
بهذه الضرورة أيضاً لأن حرمة نفس غيره مثل حرمة نفسه فلا يجوز أن يجعل أهلاً له نفس غيره طريقاً
لصيانة نفسه وإن نافي حكم القتل أيضاً وحرمة تحتمل السقوط أصلاً مثل حرمة الميتة وشرب الخمر
لأمر وحرمة لا تحتمل السقوط لكنها تحتمل الرخصة نحو حرمة إجماع الكفر فإنها لا تحتمل
السقوط أبداً لكن تدخلها الرخصة أي تسقط المؤاخذة قبل البائنة مع قيام الحرمة على ما مر بيانه في باب
العزم والرخصة وحرمة تحتمل السقوط لكنها لم تسقط بعد الرخصة وأحتمل الرخصة كحرمة
أبلا مال الغير فإنها تحتمل السقوط بأجرة صاحبها لم تسقط بعد الرخصة كالم تسقط بعد الرخصة
لأن حرمة حق الغير وحقه باقي في حالة الأكره أو الاضرار لكنها تحتمل الرخصة حتى رخص له الانتفاع
بالأكره أو الاكل بالحمصة مع قيام الحرمة (قوله) ووجه الفقه أي المعنى الذي يدور عليه الأحكام
أن الأكره أدون لا يجب تبديل الحكم بحال لا يوجب تغير حكم السبب وإطلاعه عنه ملحقاً كان أو غير
ملحقاً بل يبقى حكمه كما لو كان طاباً لصدره عن عقل وتبمير وأهلية خطاب مثل صدره عن الطابع
ولا يلزم عليه أن الأكره على إجراء كلمة الكفر فداو يجب تبديل الحكم حتى لا يحكم بكفر المكره لاثنين
منه أمراته ولو صدر عن الطابع يحكم بكفره باليدون فبذو بين أمراته لا نقول الردة في الحقيقة

وجه الفقه فيه ما قلنا أن
الأكره لا يوجب تبديل الحكم
بحال ولا تبديل محل الجنابة
ولا يوجب تبديل النسبة
الاطريق واحد وهو أن
يجعل المكره أهلاً للمكره
لا وجه لنقل الحكم بدون نقل
الفعل ولا وجه لنقل الفعل
ذاته إلا بهذا الطريق فإن أمكن
والأوجب القصص على المكره
في الأقوال كلها لا يصلح أن
يتكلم المرء بلسان غيره فاقصر
على التكلم ثم ينظر أن كان
من جنس ما لا ينسخ

ثبت بتبديل الاعتقاد والتكلم باللسان دليل عليه وقيام الاكراه هنا منسحب كون التكلم دليلا على تبديل
 الاعتقاد كافي الاكراه على الاقرار فلذلك لم يثبت الا رد ادعاء قاضي اليونانية لا وجب تبديل محل الجناية
 لان في تبديل محل الجناية تبديل محل الحكم اذ ضاع على ما يعرف في مسألة اكرام المحرم على قتل الصديق لا وجب
 تبديل النسبة لا بطريق واحد كانه اشار به الى رد ما ذكر بعض مشايخنا اثر الاكراه الثاني في نقل الفعل عن
 المكره الى المكره فاشار الى انه ليس بصحيح فانه لا تصور لنقل الفعل الموجود حقيقة من شخص الى غيره
 والمسائل تشهد بخلاف هذا ايضا فان البالغ اذا اكره صبياعا على قتل الغير يجب القود على المكره وهذا الفعل
 في محله غير موجب للقود فلا يصير موجبا انتقاله الى محل آخر **الصحیح** ان تأخير الاكراه في جعل المكره
 آلة للمكره عند الامكان فيصير الفعل منسوب الى المكره ابتداء بهذا الطريق لا بطريق النقل وجعل المكره آلة
 لا باعتبار ان الاكراه بقوت اختياره اصلا ولكن لانه بعد اختياره به لتحقيق الاجاذا اذا الانسان مجبور على
 حب حياته وذلك بحمله على الاقدام على ما ذكره عليه فيغده اختياره من هذا الوجه والفاسد في معارضة
الصحیح كالمعذور فيصير الفعل منسوب الى المكره لوجود الاختيار **الصحیح** والمكره بصيرته له لعدم اختياره
 حكما في معارضة الاختيار **الصحیح** والى ما ذكر اشار بقوله ولا وجه لنقل الفعل ذاته ابتداء الطريق
 قال ام ر القول بالقل هذا الطريق وجب القول به والواجب قصر الفعل بمحكمه على المكره **الصحیح** قال
 الامام ابو الفضل الخزاز في رده الله في الايضاح والمراد من قولنا يصلح الله ان المكره يمكنه ايجاد الفعل
 المطلوب بنفسه فاذا حل عليه بوجوب عيب التلف صار كانه فعل بنفسه ومن قولنا لا يصلح الله ان لا يسه
 مباشرة ذلك الفعل بنفسه فاذا حل عليه غيره بغير مقصور عليه في الاقوال كلها لا يصلح ان يتكلم
 المرء بلسان غيره حسا على وجه لا يبق لسان التكلم اختيار فاقصر الاقوال باحكامها على التكلم ولا
 يجعل كان المكره مطلقا امرأه المكره او اعتق عبده **الصحیح** فان قيل لا نسلم ان التكلم لا يصلح له للمكره
 فان من وكل رجلا بطلاق امرأته واعتاق عبده يصح متى طلق الوكيل كان عاملا للوكيل حتى لو حلف
 الرجل ان يطلق ولا يعتق فوكل غيره بالطلاق والاعتاق حنث فعمل ان الوكيل صار له موكلا والدليل
 عليه ان المكره يرجع بقيمة العبد على المكره وفي الطلاق قبل الدخول يرجع بضممان نصف الصداق على
 المكره ولو لم يصير الله له المراجع واذا صار له للمكره صار كان المكره مطلقا امرأه المكره او اعتق عبده
 فينبغي ان يلعنه **الصحیح** قلنا المكره انما يصلح له المكره فيما لو اراد المكره مباشرة بنفسه لقد ر عليه فيقول فاعلا
 بمباشرة غيره تقدير او اعتبارا فاما فيما لا يشتر عليه بنفسه فلا يمكن ان يجعل فاعلا حكما **الصحیح** ففي تطبيق
 امرأته نفسه واعتاق عبده امكن ان يجعل متصرفا بنفسه فاذا وكل غيره بذلك واستعمله جعل عاملا
 تقدير او اعتبارا فاما في تطبيق امرأته المكره واعتاق عبده فلا يمكن ان يجعل مباشر بنفسه فكيف يجعل
 المكره آلة له ففي الفعل مقتصر على المكره وهو هكذا نقول في جميع التصرفات الشرعية نحو البيع والهبة
 وغيرها فحقن لا ننظر الى التكلم بلسان الغير لانه لا يتصور وانما ننظر الى القصد بالكلال او الى الحكم في كان
 في وسعه تحصيل ذلك بالحكم بنفسه يجعل غيره له ومتى لم يكن في وسعه لم يجعل غيره له لانه كذا في الطريقة
 البربرية ولا يلزم عليه كلام الرسول فانه بمنزلة كلام المرسل على ما قبل لسان الرسول لسان المرسل لان
 ما ذكرناه امر الحقيق وذلك ضرب من الخيالات فلا بد نقضنا عليه وذلك من باب التبليغ لا من باب التكلم
 بلسان الغير اذا تبليغ قديكون بلا واسطة كالمشاهدة وقديكون بواسطة كالكتاب والارسال **الصحیح** على
 وجود دار ضامو الاختيار الى الاختيار **الصحیح** ولا يبطل بشرط الخيار وهو ينافي الاختيار اى اختيار

ولا يتوقف على وجود الرضا
 والاختيار لم يبطل المكره مثل
 الطلاق والعقاق والتكاح
 لان ذلك لا يبطل بالهزل وهو
 ينافي الاختيار والرضا
 بالحكم ولا يبطل شرط اختيار
 وهو ينافي الاختيار اصلا فلان
 لا يبطل ما يفسد الاختيار اولى

وإذا اتصل الأكرام بقبول

المال في الخلع فان الطلاق

يقع والمال لا يجب لان

لا كراه لا يعدم الاختيار

السبب والحكم جعوا وعدم

رضاء بالسبب والحكم جميعا

التزام المال بعدم عدم

رضاء فكان المال لم يوجد فلم

توقف الطلاق عليه بل وقع

كطلاق الصغيرة على مال

مخلاف البدل عند أبي حنيفة

رضی اللہ عنہ لانہ یعدم الرضاء

والاختيار جميعا بالحكم

لا يمنع الرضا ولا الاختيار

السبب وإذا كان كذلك صح

إيجاب المال فيوقف الطلاق

شرط اختیار فائده لما دخل علی

الحكم دون السبب واجب

قف الطلاق على المال كذلك

ہمنا و اما عندہما قن الا کراہ

بعدم الرضاء بالسبب والحكم

لا يمنع الاختيار فيها ايضاً

مع ايجاب المال لعدم الرضا

يوم المال فكان لم يوجد فوقع

برمال بخلاف البذل لا به بعدم

الرضا والاختيار في الحكم

ون السبب وعدهما

مايدخل على الحليم دون

السبب لا يؤثر في بدل التعلم

اصلاً بشرط الخيار وما

دخل على السبب يؤثر في المال

دون الطلاق لأنه لا يجب

الإبلاط الشرط فكان في الإيجاب

مثل النمن وبعدة صحة الإيجاب

الطلاق الذي هو المقصود

الحكم والزواجه ايضا فلان لا سبط بما فسد الاختيار ولا بعدهم اولى قال القاضي الامام الهزل
 الجدا كذا كتب ضد الصدوق والاحكام الشرعية متعلقة بالجد فلما صححت هذه التصرفات مع الهزل الذي
 ضد الجد فلان قصص مع الاكرام اولى لان المكرم جاد في تصرفه لا يدعي الى التصرف بطريق الجد فان
 اجاب الى مادي اليه فهو جاد وان اتي بشئ اخر فهو طابع (قوله) واذا اتصل الاكرام بقبول
 المال في الخلع الى اخره * اما تعرض بجانب المرأة لان الرجل اذا اكرمه على ان يتخلع امرأته على
 النكاح وقد دخل بها المرأة غير كرهه طالعه واقع لانه من جانب الزوج طلاق والاكرام لا يمنع وقوع الطلاق
 والمال لازم على المرأة ولو لانها التزمت المال طابعة بازاء ما سأل لها من البينة * فاما اذا كرهت امرأة أو عي
 تلف او حبس على ان تقبل من زوجها الخلع على الف درهم فقبلت ذلك منه وقد دخل بها فالطلاق يقع
 ولا يجب على المرأة شئ من المال لان التزام المال يستند تمام الرضا بالاكرام فبوت الرضا وسكان الاكرام
 بحبس او قتل ولكن وقوع الطلاق يعتمد وجود القبول لا وجود القبول كالمطلق امرأته الصغيرة على
 مال يتوقف الطلاق على قبولها فاذا قبلت وقع الطلاق ولا يجب المال بالاكرام لا بعدم القبول فلهذا
 كان الطلاق افضحا * ثم ان اصحابنا جميعا احتاجوا الى الفرق بين الاكرام والهزل في الخلع فآثار الى ذلك
 بقوله بخلاف الهزل في اصل الخلع وبذلك عندناي خيفة رجدة الله حيث يضع الطلاق المأثر من المرأة
 بالتزام المال لان الهزل يعدم الرضا والاختيار بالحكم ولا يمنع الرضا والاختيار في السبب * واذا
 كان كذلك امكن الهزل غير مانع الرضا والاختيار في السبب * صح اجاب المال الى التزامه
 بالهزل موقوفا على ان يزم عندئذ الرضا فيتوقف الطلاق عليه كشرط الخيار لما دخل على
 الحكم دون السبب ووجد الاختيار والرضا بالسبب دون الحكم فيتوقف الحكم وهو وجوب
 المال ووقوع الطلاق على وجود الاختيار والرضا به فاما لا كراه فلا يعدم الاختيار في السبب
 والحكم واما يعدم الرضا بالحكم فلو جرد الاختيار في السبب والحكم ثم القبول وقع الطلاق
 ولعدم الرضا لا يجب المال فكان المال لم يذ كرصلا * هذا هو الفرق لا ي خيفة رجدة الله بين
 الاكرام والهزل في الخلع اما بين الفرق لهما بينهما فهو ان الاكرام يعدم الرضا بالسبب والحكم ولا يعدم
 الاختيار فيهما ايضا يعني جوابهما في الاكرام كجواب في خيفة رجدة الله فلا يصح اجاب المال لعدم
 الرضا فصار كان المال لم يذ كرصلا فوقع الطلاق بغير مال * ثم ان كان الاكرام على قبول الطلاق
 بما ان اكرهت على ان تقبل من زوجها طلقه على الف درهم كان الواقع رجعي بالاتفاق لان
 الواقع يصريح اللفظ رجعي اذا لم يجب عوض بمقابلته وان كان الاكرام على قبول الخلع بما لم يبن
 ان يكون الواقع بائنا لانه من الكنايات * بخلاف الهزل حيث يقع الطلاق ويجب المال عندهما
 على ما مر لان الهزل يعدم الرضا والاختيار في الحكم دون السبب فصح اجاب المال لوجود
 الرضا في السبب * والاصل عندهما ان ما دخل على الحكم دون السبب لا يؤثر في بدل الخلع
 بل منع اصلا كشرط الخيار لان الوقت والمنع يؤثر في احدا الحكمين وهو الطلاق بالنع حتى لا يتوقف
 على الاختيار فلا يؤثر في الحكم الاخر وهو لزوم المال لان المال فيه تابع فيبيع الطلاق ويؤزم حسب
 فومعقل يعمل فيه الهزل وشرط اخبار * وما دخل على السبب مثل الاكرام يؤثر في المال دون
 الطلاق لان المال لا يجب في الخلع الا بشرط اى بالذكر في كماله ان الثمن لا يجب في البيع الا بالذکر * وكان
 المال في الاتحاف اى في الابات في الخلع مثل الثمن في البيع وفي بعض النسخ مثل الثمن وليس يصح

فكما انه لا بد من صحة الإيجاب لثبوت الثمن في البيع لا بد من صحته ايضاً لثبوت المال في الخلع ومادخل على السبب يمنع صحة الإيجاب في البيع فكذلك في الخلع ومادخل على الحكم لا يمنع صحة الإيجاب في البيع فلا يمنع في الخلع ايضاً الا ان في البيع مادخل على الحكم يمنع الزوم في الخلع لا يمنع لان المقصود هو الطلاق ههنا والمال تابع وهذا المانع لا يؤثر في منع زوم ما هو المقصود فلا يؤثر في منع زوم التابع ايضاً لان حكم التابع يؤخذ من المتبوع ابداناً وهو معنى قوله وبعد صحة الإيجاب يقع الطلاق الذي هو المقصود (قوله) فاما الذي اى التصرف الذي يحتمل الفسخ وتوقف على الرضاء مثل البيع والاجارة ونحوهما فانه يقتصر على المباشر ايضاً كالذي لا يحتمل الفسخ لان الاقوال كلها تقتصر على التكلم **الان** اى لكن الذي يحتمل الفسخ وتوقف على الرضاء يفسد اى يفسد ان لا يراى الا كراه لا يمنع انقضاء اصل التصرف لصدوره من اهله في محله ولكنه يمنع فاعاد لقوات الرضاء الذي هو شرط النفاذ بالا كراهه فيفسد بصفة الفساد فلو اجاز التصرف بعد زوال الاكراه صريحاً ودلالة صريحاً لرضاه فذهبوا لفساد كان لعنى في غير ما يمت به العقد فيقول المعنى المفسد بالاجارة كالبيع بشرط اجل فاسد او خيار فاسد اذا انقضى له الاجل او الخيار مائت شرطه قبل نفيه كان البيع جائزاً فكذلك هذا **واضح** الاقرار كلها حتى لو اكره بقتل او اتلاف عضو او حبس او قيد على ان يقر بعتق ماضى او طلاق او نكاح او رجعة او في ابياء او عفو عن دم عمد او بيع او اجارة او دين في ذمته لانسان او ابراء من دين او على ان يقر اسلام ماضى كان الاقرار باطلاً لانه اذا عذب بما يخاف التلف على نفسه فهو ملجأ الى الاقرار بحصول عليه والاقرار بخبر ميثل بين الصدق والكذب وانما وجب الحق باعتبار رجحان جانب الصدق ودلالته على وجوه الخبر به وذلك بقوت بالا لجملة ان قيام السيف على رأسه دليل على ان اقراره هذا لا يصلح لدلالة على الخبر به لانه يتكلم به دفاعاً للسيف عن نفسه **وهو** معنى قوله وقد قامت دلالة عدمه اى عدم الخبر به هذا الاقرار وكذا ان هدد بحبس او قيد لان الرضاء بعدم بالحبس والقيد لم يلحقه من الهم وعدم الرضاء يمنع ترجيح جانب الصدق في اقراره ثم قد بينا ان الاكراه مثل الهزل في ثوب بيت الرضاء ومن هزل باقراره لغيره وتصادف على انه هزل بذلك لم يلزمه شيء فكذلك اذا اكره عليه **فان** قيل اليس ان عندنا حنفية رجع الله اذا قال من هو اكبر سنانته هذا ابنه يعتق عليه وهالك يتيقن بكذبه فيما قال فوق ما يتيقن بالكذب عند الاقرار مكرهاً فانفذنا لعتق ثم غفد ههنا الطريق الاولى **فقلنا** ابو حنيفة رجع الله جعل ذلك الكلام مجازاً في الاقرار بالعتق كانه قال عتق على من حين ملكته وباعتبار هذا المجاز لا يظهر رجحان جانب الكذب في اقراره فاما عند الاكراه فلا يمكن ان يجعل اقراره مجازاً في شيء لانه امره بالتكلم بالحقيقة وقد رجح جميع جهة الكذب فيه بالا كراهه فبطل (قوله) بخلاف السكران اذا ارادته جواب عن قضى بردى اقرار السكران فان السكران لم يصلح دليلاً على عدم الخبر به في الاقرار ينبغي ان لا يصلح دليلاً على عدمه في الردة ايضاً **فقال** الردة تعتمد بحض الاعتقاد اى اعتقاد الكفر والتكلم بكلمة الكفر دليل محض عليه وقد وقع في الاعتقاد الشك لان كلامه بالنظر الى اصل عقله يصلح دليلاً على الاعتقاد مثل كلام الصالح والنظر الى انفساس نور العقل بالسكر لا يصلح دليلاً عليه فلا يثبت اعتقاد الكفر بالشك فلا تثبت الردة ولا اليقونة بينه وبين امرائه بالشك **وما** يعتمد العبارة نحو الطلاق والعناق وغيرهما لا يبطل بالشبهة ايضاً لان صدور كلامه عن عقل واهلية خطاب وجب وقوع الطلاق والعناق وصحة سائر التصرفات

واما الذي يحتمل الفسخ وتوقف على الرضاء مثل البيع والاجارة فانه يقتصر على المباشر ايضاً **الان** يفسد لعدم الرضاء ولا يصح الاقرار كلها لان صحته يعتمد قيام الخبر به وقد قامت دلالة عدمه ولا نسلم قول الخصم ان الضرر موقوف على الرضاء بل على الاختيار الا يراى الانسان قد يختار الضرر كراهه غير راض كالقصد وشرب الدواء وانما الرضاء لزوم فيما يحتمل الفسخ لا غير وهذا بخلاف اقرار السكران فانها تصح على ما قلنا لان السكران لم يصلح هذا لم يصلح دلالة على عدم الخبر به بل جعل دلالة على الرجوع بخلاف السكران اذا اراد ان امرائه لا يثبت وجعل السكر دلالة على عدم الخبر به لان الردة تعتمد على الاعتقاد وقد وقع فيه الشك والشبهة فلا يثبت وما يعتمد العبارة لا يبطل بالشبهة ايضاً والكلام من الاكراه والقاصر في هذا سواء

الان قيام السكر يورث شبهة عدم الصحة فيها فلا يطل ما ثبت باصل الكلام بهذه الشبهة والكامل من
 الاكرام هو الاكرام بالقتل او القطع والقاصرو هو الاكرام بالجلس او القيد في هذا الى في الذي
 يحتمل الضحك وتوقف على الرضا او اطار ركها مساواة لان القاصر بعدم الرضا وعدمه يمنع النفاذ يدل
 على عدم المخبر به والخد في الجلس الذي هو الاكرام ما يحتمل منه الاختصاص بالين به وفي الضرب الذي هو
 اكرام ما يحتمل عدم الام الشديدي وليس في ذلك حد لا زجاده عليه ولا يقص لان نصب المقادير بالرأى لا يكون
 ولكن ذلك على قدر ما يرى الحاكم اذ ارفع ذلك اليه غار اي انه اكرام افسد العقود ابطال الاقرار به لان
 ذلك يختلف باختلاف الناس فالوجه الذي يضمن الجلس من جاهه تأثير الجلس والقيود ما في جفقه فوق
 تأثير حبس شهر في حق غيره فلهذا لم يقدر فيه بشي وجعل موكل الى رأى القاضي ليعني ذلك على حال
 من ابتلي به كذا في الميسوط (قوله) والقسم الذي يصلح ان يكون المكر فيه آله لغير مقتل اتلاف المالك واتلاف
 النفس لانه اي المكر يحتمل ان يأخذ المكر فيضرب المكر به نفسا او مالا فيتلغه فان كان على المكر اي معه
 مالا وجب جرح المقتول بان قال اقله بالسيف او اقله بقتله به وجب به اي بسبب هذا الاكرام
 او القتل او الجرح القود على المكر بالاجماع وانما شرط ذلك لانه لو اكرمه على القتل بصل او بحجر
 كان بمنزلة قتل المقتول ذلك لا يوجب القصاص عندنا في حنفية رحمه الله ثم انه ذكر الاجاع في هذه
 المسئلة وذكر في الامرارو والميسوط ان عندنا في حنفية ومحمد وجهما الله يجب القود على المكر وعند
 ابي يوسف رحمه الله لا يجب القود على احدي بل يجب الدية على المكر في ماله في ثلث سنين وعند زفر
 رحمه الله يجب القود على المكر دون المكر لانه قتله احياء نفسه عند اقراره القود كالاوصات بمخصة
 فقتل انسانا او كل من لمحه الا يرى انه لا يقطع عن المكر بالاكرام بساير ما يتعلق بالقتل من الاحكام كالام
 والتضييق ورد الشهادة واباحة قتله للقصاص بالقتل كذا القود بل اولى لان تأثير الذرورة في
 اسقاط الاثم دون الحكم حتى ان من اصابته بمخصة يباح له تناول مال الغير ولا يقطع الضمان واثم القتل
 ههنا لم يقطع عن المكر بالاكرام فلان لا يقطع عنه حكم القتل اولى واستبدل ابو يوسف رحمه الله بان
 بقا الاثم في حق المكر دليل على ان الفعل كانه لم يصبر منسوب الى المكر والقصاص لا يجب الا بمباشرة
 جنابة قامة وقد عرفت ان المكر حقيقة وحكما فلا يلزمه القود ولذا ان المكر ملجأ الى هذا الفعل
 والالقاء بالبلغ الجاهات يجعل الملجأ آله الجلي فيما يصلح ان يكون آله اذ لم يلزم منه تغيير محل الجنابة
 لان الانسان مجبول على حب الحياة فهاهنا بالقتل يطلب لنفسه مخلصا من الهلاك ولما لم يتوصل اليه
 الا بالانذار على ما اكرمه عليه يقدم عليه وان كان حراما طلب الغلاص فيفسد اختيار مبهذا الطريق ويصير
 مجبولا على هذا الفعل بقضية الطبع واذ افسد اختياره اتفق بالآلة التي لا اختيار لها وهو سائر لتعريف
 في بد المكر استعماله في قتله يصير الفعل مسمو بالآلة الى الالة ثم المكر ههنا يصلح ان يكون آله
 للمكر في القتل بان يأخذ به مع السكين فيقتل به غيره وليس في ذلك اي في جعل آله بتدليل محل الجنابة
 ايضا لان هذا القتل لو كان طواما من الفاعل لكان جنابة على المقتول وجبة القود وان جعل الفاعل
 القود نسب الفعل الى المكر لا يفتوت الجنابة على القتل بل محل الجنابة نفس المقتول كما كانت فلذلك اي
 فلتصلحه للآلة وهو عدم لزوم تبديل محل الجنابة جعل المكر آله للمكر هو نسب الفعل اليه واذ جعل المكر
 آله بالطريق الذي قلنا صار ابتدأ وجود الفعل مضافا الى المكر لانه نقل من المكر اليه كاختاره بعض

والقسم الذي يصلح ان يكون
 فيه آله لغير مقتل اتلاف المالك
 واتلاف النفس لانه يحتمل
 ان يأخذ به يضرب به نفسا
 او مالا فيتلغه فان كان عليه ما
 او جب جرحه وجب به
 القود في النفس بالاجماع
 وليس في ذلك تبديل محل
 الجنابة ايضا فلذلك جعل
 آله فاذا جعل آله بالطريق
 الذي قلنا صار ابتدأ وجود
 الفعل مضافا اليه فلهذا حكم
 الفعل ابتدا وخرج المكر من
 الوسط ولذلك وجب
 القصاص على المكر

مباشرة فليزم الحكم الفعل وهو وجوب القصاص ابتداء بخرج المكره من الوسط فلا يلزمه شيء من حكم الفعل من قصاص ولا دية ولا كفارة الا ترى ان شيئا من المقصود لا يحصل للمكره ففعل القاتل من اخص اصنافه فخر فانه بمنزلة الالة * ولذلك اى ولصيرورة الفعل منسوب الى المكره كما به باشره بنفسه * ثم ان المكره مع فساد اختياره يبقى مخاطبا ببقائه مخاطبا كان عليه اثم القتل وفساد اختياره لم يكن عليه شيء من حكم القتل ولا يلزم الا اثم على بقاء الحكم كالوقوع لغيره اقطع بدى فقطعها كان آثما ولا شيء عليه من حكم القتل بل في الحكم يجعل كأن الامر فعل نفسه كذا هنا * وبين هذا ان ما استدلل به ابو يوسف غير صحيح لان المكره مباشر شرعا بدليل ان سائر الاحكام سوى القود نحو حرمان الميراث والدية والكفارة يجب عليه فكذلك القود * والاصل فيه قوله تعالى * يا ايها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل * ولذلك اى ولان الفعل منسوب الى المكره قلنا كذا * والكفارة عليه اى على المكره لان الدية ضمان التلف والاتلاف منسوب الى المكره فيجب الضمان عليه والكفارة جزء الفعل المحرم لاجل حرمة هذا المحل يعنى ان حرمة قتل آدمي لم تثبت من جهة الفاعل ليقصر وجوب الكفارة على الفاعل كافي جزاء الصيد بل تثبت لاستقام المحل بدليل ان المحل لو لم يكن محتوما لما تثبتت الحرمة ولم يجب الكفارة كما في قتل المردة واذا كان وجوب الكفارة باعتبار حرمة في المحل وحيث على المكره كالدية لان المكره جعل في غير الجوارح الى المحل والاتلاف المحل بجميع احكامه منسوب اليه بخلاف كفارة الصيد في حق المحرم لانها انما وجبت لمعنى في الفاعل وهو كونه محرما للمعنى في المحل فلا يصلح المكره ان يصير آله للمكره فيقتصر على الفاعل كما استعرف * وكذلك اى وقتل النفس اتلاف المال ينسب الى المكره ابتداء حتى لا يكون على المكره شيء من حكم الاتلاف لاجتماع معلوم ان المباشر والسبب اذا اجتماع في الاتلاف وجب الضمان على المباشر دون السبب ولما وجب ضمان المال على المكره علم ان الاتلاف منسوب الى المكره شرما ولا طريق فلسفية سوى جعل المكره آله فخر فانه هو الاصل في باب الاكراه * فان قيل نحن لانقول بان المكره آله في الاتلاف بل هو المتلف والضمان عليه الا انه يرجع على المكره لانه هو الذى اوقعه في هذه العهدة فكذلك القاتل هو المباشر فيجب القصاص عليه ثم ارجع بالقصاص لا تصور * قلنا لا يمكن القول بان يجب الضمان على المكره المباشر لانه لو وجب عليه لما رجع به على المكره لان الامر في ملك الغير فاسد فلا يجعل مستعملا اياه ليرجع بحكم الاستعمال ففعل ان وجوب الضمان على المكره بحكم انه هو الفاعل لا بحكم الامر كذا في الطريقة البرغرية (قوله) وهذا اى الاكراه في كونه مؤثرا في تبديل النسبة مثل الامر فان الامر متى صح بان صدر من له ولا ية على الأمور شرعا استقامت نقل الجناية الى الامر ايضا كما استقام نسبة الفعل الى المكره بالاكراه كن امر عبده بان يحفر بئر في فناءه * وهو سعة امام البيوت اخضع صاحب البيت بالانتفاع به من حيث كسر الخطيب وابقاف الدابة والقاء الكناسه فيه * وذلك الفناء موضع اشكال كما بينه في الكتاب * واتقيد بالفناء لانه لو كان في غير فناءه كان الضمان في رتبة العبيد دفع به او يندى كذا في المبسوط * وكذلك اى وكامر العبد اذا استاجر حر المحفر في ذلك الموضع او استعان بالحر على الحفر ولم يمين انه ملكه ام لا فان ضمان ما يعطى به اى بالحر او بالمحفر على الامر استحسانا * والقياس ان يجب الضمان على الاجير او العين لانه

ولد لك فلنا فمن اكرهه على رعي صيد فرما فاصاب انسانا الدية على عاقلة المكره والكفارة عليه لان الدية ضمان التلف والكفارة جزء الفعل المحرم لهذا المحل ايضا وكذلك اتلاف المال ينسب الى المكره ابتداء وهذه نسبة ثبتت شرعا لقاتل وهذا كالاكراه متى صح استقام نقل الجناية به ايضا كن امر عبده بان يحفر بئر في فناءه وذلك موضع اشكال فندى على الناس انه ملكه او حق المسلمين فيحفر فوق فناءه انسان ومات ان المولى هو القاتل لما قلنا من صحة الامر

وكذلك اذا استاجر حرا واستعان به وذلك موضع اشكال ولم يبين هل ضمان ما يعطى به على الامر استحسانا لما قلنا من صحة الامر واذا كان في جادة الطريق لا يشك حاله بطل ﴿ ١٥١٣ ﴾ الامر واقتصرت الجناية على المباشر وكذلك من قتل

عبد غيره بامر المولى انتقل الى المولى نفس القتل في حق حكمه كانه بامر له لا نه موضع شبهة بخلاف ما اذا قتل حرا با ممر حر آخر في ان الضمان على المباشر والاكراه صحيح بكل حال فوجب ان ينسب المقتل الى الذي امره وما الاكراه الذي لا يوجب الا لغيره فلا يوجب القتل لانه بعدم الرضا ولا يفسد لاختياره المشية فلذلك لم يجعل آلهه واما القسم الذي لا يحتمل ان يجعل الفاعل فيه آله لغيره فذلك مثل الاكل والوطى واذا كان الاكل يشم غيره لا يصور و كذلك اذا كان نفس الفعل بما تصور ان يكون الفاعل فيه آله لغيره صورة لان الحمل غير الذي يلاقيه الاتفاق صورة وكان ذلك يتبدل بان يجعل آله بطل ذلك واقتصر الفعل على الممر لان الحمل الذي اذا تبدل كان في تبديله بطلان الكره لان الاكراه لا اثر له في تبديل المحال في تبديل الحمل بخلاف الكره وفي خلافه بطلان الاكراه اذا بطل اقتصر الفعل على الفاعل وما اذا الامر الى المحل الاول وبطل التبديل

بأشراحه في ذلك الموضوع وصاحب الدار متوخ عن احكامه وانما يعتبر امره فيما له ان يفعله بنفسه وجه الاستحسان ان الاجير يعمل للأجرو لهذا يستوجب عليه الاجر وقد صار مقرر ان وجهه حين لم يعلم ان ذلك الموضوع ليس في ملكه او تصرفه وانما حفر اعتماد اعلى امره وعلى ان ذلك من فائه فلدفع ضرر الغرور ينقل ظلمهم الى الامر فيصير كانه حفر بنفسه * واذا كان الحفر في جادة الطريق لا يشك حاله اى يعلم انه ليس في فائه * بطل الامر لانه غير مالك الحفر بنفسه في ذلك الموضوع وانما يعتبر امره لان ثابت صفه الحفر به او لدفع الغرور عن الحافر وقد عدنا جميعا في ذلك الموضوع فسقط اعتبار امره فاقصرت الجناية على المباشر فكان الضمان عليه * وكذلك اى وكالمر السناجر من قتل عبد غيره بامر مولا انتقل الى المولى نفس القتل في حق حكمه كان المولى بامرهم بنفسه وان لم يقتل في حق الامتنحى لم يجب ضمان ولا قود * لانه اى قتل العبد بامر مولا موضع شبهة اى اشتباه لان العبد وان كان مبيع على اصل الحرية في حق الدم والحياة فلا يصح الامر مقتله من هذا الوجه ولكن ما يثبت لهولى فيصير امره بانلافها من هذا الوجه كايصح الامر بقتل شاة مولا كونه فيصير هذا الوجه شبهة في سقوط القود والضمان * بخلاف ما اذا قتل حرا با ممر حر آخر يعنى من غير اكراه فان الضمان على المباشر لان هذا الامر لم يصح بوجه عدم الولاية فلا يصير شبهة في سقوط القود والضمان * وهذا اذا لم يكن الامر داسلطنة فان كان سلطانا فامر بمنزلة الاكراه اذا كان المأمور يخاف على نفسه بخلاف امره لان من عاده التجبرين التزم عن التعبد بالقتل ولكنهم بامرهم ثم لا يماقبون من خالف امرهم الا بالقتل فباختبار هذه العادة كان الامر من مثله بمنزلة التهديد بالقتل كذا في القيسوس * والاكراه صحيح بكل حال يعنى انما ينسب الفعل الى الامر بالامر اذا صح الامر * واذا لم يصح اقتصر على الفاعل كايضا فاما في الاكراه فينسب الفعل الى المكره اذا امكن بكل حال سواء اكراه حوا على قتل عبده او على قتل حر آخر وسواء اكراه على الحفر في موضع الاشياء او في غير موضع الاشياء كجادة الطريق لان الاكراه صحيح اى يتحقق في الوجود كلها لا يمكن دفعه فوجب نسبة الفعل الى المكره * قوله واما الاكراه الذى لا يوجب الاجل كالاكراه بحبس او بقتل او بضرب لا يخاف منه على نفسه فلا يوجب نقل الفعل الى المكره حتى اقتصر الضمان والقود على الفاعل لان المكره انما يصير كالآله عند تمام الاجل لفساد الاختيار باعتبار خوف التلف على نفسه وليس في التهديد بالحبس والقيود معنى خوف التلف على نفسه فيقول الفعل مقصورا على المكره (قوله) مثل الاكل والوطى * الاكل يحتمل النسبة الى المكره من حيث هو اكل باتفاق الروايات من استحسانا حتى لو اكراه على الاكل وهو صائم يفسد صومه ولا يفسد صوم المكرم لو كان صائما لان الاكراه لا يصلح آله للمكره في نفس الاكل فيقتصر على المكره * فاما في نسبته الى المكره من حيث انه اتلاف فقد اختلفت الروايات فذكر في شرح الطحاوى والخالصة وغيرهما انه لو اكراه على اكل بالغير يجب الضمان على المكره دون المكره وان كان المكره يصلح آله له من حيث الاتلاف كما في الاكراه على الاعتناق لان منفعة الاكل ههنا حصلت للمكره فيجب الضمان عليه كالمواكراه على الزنا لا يجب الحد ويجب العقر على الزنا لا يرجع به على المكره لان منفعة الوطى * حصلت له * بخلاف الاكراه على الاعتناق حيث يجب الضمان على المكره لان ماله العبد تلفت بالاكره من غير ان تحصل المنفعة للمكره * وذكر صاحب

الحيط في التهمة انه لو اكره على اكل طعام نفسه فكل ان كان جاعا لا يرجع على المكره بشئ وان كان
شبعان يرجع عليه بقيمة الطعام لان في الفصل الاول حصلت منفعة الاكل للمكره ولم يحصل
في الفصل الثاني قالوا لو اكره على اكل طعام الغير فكل يجب الضمان على المكره لا على المكره
وان كان المكره جاعا وحصل له منفعة الاكل لان المكره اكل طعام المكره باذنه لان اكره على الاكل
اكره على القبض لانه لا يمكن الاكل بدون القبض في القالب وكما قبض المكره الطعام صار قبضه
منقولاً الى المكره فكان المكره قبضه بنفسه وقال له كل ولو قبض نفسه صار غاصباً مالكاً للطعام
بالضمان ثم اذنا له بالاكل وهناك لا يضمن الاكل شيئاً لانه اكل طعام الغاصب باذنه كذا ههنا وفي
طعام نفسه لم يصر آكل طعام المكره باذنه لانه لا يمكن ان يجعل المكره غاصباً للطعام قبل الاكل لان
ضمان الغصب لا يجب الا بالآلة يد المالك ولا يتصور الا بالآلة مادام الطعام في يده وقد تعذر ايجاب
ضمان الغصب قبل الاكل فلا يصير الطعام ملكاً له قبل الاكل واذا لم يوجد سبب الضمان صار آكل
طعام نفسه لا طعام المكره الا ان المكره متى كان شبعان لم يحصل له منفعة الاكل فكان هذا اكره اصاب
انلاف ماله فيجب الضمان عليه * كذا من التهمة * وكذلك اي ومثل القسم الذي لا يصلح ان يكون
المكره آله في ان الحاكم يقتصر عليه كون الفعل بما صور الى آخره * لان الحل اي محل الاكره
* وكان ذلك اي محل الاكره * بطل ذلك اي جعله آله * وفي تبديل الحل اي محل الاكره * خلاف
المكره لان ما اكرهه على ايقاع فعل في محل كان ايقاعه في محل آخر مخالفاً له ضرورة (قوله) وذلك
اي مثال هذا الفصل * اكره الحرم على قتل الصيد او اكره الحلال على قتل صيد الحرم ان ذلك
يقتصر على الفاعل يعني في حق الاثم والجزاء جعاً في مسألة الحرم وفي حق الاثم دون الجزاء في حق
الحلال * فقد ذكر في المبسوط ولوان محرراً قيل له لنتقنك او لتقتلن هذا الصيد فقتله لاشئ * على
الذي امره لانه حلال لو باشر قبل الصيد به لم يلزمه شئ * فكذا اذا اكره غيره * ولا شئ * على
المأمور في القياس ايضا لانه صار آله للمكره بالاجتماع فيعدم الفعل في جانبه الا يزي في قتل المسلم
لا يكون المكره ضامناً شيئاً لهذا المعنى وان كان لا يسهل الاقدام على القتل في قتل الصيد او في * في
الاستحسان عليه كفارة لان قتل الصيد منه جناية على احرامه وهو بالجناية على احرام نفسه لا يصلح
ان يكون آله لفعله فيقتصر عليه اذ لا يمكن للمكره ان يجني على احرام الغير بنفسه فكذلك بالاكراه * ولما
لم يجب الكفارة ههنا على الامر لا يضمن ايجاباً على المأمور اذ لو لم يجب عليه كان تأثير الاكره في الاهدار
وقد بيناه لانه لا تأثير للاكره في الاهدار وان كانا محرمين جميعاً فعلى كل واحد منهما كفارة اما على المكره
فلا يبينه واما على المكره فلا لو باشر قتل الصيد به يلزمه الكفارة فكذا اذا باشر بالاكراه لا حاجة في
ايجاب الكفارة ههنا الى نسبة اصل الفعل الى المكره لان هذه الكفارة تجب على المحرم بالدلالة والاشارة
وان لم يصر اصل الفعل منسوباً اليه فكذلك ههنا * وه قارق كفارة القتل اذا كان خطافاً يكون
على المكره دون المكره * بمنزلة ضمان الدين والقبض لان تلك الكفارة لا تجب الا بمباشرة القتل
ومن ضرورة نسبة المباشرة الى المكره ان لا يبقى فعل في جانب المكره وههنا وجوب الكفارة
لا يعتمد بمباشرة القتل فيجوز ايجابها على المكره بالمباشرة وعلى المكره بالتسبب * ولان السبب
ههنا الجناية على الاحرام وكل واحد منهما جل على احرام نفسه فاما السبب ههنا فهو الجناية على

وذلك مثل اكره المحرم على
قتل الصيد او اكره الحلال
على قتل صيد الحرم ان ذلك
لعله يقتصر على الفاعل لان
المكره انما حله على ان يجني
على احرام نفسه او على دين
نفسه وهو في ذلك لا يصلح
آله لفعله ولو جعل آله
تبتلن محل الجناية فيضرب
محل الجناية احرام المكره
وذيته

الحل والحل واحد فإذا أوجبت الكفارة باعتباره على المكروه قلنا لا تجب على المكروه * ولو توعده
 بالحبس * وهما محرمان في القياس الجزاء على القاتل دون الآخر لأن قتل الصيد فعل ولا أثر للأكراه
 بالحبس في الأضال * وفي الاستحسان الجزاء على كل واحد منهما * إمامي القاتل فلا يشك
 * وإمامي المكروه فلان تأثير الأكراه بالحبس أكثر من تأثير الدلالة والإشارة * ويجب الجزاء بهما
 قبل الأكراه بالحبس أولى * ولو كانا حلالين في الحرم * وقد توعده بقتل كانت الكفارة على المكروه
 لأن هذا الجزاء في حكم ضمان المال ولهذا لا تأدى بالصوم ولا يجب بالدلالة ولا يتعدد بتعدد
 القاعلين * وهذا لأن وجوبه باعتبار حرمة المحل فيكون بمنزلة ضمان المال بمنزلة الكفارة
 في قتل آدمي خطأ فبين بما ذكرنا أن المراد من الاقتصا على القاعل في قتل صيد الحرم الاقتصا في حق
 الأثم دون الجزاء * على إجماع نفسه أي في صورته المحرم * أو على دين نفسه أي في صورة الحلال لانه
 لا حرمة للصيد في نفسه بدليل أن الحلال أو اصطاد محل للمعصية أكله إذا لم يوجد منه صنع من الإشارة
 ونحوها وكذا الصيد إذا خرج من الحرم محل اصطاده فكان محل الجنابة هو الإجماع أو الدين في الحقيقة
 وهو في ذلك أي الجنابة على الإجماع أو على الدين لا يصلح آله لغيره * وهو المكروه * ولو جعل آله يعني مع أنه
 لا يصلح آله لو جعل آله لتبديل محل الجنابة فيصير محل الجنابة حرام المكروه لو كان محرما في الفصل الأول *
 ودينه في الفصل الثاني وفي ذلك بطلان الأكراه * قوله * ولهذا قلنا أي ولأن محل الجنابة إذا تبديل بالنسبة
 يقتصر الفعل على القاعل * قلنا إن المكروه على القاتل يأم القاتل وإن كان القاتل بما يصلح القاعل فيه آله
 لغيره * لأن القاتل من حيث أنه يوجب الأثم جنابة على دين القاتل * والمكروه في ذلك أي في الأثم لا يصلح
 آله لغيره لأن الإنسان في الجنابة على الدين لا يصلح أن يكون آله لغيره ما إذا لم يكن أن يكتب الأثم على غيره
 * ولو جعلنا المكروه آله كانت الجنابة واقعة على دين المكروه وإن لم يصره * فبين أن ما أخرجه
 المكروه من أن يكون قاعلا في حق الأثم لتبديل محل الجنابة فصار في حق الحكم وهو وجوب القصاص
 والدية والكفارة * حرمان الأثر المكروه قاعلا بنسبة الفعل إليه يجعل المكروه آله لا يلزم منه تبديل
 محل الجنابة * وصار المكروه في حق الأثم قاعلا لتعذر النسبة إلى المكروه بل وزم تبديل المحل * قيل له أي
 أي المكروه لا تفعل بمعنى المابق قاعلا صح أن ينسب عنه شرعا ويحققه الأثم بالمباشرة * ثم بين جهة تأييده فقال
 وصار المكروه آثما لانه اختار موت القاتل وحقق موته بما في معده وهو الجرح الصالح في حق الروح
 وأثر روح نفسه على من هو مثله في الحرمة والطاع المحلوق في معصية الخالق لانه تعالى نهى عن الإقدام
 عليه وقصد ذلك وحققه بالفعل والقصد عمل القلب وهو لم يصلح فيه آله لغيره * ألا تصور أن
 يقصد الإنسان قلب غيره كما لا تصور أن يكلم بلسان غيره فلذلك أبقى الأثم عليه * واعلم بقوله إذا اتصلت
 بالفعل أشار على ما ثبت في الحديث أن الله تجاوز عن هذه الأمة ما حدثت به أنفسهم * قوله * ولهذا قلنا أي
 ولما ذكرنا أن عند تبديل المحل يقتصر الفعل على القاعل قلنا إذا أبا مع مكروه أو لم يكن مكروها لم يكن
 ملكا فساد حتى نفذ فيه اعتناقه * ثم يروى استلزامه عندنا قال زفر رحمه الله لا يملكه * ولو سلم طاعنا بغير
 البيع وقبض الملك بالاتفاق لانه يصير إجازة قبض دالة بخلاف ما إذا أكره على الهبة فهو بطل طاعنا
 حيث لا يكون إجازة لأن الأكره على الهبة أكره على التسليم * وجده قوله أنا حكمنا بالتقديم المكروه لانه
 لا يصلح فيه آله لغيره فيبقى مقصورا عليه ما التسليم فمحمي يصلح أن يكون المكروه فيه آله المكروه فيقبل عليه

ولهذا قلنا إن المكروه على
 القاتل بأم لا يقتل من حيث
 أنه يوجب الأثم جنابة على
 دين القاتل وهو في ذلك
 لا يصلح آله فصار محل الجنابة
 دين المكروه لو جعل آله
 فصاره في حق الحكم المكروه
 قاعلا وصار المكروه في حق
 الأثم قاعلا قيل له لا تفعل
 وصار المكروه آثما لانه اختار
 موته وحققه بما في معده فليقتل
 للأثم والماتم ينمى زام القلوب
 إذا اتصلت بالفعل ولهذا
 قلنا في المكروه على البيع
 والتسليم أن تسليما يقتصر
 عليه وإن كان فعلا لا التسليم
 تصرف في البيع وأما أكره
 لتصرف في بيع نفسه بالإجماع
 وهو فيه لا يصلح آله ولو جعل
 آله لتبديل المحل وتبديل داب
 الفعل لانه حينئذ يصير غضبا
 تخضوا قد يستأنه إلى المكروه
 من حيث هو غضب

ولهذا وجب عليه الضمان الذي هو من احكام التسليم و اذا انتقل اليه صار كأنه سلم بنفسه مال المكره الى المشتري فلا يقع به الملك و الدليل على ان الملك لا يقع بهذا التسليم ان المشتري لو وهب او تصدق به او باعه فسخ عليه هذه التصرفات ولو وقع الملك بهذا التسليم لكان لا تفسخ عليه كافي البيع الفاسد و لثان هذا البيع متعدي بصفة الفساد فيوجب الملك عند اتصال القبض كسائر البيوع الفاسدة اما لا تعاد فلما عاودة الخصم عليه ولهذا اجاز او سلم طالبا بفساده و اما الفساد فلفوات شرطه و هو ان ضمان فوات الشرط بوجوب الفساد في البيع كقوات شرط المساواة في بدل الزوايا بوجوب الفساد دون البطلان و البيع الفاسد اذا اتصل به القبض فبطل الملك و قد وجد فان التسليم قد تحقق من البايع و لم ينتقل الى المكره بالاكره لان التسليم من البايع متم بسبب الملك و لهذا كان له شبهة بائنا العقد على ما عرف و قد اكرهه على التصرف في بيع نفسه بالتمام و هو من هذا الوجه لا يصلح آله لان المكره لا يقدر على تحميل مال الغير و تمام تصرفه ليحمل المكره آله فيه و لو جعل آله لتبديل المحل لانه يصير حينئذ تصرفا في المصوب و قد امر بالتصرف في البيع و لتبديل ذات الفعل فانما لو خر جنا هذا التسليم ان يكون متمم للعقد جعلناه غصبا محضا بائنا بفساده الى المكره و اذا لم يجر ان يتبدل محل الفعل بالاكره فكيف يجوز ان يتبدل ذاته و اذا كان كذلك بقي التسليم مقتصر على البايع فيحصل الملك به للمشتري كالمواضع و قد نسبناه الى المكره من حيث هو غصب يعني ان هذا التسليم متم بالتصرف من وجوده مفوت بطلان المالك من وجه جعلناه مقتصر على البايع من حيث انه انما للعقد لانه لا يصلح آله للغير فهو نسبناه الى المكره من حيث انه غصب لانه يصلح آله فيه فيرجع الضمان عليه فاما ان يجعله غصبا محضا حتى لا ينفذ اعتاق المشتري او تسليما محضا حتى لا يكون البايع ارجو على المكره بالضمان فلا يتم و هو بالخيار ان شاء ضمن المكره فيتمه و سلم و ان شاء ضمن المشتري فاما الجواب عن قوله يفسخ التصرفات ههنا وفي البيع الفاسد لا تفسخ فهو ان القبض مع كون البيع فاسدا حصل بغير رضا البايع و في البيع المجاز لو حصل القبض قبل تعدا الثمن بدون رضا البايع و تصرف المشتري فيه تصرفا صحيحا يفسخ في الفاسد اولى و حقيقة المعنى فيه ان في البيع الفاسد وجوب الفسخ لحق الشرع فاذا باعه المشتري من غيره تعلق به حق العبد فاذا اجتمع الحقان برجم حق العبد على حق الشرع اذا اصل هو ترجح حق العبد عند اجتماع الحقين لحاجة العبد و غناما الشرع فبطل حق الفسخ فاما ههنا ففي الفسخ لحق البايع و اذا باعه من غيره و تعلق به حق المشتري ايضا فترجم حق البايع لكونه اسبق فيقتله و لا ية الفسخ اذا كان التصرف صحيحا للفسخ و كذا في البيع الفاسد و جد التصرف من المشتري فبطلت جميع من البايع اياه على ذلك التصرف و لم يرد التسليم ههنا و لو وجد فهو تسليط فاسد فاذن (قوله) او اذا ثبت انه اباي انتقال الفعل من المكره الى المكره يعني نسبه اليه امر حكيم صرنا اليه في اتلاف النفس و المال لا حسي استقام ذلك الاتقال و فيما يعقل و لا يحصى اى فيما يعقل وجوده من المكره لا يحصى وجوده منه يعني من شرط هذه النسبة ان يتصور ذلك الفعل من المكره و لكن لا يوجد منه حسا اذ لو ان يتصور وجوده منه لا يستقيم النسبة اليه اصلا و لو يتصور وجوده منه و وجد منه حسا كانت النسبة حقيقة لا حكمية فقلنا ان المكره على الاعتاق بما فيه الجاه هو التكلم حتى كان الوالد له لان التكلم بالاعتاق اعني التكلم بما وجب متى هذا العبد لا يعقل و لا يتصور من المكره لانه ليس بمالك العبد و الاعتاق من غير المالك لا يتصور فلا يمكن ان يفسد اليه ان يجعل المكره آله فيه و معنى الاتلاف منه اى من هذا الاعتاق يقول الى الذي اكرهه اى هذا

و اذا ثبت انه امر حكيم
صرنا اليه استقام ذلك فيما
يعقل و لا يحصى قلنا ان المكره
على الاعتاق بما فيه الجاه هو
التكلم و معنى الاتلاف منه
منقول الى الذي اكرهه
لان من فصل في الجمله يحتمل
للتقل باصله و اما بيان ما ذكرنا
من تفصيل الحرامات

الاتفاق ينضم انلاف مال العبد مدني فيقتل ذلك الاتلاف المعنوي الى الكره لانه تصور منه الاتلاف
حسبا فيكون قيمته اليه يعمل الكره الله فيه لانه اى الاتلاف منفصل عن الاعتناق في الجلمة لتحقيقه بالقتل بلا
اعتناق * يحتمل النقل الى الكره باصله تصور من الكره ابتداء كما ينافي ذلك رجوع الكره على الكره بقيمة
العبد موصرا كان الكره او موصرا الان ضمان الاتلاف لا يختلف بالابصار والاعمار * ويجوز ان يجب
الضمان عليه * ثبت الاول لا غير كما في الرجوع عن الشهادة على العتق فان الضمان على الشاهد والولد
المشهود وعليه بالعق * وهذا لان الولاء كالذهب ليس عال يقوم فلا يمنع ثبوته الغير وجوب الضمان عليه
ولاسماية على العبد لان العتق ينفذه من جهة مالكه ولا يحق لاحد في ماله ولا يلزم على ما ذكرنا
الخرم اذا قتل العبد حيث لا يثبت له ارجوع على الكره بالضممان لانه ضمن ضمنا نافي به ولا يخفى به
فلو رجع رجع بضممان بخفى به وقدر فان ضمان العبد ان يقدر بالمثل فلا يجوز ان يجب عليه زيادة
على ما التفت * قوله فان القسم الاول وهو الحرمة التي لا تنكشف ولا يحتمل الرخصة هو كان ناهيا المرأة
قيده بالمرأة يعلم ان المراد به زنا الرجل فان زناه المرأة يحتمل الرخصة على ما سنده * لا يحل ذلك
اي كل واحد من هذه الافعال بعذر الكره كما يحل شرب الخمر واكل الميتة * ولا رخص فيه
مع بقا الحرمة كما رخص في اجراء كلمة الكفر مع الحرمة لان دليل ثبوت الرخصة خوف التلف
فانه اذا خاف تلف النفس او العضو جازله الترخص بالحرم صيانة للنفس او العضو عن التلف
* والكفر بفتح الزاء والكفر عليه بفتحها ايضا وهو المقصود بالقتل * في ذلك اى في استحقاق
الصيانة عند خوف التلف سواء فلا يكون له ان يبدل نفس غيره بصيانة نفسه * فيسقط الكره في حق
تناول دم الكره عليه * التعارض اى صار الى اكره في حكم العدم في حق اباحة قتل المقصود
بالقتل والترخص بالتعارض الحرمتين فان الترخص لو ثبت بالاكره لصيانة حرمة نفس الكره منع
ثبوته وجوب صيانة حرمة نفس الكره عليه لانه مثله في استحقاق الصيانة فلا يثبت التعارض
* وفي الزنا فساد الفرائش ان كانت المرأة منكوبة الغير وضباع الذم ان لم تكن وذلك بمنزلة القتل
ايضا لان نسب الولد لا يقطع عن الزاني لا يمكن ايجاب النفقة عليه ولم تكن المرأة قوة الاتفاق على
الولد لغيرها عن الكسب فيهلك الولد ضرورة فكان الزنا بمنزلة الاهلاك حكم فلا يثبت الترخص
فيه بالاكره بالتعارض ايضا * فان قيل الحاق الزنا بالقتل فيما اذا لم تكن المرأة ذات زوج مسلم فماذا
كانت منكوبة فغير مسلم لان الولد حينئذ يسبب الى الفرائش وان خلق من الزنا لقوله عليه السلام
الولد للفراش وللماهر الحجر واذا كان كذلك وجبت نفقة الولد وترتبه على صاحب الفرائش فلا
يعون الزنا اهلاكا * قلنا الاصل ان يسبب الولد الى من خلق من ماله ويجب نفقته عليه لانه جزؤه
فلما يقطع النسب عن الزاني كان اهلاكا حكما بالنظر الى الاصل وقد بينى صاحب الفرائش نسب مثل
هذا الولد عن نفسه عادة فيؤدي الى الهلاك ايضا (وقوله) حتى ان من قبل متعلق بالتعارض يعني
لو لم يثبت التعارض في صورة ثبتت انتزخص كالواكره بالقتل على قطع يده حل له القطع * وفي
البسيط كان في سعة من ذلك ان شاء الله تعالى لان حرمة الطرف تابعة لحرمة النفس والتابع لعارض
الاصل ولكن يترجح جانب الاصل في اقامته على قطع اليد مراعاة حرمة نفسه وفي امتناعه من ذلك
بغير رض النفس على الخوف وتلفها وجوب تلف الاطراف لا محالة ولا شك ان اتلاف البعض لا ينافي

فان القسم الاول هو الزنا
بالمرأة والقتل والجرح لا يحل
ذلك بعذر الكره ولا يرخص
فيه لان دليل الرخصة خوف
التلف والكفر والمكره
عليه في ذلك سواء فسقط
الكره في حق تناول دم
المكره عليه لتعارض
وفي الزنا فساد الفرائش وضباع
للسل وذلك بمنزلة القتل
ايضا حتى ان من قتل له
لقتلته وان لقطعت يده حل
له لان حرمة نفسه فوق
حرمة يده عند التعارض
وبد غيره ونفسه سواء
والجرحه التي تحتمل السقوط
اصلا هي حرمة الخمر
والميتة ولم يخف برهان
الاكرام المبيح

يوجب إباحته لأن حرمة هذه الأشياء لم تثبت بالنص الا عند الاختيار قال الله تعالى ﴿ ١٥١٨ ﴾ ﴿ وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما

اضطرهم اليه وقال تعالى
فمن اضطر غير باغ ولا عاد
فلا اثم عليه وان كان
الضرر في الاصل ثبت مفيد
بالاستثناء كان الاستثناء
ارجح من التحريم فيبقى
على الاباحة المطلقة كالذي
لا يضطر الى ذلك لجوع
او عطش يرى ان رفق التحريم
يعود الى تناول من خبث
في الماء كالماء المشروب
قال الله تعالى ويصدقكم
ذكر الله وعن الصلوات
فهل انتموهن وقلم تعالى
ويحرم عليهم الخبائث فاذا
ادى ذلك الى فوت الكل
كان فوت البعض اولى من
فوت الكل على مثال قولنا
لنقطع يدك انت ولتقتل
نحن فاذا سقطت الحرمة
اصلا كان المنع من تناوله
وهو مكره مضاعف لدمه
فصار اثمنا وهذا اذا تم
الاكراه فاذا اقصر لم يحل له
التناول لعدم الضرورة
الانه اذا تناول لم يحد
لانه لو تكامل اوجب الحل
فاذا اقصر صار شبهة بخلاف
المكره على القتل بالحبس اذا
قتل فانه يقتضى لانه لو تم
لم يحل لكنه انتقل عنه فاذا
قصر لم يقتل ولم يصبر شبهة

واما الذي لا يسقط ويحتمل الرخصة قتل اجراء ﴿ ١٥١٩ ﴾ كلمة الكفر على اللسان والقلب مطمئن بالإيمان فان هذا ظلم

في الاصل لكنه رخص
فيه بالنص في قصة عمارين
ياسر وبني الكفر عزيمة
بحديث خبيب وذلك ان
حرمة لا يتحمل السقوط
وفي هتك الظاهر مع قرار
القلب شرب جناية لكنه
دون القتل لان ذلك هتك
صورة وهذا هتك صورة
ومعنى فوجبت الرخصة وبقي
الكف عن عزيمة لبقاء الحرمة
تفهما فاذا صبر فقد بذل نفسه
لا عازا دين الله عز وجل
فكان شهيدا واذا اجرى
قد تترخص بالادنى صيانة
للأعلى وكذلك هذا في سائر
حقوق الله عز وجل مثل
انقاذ الصلوة والصيام
وقتل صيد الحرم وفي الأحرار
لما قلنا وكذلك في استهلاك
أموال الناس برخص فيه
بالأكره التام لان حرمة
النفس فوق حرمة المال
فاستقام ان يجعل وقاية لها
ولكن اخذ المال وأتلفه
ظلم وعصمة صاحب فيه قائمة
ففي حراما في نفسه لبقاء
دليله والرخصة ما يستباح
بمنع من قيام الحرم فاذا
صبر حتى قتل فقد بذل نفسه
لدفع الظلم ولأقامة حق محترم
فصار شهيدا

الجرم بمحدس استخسانا وفي القياس بمحذاه لا تأثير للاكرام بالمحس في الأفعال فوجوده كعدمه لا يرى
ان العطشان الذي لا يتحاف على نفسه الهلاك اذا شرب الجرم بل من الحد فالكفر بالمحس كذلك وجه
الاستخسان ان الأكره لو تكامل بان كان ملتحا واجب الحل فاذا وجد جزء منه بصير شبهة كالكف
في الجزء في الجارية المشتركة بصير شبهة في اسقاط الحد عنه بوطئها ﴿ فانه يقتض مندو لا بصير
قيام الأكره شبهة لان الأكره لو تم لم يحل المكره قتل المكره عليه كإيضا ﴿ لكنه اى القتل ينتقل به
في حق الحكم عن المكره الى المكره فاذا قصر لا يؤثر في نسبة الفعل الى المكره ولا في باحة القتل فلا
يصير شبهة في اسقاط القود عن القاتل (قوله) واما الذي اى القسم الذي لا يسقط من الحرمات
ويحتمل الرخصة قتل اجراء كلمة الكفر على اللسان بشرط المطمين القلب فان هذا اى الاجراء على
اللسان ظلم في اصل وضعه لان الظلم وضع الشيء في غير موضعه والكفر بهذا الصفة ولهذا سمي الله
تعالى الكافر ظالما في آية كثيرة من القرآن ﴿ لكنه رخص في الاجراء بالنص في قصة عمار وقد بينا
قصته وقصة خبيب رضي الله عنهما في باب العزيمة والرخصة ﴿ وذلك ان حرمة اى حرمة اجراء
كلمة الكفر لا يتحمل السقوط لان التوحيد واجب على العباد الى الابد وهو اعتقاد وحدانية الله
تعالى والاقرار بها باللسان والكفر بالله تعالى حرام دائما الى الابد لا تسقط حرمة بالأكره
بل بقى حراما مع الأكره الا انه رخص للجد اجراء كلمة الكفر لان فيه فوات التوحيد صورة
لامعنى لانه معتقد وحدانية الله تعالى والقلب وهو الاصل والاقرار باللسان مرة واحدة كاف
لتام الايمان وما بعدها دوام على ذلك الاقرار وبالأجزاء بفوات الدوام وذلك لاوجب خلافا
في اصل الايمان لبقاء الطمأنينة ولكن لما كان الاجراء كفرا صورة كان حراما لان الكفر
حرام صورة ومعنى ولو امتنع عنه بفوات حقه في النفس صورة ومعنى فاجتمع ههنا حقان حق
العبد في النفس وحق الله تعالى في الايمان فترجح حقه على حق الله تعالى لو استور الحقان لشدة
حاجته وغنا الله عز وجل فكيف اذا ترجح حقه ههنا لانه يذوق في الصورة والمعنى وحق الله
تعالى لم يفت معنى فلذا رخص له الاقدام مع كونه حراما كذا في شرح التكوين ﴿ لكنه اضيق بالضرر ﴿
دون القتل هو مصدر قتل لا مصدر قتل اى الاجراء على اللسان في هتك حرمة الشرع وكونه جناية على
حقه دون ان يقتل المكره لان فيه فوات الصورة والمعنى وفي الاولى فوات الصورة لا غيره لان ذلك اى
الاجراء هو هذا القتل فكان شهيدا لما جاء في الأثران الخير في نفسه في ظل العرش يوم القيامة ان ابى
الكفر حتى يقتل ولحديث خبيب رضي الله عنه ﴿ وكذلك هذا اى وكاينما من الحكم في صورة الأكره اى
الكفر هو الحكم في سائر حقوق الله تعالى حتى لو اكره بما فيه الجلاء على افساد الصلوة ولو على تركها هو على
افساد الصوم وهو مقيم كان له ان يترخص بما كره عليه لان حقه في نفسه بثبوت اصله وحق صاحب
الشرع بثبوت الى خلف ﴿ فان صبر ولم يفعل ما امر به حتى قتل كان مأجورا لانه متمسك بالعزيمة لان حق
الله تعالى وهو الصوم والصلوة لم يقطع عنه بالأكره او فيما ظاهرا للصلابة في الدين ﴿ وان كان
المكره على الاغتار مسافرا في ان خطر حتى قتل كان آمنا لان الله تعالى اباح له القطر بقوله عز اسمه من
كان منكم مريضا او على سفر فعذ من ايام اخر ففند خوف الهلاك ايام رمضان في حقه كالياءه وكايم
شعبان في حق غيره فيكون آمنا في الابتاع بمنزلة المضطر في فصل الميتة ﴿ بخلاف القيم الصحيح

لأن الصوم في حقه عزة قال الله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه والقطر له عند الضرورة رخصة
 فان ترخص بالرخصة فهو في سعة من ذلك وان تمسك بالعزيمة فهو افضل له **قوله** وكذلك اي ومثل
 افساد حقوق الله تعالى استهلاك أموال الناس **ب** ترخص فيه اي في استهلاكها بالاكرام اما دون القاصر
 حتى لو قبل له لقتلته او لتأخذن مال هذا الرجل فتدفعه الى او ترميه في مملكة كان في سعة من ان يفعل
 ذلك لان حرمة النفس فوق حرمة المال فاستقام ان يحمل المال وقاية للنفس وان كان مال الغير بخلاف
 طرف الغير حيث لا يستقيم جملة وقاية للنفس لان المال مبتذل في نفسه والحرمة لحق الغير ولهذا يباح
 باباحته اما الطرف فمحرّم احترام النفس ولهذا لا يباح قطعه باذن صاحبه فلا يصلح جملة وقاية للنفس **ب**
 ولكن اخذ المال ظلم يعني كان ينبغي ان لا يجوز له الصبر عنه كما في مال نفسه لانه لا ابتذال في اصل الخلقة
 وحرمة دون حرمة النفس لكن اخذ مال الغير وانتلاف ظلم **ب** وعصمة صاحب المال في المال قائمة اي
 عصمته لاجل صاحب المال باقية حالة الاكراه لانها ثابتة للواجب وحاجته اليها باقية في هذا المخلقة فبقى المال
 حرام التعرض في نفسه لبقا دليل الاحترام **ب** والرخصة ما يستباح مع قيام الحرمان يعامل به معاملة
 المباح فاذا صبر عن التعرض حتى قتل قد بذل نفسه لدفع الظلم عن مال الغير **ب** ولا تامة حتى يحترم وهو
 حتى صاحب المال فصار شهيد **ب** والحق بمحرمه الله الاستثناء من الجواب قال كان ماجور ان شاء
 الله قال شمس الاثم رجه الله انما قيد بالاستثناء لانه لم يجد فيه نصا يبيحه واعماله بالقياس على الايمان
 والصلوة والصوم وليس هذا في معناهما من كل وجه لان الامتناع من الاخذ بهن الا يرجع الى اعزاز
 الدين فلهذا قيد بالاستثناء **ب** **قوله** وكذلك المرأة اي ومن هذا القسم المرأة اذا كرهت على الزنا لقتل
 او باقطع **ب** ترخص لها في ذلك اي في التمكن من الزنا حتى سقط الحلو الاثم عنها ولو صبرت كانت ماجورة
ب لان ذلك اي تمكينها من الزنا تعرض لحق محترم في الحل لصاحب الشرع بمنزلة سائر حقوقه من الايمان
 والصلوة والصوم فيكون حراما وليس في التمكين معنى القتل الذي هو المانع من الترخّص في جانب
 الرجل لان ذكر في ثبت امر خص عند الاكراه الكامل **ب** وهذا اي ولان الاكراه الكامل في جانبها واجب
 الترخّص **ب** صار القاصرو هو الاكراه بالحس او بالقياسية في ذر الخدعها كافي شرب الخمر بخلاف
 الرجل فان الكامل للمالم واجب الترخّص في حقه لا يصير القاصر شبهة في سقوط الخدعها كافي الاكراه
 على القتل **ب** وكان القياس ان لا يسقط الخدعها بالكامل ايضا كما قال ابو حنيفة اولا وهو قول زفر
 رجهما الله لان الزنا لا يتصور من الرجل الا بانشار الاقر ذلك دليل الطواحي فان الانشمار لا يحصل
 عند الخوف بخلاف المرأة فان التمكين يتحقق منها مع الخوف فلا يكون تمكينها دليل الطواحي **ب** لان
 في الاستحسان يسقط كارجع اليه ابو حنيفة رجه الله وهو قولهما لان الخدم مشروع للزجر ولا حاجة
 اليه في حالة الاكراه لانه كان منجزا الى ان تحقق الاكراه وخوف التلف على نفسه وانما قصد
 بالاقدام دفع الهلاك عن نفسه لا اقضاء الشهوة فيصير ذلك شبهة في اسقاط الخدعها **ب** وانشار
 الاله لا يدل على عدم الخوف فانه قد يكون طبعيا فهو لينة المركبة في الرجال وقد يكون ملوفا لا يرى
 ان التام قد تنشر آتته طبعان غير اختياره ولا قصد فلا يدل ذلك على عدم الخوف **قوله** فصار
 هذا القسم اي الذي لا يسقط ويحتمل الرخصة قسمين قسم لا يحتمل السقوط اصلا مثل حق الله تعالى
 في الايمان لقائم اي الموجوداته مشتغل على ركنين **ب** احدهما الاعتقاد الذي هو الاصل في صوم حرمة

او كذلك المرأة اذا كرهت
 على الزنا بالقتل او القطع
 رخص لها في ذلك لان ذلك
 تعرض لحق محترم بمنزلة سائر
 حقوق الله تعالى وليس
 في ذلك معنى القتل لان نسب
 الوالد عنها لا يقطع ولهذا
 قلنا انها اذا كرهت على
 الزنا بالحس انما لا تعدل
 الكامل بوجوب الرخصة
 فصار القاصر شبهة بخلاف
 الرجل فصار هذا القسم
 قسمين قسم حق الله تعالى
 وفي الايمان لا القائم يحتمل
 السقوط بحال الا ترى انه
 لما لم يكن في العقيدة ضرورة
 لم يحتمل الرخصة بالتبديل
 ودخلت الرخصة في الاداء
 للضرورة

تبدليه بضده حق الله تعالى لا يحتمل السقوط بوجده لا يحتمل الإرخصة لأن الضرورة الداعية إلى الترخيص لا يتحقق فيه لعدم احتماله التعدي من البشر * والركن الثاني الاداء وهو الاقرار باللسان وحرمة تبدليه بضده لا يحتمل السقوط ايضا ولكنه يحتمل الترخيص لاحتماله التعدي من البشر فهذا الركن هو احد القسمين المذكورين * والثاني منهما ما يحتمل السقوط في نفسه ولكن لما لم يثبت دليل السقوط بقي فندوا الضرورة بثبت الترخيص فيه * مع بقاء الحرمة وذلك مثل حقوق العباد وما يحتمل السقوط من حق الله تعالى كحرمة ترك الصلوة والصوم فاما يحتمل السقوط في ذاتها كما سقطت في حالة الحيض ولكن لما لم يثبت دليل السقوط عند الاكراه بقيت تثبت الإرخصة مع بقاء الحرمة * وانما لم يذكر الركن الاول من ايمان في القسم الاول الذي لا يحتمل السقوط رخصة لأن ذلك القسم في بيان ما لا يحتمل الترخيص مع تحقيق الضرورة وهذا الركن لا يحتمل الترخيص لعدم احتماله التعدي من البشر المؤدى إلى الضرورة فلم يكن من ذلك القسم * ولما سبق بكسر اللام * ولذا فيه اى في ايمان ركن ضم إلى الاعتقاد اى هو ركن زائد * وصار غيره اى غير الاعتقاد وهو الاقرار * وعارضه اى هذا القسم امر اخر فوفقه وهو تلف النفس اولعزو * وجب العمل به اى الامر الذى فوفقه وهو صيانة النفس عن التلف * والعمل * وجب باصله اى باصل الحق بابقاء الحرمة * وهذا اى ابقاء الزعامة واثبات الترخيص بالاكراه فيما ذكرنا مثل اثبات الترخيص وابقاء الزعامة بالخصصة فيمن اضطر إلى تناول طعام الغير حيث يثبت له تناول رخصة لا اباحة مطلقا ولا يصير كطعام نفسه في اباحة حتى وجب عليه الضمان بالتناول لو صير كان ما حورا بخلاف طعام نفسه والحمد لله رب العالمين

ولما سبق ان اصل الشرع التوحيد والامان والاصل فيه الاعتقاد والاداء فيه ركن ضم اليه فصارت عدة الشرع وهو اساس الدين لا يحتمل السقوط والتعدي من البشر بحمد الله تعالى وصار غيره رخصة لا عوارض وما كان من حقوق العباد من جنس ما يحتمل السقوط ومن حقوق الله تعالى قهما آخر انه يحتمل السقوط باصله لكن دليل السقوط لما لم يوجد وعارضه امر فوفقه وجب العمل بالاثبات رخصة والعمل وجب باصله بان جعل اصله عزيمة وهذا كمن اصابته مخصة حل له تناول طعام غيره رخصة لا اباحة مطلقا حتى اذا تركت كانت شهيدا بخلاف طعام نفسه واذا استوفاه ضمنه لكونه معصوما في نفسه وذلك مثل تناول محظور الاحرام من ضرورة بالحرم انه يرخص له ويضمن الجزاء فكذلك وهنا والله اعلم بالصواب

Bibliotheca Alexandrina



0382799